

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

HERCÍLIO JOSÉ DA SILVA SANTOS

O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E PELÁGIO SOBRE A QUESTÃO DO MAL
E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A SISTEMATIZAÇÃO DA DOCTRINA DO
LIVRE-ARBÍTRIO, ENTRE OS CAMPOS DA TEOLOGIA E DA FILOSOFIA

SÃO PAULO
2019

HERCÍLIO JOSÉ DA SILVA SANTOS

O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E PELÁGIO SOBRE A QUESTÃO DO MAL
E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A SISTEMATIZAÇÃO DA DOCTRINA DO
LIVRE-ARBÍTRIO ENTRE OS CAMPOS DA TEOLOGIA E DA FILOSOFIA

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências da Religião
da Universidade Presbiteriana Mackenzie,
como requisito parcial à obtenção de título
de Mestre em Ciências da Religião.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes

SÃO PAULO
2019

S237d

Santos, Hercílio José da Silva.

O debate entre Agostinho e Pelágio sobre a questão do mal e sua contribuição para a sistematização da doutrina do livre-arbítrio entre os campos da teologia e da filosofia / Hercílio José da Silva Santos.
75 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes.

Referências bibliográficas: f. 70-73.

1. Livre-arbítrio. 2. Controvérsia. I. Agostinho, Santo. II. Pelágio. III. Moraes, Gerson Leite de, *orientador*. IV. Título.

LC BT1102


HERCÍLIO JOSÉ DA SILVA SANTOS

O DEBATE ENTRE AGOSTINHO E PELÁGIO SOBRE A QUESTÃO DO MAL
E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A SISTEMATIZAÇÃO DA DOCTRINA DO
LIVRE-ARBÍTRIO ENTRE OS CAMPOS DA TEOLOGIA E DA FILOSOFIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em

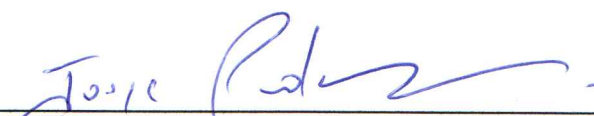
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Gerson Leite de Moraes
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Cristiano Camilo Lopes
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutierrez
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

À minha esposa e aos meus filhos, pelo constante incentivo e apoio e pela confiança na realização desse trabalho.

AGRADECIMENTOS

A Deus, o soberano, fonte da sabedoria que ultrapassa os limites da sabedoria humana, por me dar forças e capacidade para concluir essa fase de minha vida.

Ao Dr. Jorge Luiz Rodrigues Gutierrez da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, pelo privilégio que tive como meu orientador para a qualificação.

Ao Dr. Gerson Leite de Moraes, pelo privilégio de o ter como meu orientador na defesa e por sua paciência e capacidade em ajudar.

Ao Mestre bibliotecário Eliezer Lírio dos Santos, que me ajudou no empréstimo dos livros da Biblioteca George Alexander e contribuiu na confecção do trabalho.

À mantenedora do Instituto Presbiteriano Mackenzie, que proporcionou e apoiou meus estudos.

O domínio de uma profissão não exclui o seu aperfeiçoamento. Ao contrário, será mestre quem continuar aprendendo.

(Pierre Furter)

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo discutir as controvérsias entre os pensamentos de Santo Agostinho e Pelágio acerca do Mal e do Livre-arbítrio. A pesquisa expõe as divergências entre ambos os pensadores no que concerne às doutrinas cristãs e seus fundamentos básicos. Além disso, são analisadas as influências doutrinárias do mundo em que viviam e, por fim, discute-se como as propostas desses diálogos influenciaram a doutrina cristã no mundo contemporâneo historicamente e em que os debates contribuíram para a Teologia e para as Ciências relacionadas à Religião. Partindo das indagações se de fato é possível detectar o bem e o mal em torno da controvérsia de Santo Agostinho e Pelágio, se é possível perceber as contribuições para a sistematização da doutrina do livre-arbítrio, os materiais usados têm como base os livros de Santo Agostinho, tais como *Graça I* e *Graça II*, e pesquisas e leituras de diversos livros. O tema norteador para tal estudo do presente trabalho enfatiza “A controvérsia entre Agostinho e Pelágio sobre a questão do mal e sua contribuição para a sistematização da doutrina do Livre-arbítrio entre os campos da Teologia e da Filosofia”. Pode-se dizer, com base nos estudos realizados, que as questões mencionadas nos pensamentos e debates em estudos realizados sobre Santo Agostinho e Pelágio servem de fundamento para os debates do contexto da Reforma, destacando-se o embate entre Lutero e Erasmo, na sequência no que diz respeito à doutrina do Calvinismo e do Arminianismo no século XVII, e o problema do mal mencionado por Descartes. Ainda hoje, os temas em destaque são estudados e pesquisados por estudiosos e teólogos, pois tais doutrinas cristãs tocam em questões concernentes à origem do mal e à soberania de Deus, podendo, assim, esta pesquisa contribuir, ainda, para o estudo no campo das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Teologia; Doutrina cristã; Controvérsias; Livre-arbítrio; Debates; O mal; Soberania de Deus.

ABSTRACT

The present work aims to discuss the controversies between the thoughts of Saint Augustine and Pelagius about Evil and Free Will. The research exposes the divergences between both thinkers concerning Christian doctrines and their basic foundations. In addition, the doctrinal influences of the world in which they lived are analyzed, and, finally, it is discussed how the proposals of these dialogues influenced the Christian doctrine in the contemporary world historically and in which the debates contributed to the Theology and Sciences related to the Religion. Starting from the questions if it is indeed possible to detect good and evil around the controversy of St. Augustine and Pelagius? To check if it is possible to perceive the contributions to the systematizations of the doctrine of free will? The materials used are based on the books of St. Augustine, such as Grace I and Grace II, as well as researches and readings of several books. The theme for this study of the present work emphasizes "The controversy between Augustine and Pelagius on the question of evil and its contribution to the systematizations of the Doctrine of Free Will between the fields of Theology and Philosophy." It can be said on the basis of the studies carried out that the questions mentioned in the thoughts and debates in studies on St. Augustine and Pelagius serve as the basis for the debates in the context of the reform, especially Luther and Erasmus, with respect to the doctrine of Calvinism and Arminianism in the seventeenth century, and the problem of evil mentioned by Descartes. Even today, the themes in highlights are studied and researched by scholars and theologians, since such Christian doctrines touch on questions concerning the origin of evil and the sovereignty of God, and this research can contribute to the study in the field of the Sciences of Religion.

Keywords: Theology; Christian doctrine; Controversies; Free will; Debates; The evil; Sovereignty of God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 A CONTROVÉRSIA	3
1.1 O MAL SOB O PONTO DE VISTA DE PELÁGIO	9
1.1.1 A origem e a natureza do pelagianismo	12
1.2 O MAL SOB O PONTO DE VISTA DE AGOSTINHO	16
1.2.1 A condenação dos argumentos de Pelágio	21
2 A SISTEMATIZAÇÃO INICIAL DA DOCTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO	25
2.1 A TEOLOGIA DA GRAÇA – COMO AGOSTINHO ENTENDIA A RELAÇÃO ENTRE GRAÇA E LIVRE-ARBÍTRIO.....	26
2.2 A LIBERDADE E O MAL	32
3 A ATUALIZAÇÃO DO DEBATE NO CONTEXTO DE REFORMA – LUTERO E ERASMO/CALVINISMO E ARMINIANISMO NO SÉCULO XVII	36
3.1 LUTERO E ERASMO	36
3.2 CALVINISMO E ARMINIANISMO	41
3.2.1 A origem e os precursores do arminianismo	43
3.2.2 O arminianismo e a Síntese Remonstrante.....	47
4 PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM DESCARTES	50
4.1 O PROBLEMA DO MAL.....	56
4.2 A LIVRE VONTADE EM DESCARTES	62
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	70
ANEXO A	74

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo discutir as controvérsias entre os pensamentos de Santo Agostinho e de Pelágio acerca do mal e do livre-arbítrio. A pesquisa expõe as divergências entre ambos os pensadores no que concerne às doutrinas cristãs e seus fundamentos básicos. Além disso, são analisadas as influências doutrinárias do mundo em que viviam e, por fim, discute-se como as propostas desses diálogos influenciaram a doutrina cristã no mundo contemporâneo historicamente e em que os debates contribuíram para a Teologia e para as Ciências relacionadas à Religião.

Notar-se-á que analisar as obras de Santo Agostinho é um desafio, pelo fato de que o Bispo de Hipona é um filósofo com raciocínio bem-estruturado, grande defensor da fé cristã tendo profundo embasamento teológico. Nos textos de Santo Agostinho, fé e razão se cruzam, estabelecendo um tema sempre atualizado para todos os leitores.

Por meio das obras apologéticas e polemistas de Santo Agostinho de Hipona, observa-se que seu alvo é o livre-arbítrio. Impelido pelo livre-arbítrio, o homem pratica o mal moral. Sobre esse assunto, teremos espaço para discutir as responsabilidades do homem e de Deus. Verificaremos que o intento de Santo Agostinho foi refutar as doutrinas dos maniqueus, pois ele ficou nove anos entre eles.

O assunto discorrido em todo o trabalho está inserido não só na Teologia, mas também na Ciência da Religião, que é um processo de pesquisa para as áreas humanas, pois as questões mencionadas nele não ficaram no passado, ainda são estudadas e debatidas atualmente. O leitor poderá perceber que o debate entre Pelágio e Agostinho está focado na controvérsia entre eles sobre a questão do mal e sua contribuição para a sistematização da doutrina do livre-arbítrio na Teologia e na Filosofia.

Ver-se-á que toda a história de Santo Agostinho e de Pelágio mencionada nos livros ocorreu no final da Antiguidade.

Por fim, constatar-se-á que o homem não tem condição nem força para se erguer sozinho da condição de decaído. A Graça Divina será descrita para que o ser humano seja restaurado, sabendo que sua escolha pode gerar o pecado.

Neste texto, encontra-se a atualização dos debates, no contexto da Reforma, entre Lutero e Erasmo e Calvinismo e Arminianismo no século XVII e, também, o problema do mal em Descartes.

1 A CONTROVÉRSIA

Um grupo de monges pelagianos, isto é, que seguiam os conceitos de Pelágio, que vivia na cidade de *Hadrumentun*, ao sul de Cartago, iniciou uma discussão sobre a doutrina da graça de Santo Agostinho, na época em que o pensador ainda era vivo. Alguns argumentavam que o homem não possuía livre-arbítrio em suas ações e, conseqüentemente, não teria sentido algum passar pelo temido Juízo Final; já outros discordavam, afirmando que a graça ampara o livre-arbítrio e leva o homem a fazer o bem, e este será julgado pelas suas obras. Tal conceito pelagiano chegou ao conhecimento de Santo Agostinho que, então, se envolveu na discussão. Assim, ele iniciou seus escritos sobre o assunto discutido, expondo sua posição doutrinária de forma clara em suas *Obras de gratia et libero arbitrio e de Corruptione et gratia*¹ (HÄGGLUND, 1981, p. 119).

A *Controvérsia*, como ficou conhecida, sobre a doutrina da graça, entre Santo Agostinho e os pelagianos, se iniciou no ano de 410 (REIS, 2017, p. 48). Pode-se dizer que as questões com Pelágio elevaram a produção de Santo Agostinho de Hipona, e elas ainda repercutem atualmente entre estudiosos, pesquisadores e teólogos (OLSON, 2001, p. 264).

A doutrina agostiniana tem como base a morte redentora de Cristo, e a mesma demonstra que, sem ela, não há expiação dos pecados e nem a reconciliação da humanidade com Deus. A redenção é universal e, portanto, a queda é universal, contrariando o pensamento pelagiano. Segundo Agostinho, a natureza humana é passada a todos os homens de forma privada de santidade e de justiça, mas o pecado é passado de forma que não se pode compreender plenamente. Entretanto, a graça santifica o homem e o liberta, não só ele, mas todos os justos da Antiguidade. A natureza está enferma e debilitada por causa do pecado, e necessita urgentemente do socorro divino, ou seja, da graça. É a graça que aperfeiçoa, que cura e santifica o homem. Já a transgressão e seus efeitos sofridos pela humanidade só alcançariam a salvação por meio da graça divina. Não há mérito humano, mas sim algo dado por Deus, que é a graça por meio dEle. Há a cooperação humana no sentido da prática

¹ HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 2ª Edição. Porto Alegre: Concórdia, 1981, p. 119.

das boas obras, onde Deus opera. Na manifestação de tal prática a fé então é revelada² (AGOSTINHO, 1999, p. 87).

Santo Agostinho argumentou que, se a natureza humana é boa, porque foi feita por Deus que faz tudo bom, o espírito que combate contra a carne também é bom. Assim, esta oposição só poderia ser explicada por causa da vontade (vícios carnis) que, para a cura da natureza, necessita do Salvador. De tal forma, o homem precisa da graça de Deus, não a da criação, mas a da redenção, a qual Pelágio desconsiderava. A carne ser contrária ao espírito não é algo natural, é um defeito; a natureza é ineficaz para os cristãos batizados e para os não batizados. Não é como o frio ser oposto ao calor, que é próprio da natureza³ (AGOSTINHO, 1998, p. 108).

O homem só terá a capacidade de querer crer e de querer amar se somente tais características lhe forem dadas por Deus; não há contribuição humana na obra da salvação, pois a vontade de crer é uma dádiva que provém de Deus. É o que o Apóstolo Paulo fala na epístola que ele escreveu aos Romanos, no capítulo seis, versículo vinte e três, onde diz que a salvação é um dom de Deus, ou seja, a fé que o homem necessita para ser salvo é concedida gratuitamente por Deus⁴ (AGOSTINHO, 1999, pp. 73-74); a fé é o princípio da justificação (livro de Romanos, capítulo cinco, versículo um). O arbítrio e a lei, sem a graça provinda de Deus, são ineficazes para justificar o homem.

Santo Agostinho defendeu que não existiu e não existirá alguém que tenha alcançado tal grau de pureza sem a graça de Deus, pois, sem ela, de nada vale a liberdade a não ser para pecar; de tal forma, então, é o Espírito que derrama o amor no coração do homem (livro de Romanos, capítulo cinco, versículo cinco) e que o leva a amar a Deus, e isto não é obra do livre-arbítrio (AGOSTINHO, 1998, p. 22). A lei faz o papel de mostrar ao homem seu estado de iniquidade, e o leva a perceber a necessidade de que alguém precisa libertá-lo de seu estado pecaminoso; tal pessoa capaz de tal realização divina é Deus, que apresenta a solução para o pecado na

² AGOSTINHO, Santo. A Graça (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 87.

³ AGOSTINHO, Santo. A Graça (I). 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 108.

⁴ AGOSTINHO, Santo. A Graça (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 73-74.

paixão e ressurreição do Redentor, Jesus Cristo. Percebe-se, então, que a libertação mencionada não vem da lei, mas da fé em Jesus Cristo⁵ (AGOSTINHO, 1999, p. 21).

Como foi citado anteriormente, a justificação se dá apenas pela fé em Cristo, caso contrário, a morte e a ressurreição de Cristo teriam sido em vão. Se a justiça vem da natureza humana, ninguém pode alcançar a justificação e a redenção; isso só poderia ocorrer pela fé e pelo do sangue de Cristo. A natureza humana está doente, a ponto de necessitar de iluminação e de cura. Tal origem do mal é o pecado original, cometido pela livre vontade do homem e, por isso, atrai, com justiça, a condenação para todos eles. Toda a raça humana merece o castigo divino, portanto sua punição não seria injusta. No entanto, o Criador providenciou seu filho Jesus, sem culpa alguma, para a redenção dos que creem⁶ (AGOSTINHO, 1998, p. 75).

Ao contrário do que pensavam os pelagianos, não é admitido no reino dos céus o homem que não creu em Cristo, como também o que não pôde crer. Os que não puderam crer não puderam se justificar pela natureza e pelo arbítrio da vontade; se isso fosse admitido, então a justificação seria possível sem Cristo e ele teria morrido em vão (AGOSTINHO, 1998, p. 77).

Santo Agostinho acusou Pelágio de não querer confessar que a natureza humana está corrompida⁷ (AGOSTINHO, 1998, p. 98). O homem foi criado por Deus sem culpa e dotado de livre-arbítrio, e também de capacidade para viver a justiça, mas o pecado lhe tirou tal condição, e só a graça divina pode devolvê-la⁸ (AGOSTINHO, 1998, pp. 100-101). Não pecar não depende apenas do homem, embora o ato de pecar seja dele. Pelágio defendeu a ideia de que o não pecar depende do homem, sem o auxílio do Salvador, e isto se deve à eficácia da natureza humana. Ele pensava assim e entendia a graça vinculada à própria natureza, uma vez que ela é obra de

⁵ AGOSTINHO, Santo. A Graça (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 21.

⁶ AGOSTINHO, Santo. A Graça (I). 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 75.

⁷ Ibid., p. 98.

⁸ Ibid., pp. 100-101.

Deus, por isso, confirmou que o não pecar vem da graça de Deus, mas de forma indireta e distorcida⁹ (AGOSTINHO, 1998, p. 104).

Pelágio, que não aceitava o nascimento da humanidade sob o pecado original, também negava a redenção por meio de Jesus Cristo. Ele entrou para a história como “inimigo da graça” e defensor de uma natureza humana incorruptível¹⁰ (AGOSTINHO, 1998, p. 71).

Nas afirmações de Pelágio, ele argumentou que, se o pecado (ato de uma má ação) não é substância, por que ele seria capaz de enfraquecer e modificar a natureza humana? Santo Agostinho, por outro lado, afirmou que o pecado não é substância, mas Deus o é¹¹ (AGOSTINHO, 1998, p. 84); e Deus é o único sustentáculo da criatura, e esta, se afastando dele, perde forças e é levada à morte (Salmo capítulo cento e dois, versículo 5).

Com relação ao contexto do pecado na descendência de Adão, para Pelágio não há necessidade de “cura” da alma por Deus, pois os descendentes de Adão desfrutam de boa saúde espiritual. Ele discordou do fato de o pecado levar a outros pecados, devido à perda da luz do coração insensato (livro de Romanos, capítulo um, do versículo dezoito ao trinta e dois). Agostinho, em oposição ao pensamento de Pelágio, afirmou tal princípio, alegando que os ímpios que se afastam da luz da justiça tornam-se envoltos em trevas e, por isso, continuam a fazer as obras das trevas. Eles estão mortos e necessitam de alguém que lhes dê a vida. Quanto ao mal, Pelágio sustentou que “mal algum é causa de algum bem”, mas há males que trazem proveito pela admirável misericórdia de Deus. Agostinho considerava Pelágio um homem que distorcia a Palavra de Deus e recomendou que não se discutisse com ele, mas que se orasse por ele¹² (AGOSTINHO, 1998, p. 39).

Pelágio chegou a admitir, contrariando a si mesmo, que havia a necessidade da graça para que o homem pudesse viver sem pecado. Porém, Agostinho percebeu nas afirmações de Pelágio que ele, de fato, atribuía à natureza do homem tal

⁹AGOSTINHO, Santo. *A Graça (I)*. 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 104.

¹⁰Ibid., p. 71.

¹¹Ibid., p. 84.

¹² Ibid., p. 39.

capacidade, negando, portanto, a graça. O próprio Pelágio admitiu não viver sem pecado, mas afirmou que isso era devido à negligência humana, e não por falta de capacidade. Já Santo Agostinho falou que a oração e a súplica a Deus permitem ao homem ter o auxílio da graça e o juntar forças para vencer o pecado em sua caminhada, mas Pelágio não falou da necessidade de oração para evitar o pecado, ele apenas admitiu a misericórdia de Deus somente no perdão dos pecados cometidos e negava a ajuda para se evitar os pecados futuros; é claro que Cristo foi o único que viveu isento de pecado¹³ (AGOSTINHO, 1998, p. 79).

Pelágio afirmou que nem todo pecado é soberba, contudo, a soberba pode ser vista nas más e nas boas obras. De qualquer forma, o pecado é do homem e sua cura depende de Deus. A voz divina inspira temor aos que andam pelo caminho da justiça, impedindo-os de se orgulharem de suas próprias forças, pois a humildade deve acompanhar a verdade, e não a mentira. Ainda que o homem alcance uma justiça tão perfeita, a ponto de não mais poder progredi-la, não se iguala ao Criador; porém, para Pelágio, se o homem vive em pecado, ao morrer, será condenado ou, então, poderá viver sem pecado, o que o levaria à glória depois que morresse. A resposta de Santo Agostinho foi a de que o homem não vive na terra sem pecado, e que, próximo à morte, ele estaria liberto da condenação, por causa da “cobertura” da oração diária, na qual o homem suplica ao Senhor o perdão¹⁴ (AGOSTINHO, 1998, pp. 90-91).

Para os pelagianos os santos do Antigo Testamento não viveram em pecado, mas na justiça, e Agostinho discordou completamente, ressaltando Maria, mãe de Jesus, que, segundo ele, alcançou graça superior para “vencer totalmente o pecado”¹⁵ (AGOSTINHO, 1998, pp. 95-96); e todos os demais santos do Antigo Testamento, caso alguém os questionasse, responderiam com as palavras de João: “Se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós” (1º livro de João, capítulo um, versículo oito). Pelágio, reforçando sua ideia, afirmou que se os santos do Antigo Testamento tivessem cometido pecado, as Escrituras teriam mencionado, o que, para Agostinho, foi um absurdo, mencionando que o fato de as Escrituras os terem chamado de justos não era porque não tinham pecado; eles

¹³ AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 79.

¹⁴Ibid., pp. 90-91.

¹⁵Ibid., pp. 95-96.

não viveram sem pecado, mas conseguiram abster-se de pecados, sob a ajuda da graça divina¹⁶ (AGOSTINHO, 1998, p. 97).

Os pelagianos eram contra a ideia de que o pecado original de Adão foi passado para todos os homens e, como consequência, também a morte. Para ele, o pecado de Adão foi apenas um mau exemplo aos homens. Pelágio também era contra o fato de a salvação ser obtida pondo-se em prática preceitos, e para defesa de tais argumentos era apoiado pelos ricos cristãos de Roma¹⁷ (AGOSTINHO, 1998, p. 128).

Pelágio diminuiu a graça e ainda negou a existência de uma graça sobrenatural que ajudasse o pecador no combate contra o pecado. Para ele, a graça era obtida quando o pecador se empenhava em realizar obras do bem. A graça seria dada aos homens pelos seus próprios méritos, algo que Agostinho refutava veementemente, dizendo que, para conceder graça e salvação, Deus não leva em conta as obras. Para Pelágio, bastava ser bom cristão para alcançar a salvação, mas isso era ensino cínico e estoico e nada tinha a ver com a salvação pela graça. Essa doutrina desvalorizava a redenção de Cristo¹⁸ (AGOSTINHO, 1998, p. 126).

A questão do pecado original continuava, pois Agostinho, por exemplo, não tinha resposta satisfatória para a questão sobre as crianças herdarem o pecado de seus pais. Segundo Agostinho, já que Adão tinha recebido a santidade e a justiça originais não só para ele, mas para toda a humanidade, ao ceder à tentação, pecando, ele também o transmitiu a todos. O homem é incapaz de fazer e até de querer o bem e, portanto, sua salvação depende somente da graça divina de Deus, sem os méritos pessoais (HÄGGLUND, 1981, p. 117).

O debate chegou a um ponto em que a igreja começou a reagir contra as doutrinas pelagianas; uma delas foi no sínodo em Cartago; e após muitos outros concílios, com diversas decisões contra ou a favor das tais doutrinas, finalmente ocorreu a condenação delas em *Orange*, em 529, e a igreja retomou a doutrina agostiniana do pecado original (HÄGGLUND, 1981, p. 121).

¹⁶AGOSTINHO, Santo. *A Graça* (I). 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 97.

¹⁷Ibid., p. 128.

¹⁸Ibid., p. 126.

Depois de algum tempo, a discussão entre Santo Agostinho e Pelágio se reiniciou com a criação do Nominalismo como matéria filosófica no final da Idade Média. A escola do Nominalismo sofreu várias divisões internas e, entre tantas, surgiram duas escolas conhecidas até hoje como o “Caminho Moderno” e a “Moderna Escola Agostiniana”. Tal divisão interna do Nominalismo intensificou o antigo debate ocorrido no período Patrístico entre o pensamento agostiniano e o pelagiano¹⁹ (MORAES, 2014, p. 36). Santo Agostinho, nessa ocasião, escreveu e utilizou uma série de suas obras para refutar os ensinamentos de Pelágio. Suas principais obras antipelagianas foram concluídas antes de sua morte, em 430, com temas que debatem os ensinamentos de Pelágio e, ao mesmo tempo, com respostas às mesmas questões mencionadas. As obras produzidas e usadas por Santo Agostinho para essa refutação são *Do espírito e da terra* (412), *Da natureza e da graça* (415), *Da graça de Cristo e do pecado original* (418), *Da graça e do livre-arbítrio* (427) e *Da predestinação dos santos* (429). Pode-se, também, mencionar a obra *O Enchiridion: da fé, da esperança e do amor* (421) e a obra que se tornou a mais famosa, *A cidade de Deus* (MORAES, 2014, p. 36).

As discussões entre Santo Agostinho e Pelágio se iniciaram no século quinto da Era Cristã e continuaram por muitos séculos; as mesmas questões ainda são propagadas nos dias atuais.

1.1 O MAL SOB O PONTO DE VISTA DE PELÁGIO

Há pouco material encontrado relacionado a Pelágio e à sua posição doutrinária. Boa parte de seus escritos desapareceu ao longo do tempo, mas ainda é possível encontrar partes de suas obras, compiladas por estudiosos ou teólogos contrários à sua posição doutrinária.

Pelágio negou a graça sobrenatural de Deus para a salvação do homem. Segundo ele, bastaria que o cristão se batizasse (deve-se lembrar que, para Igreja Católica, tal procedimento tem um poder salvífico), e o próprio homem, por sua vez,

¹⁹ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 36.

deve decidir, por meio de autoexame da consciência, seguir a vontade de Deus, obedecendo às Escrituras. Sendo assim, ele não necessitaria da capacidade especial de Deus para viver sem pecado, “Mas dizem os pelagianos: Louvamos a Deus, autor de nossa justificação, reconhecendo que ele nos deu a lei, sob cuja visão sabemos como viver” (AGOSTINHO, 1998, p. 31). Pode-se entender, com tudo isso, que, em Adão, a desobediência não atingiu a razão do homem plenamente, pois o homem ainda consegue seguir a vontade de Deus parcialmente, apesar do pecado.

O pensamento dos pelagianos foi uma afronta para aquela época da cristandade, deixando clara a posição doutrinária de Pelágio, identificando-o como um sinergista²⁰, enquanto Santo Agostinho era visto como um monergista²¹.

De acordo com a tradição judaico-cristã, o homem foi dotado por Deus de alma racional e de vontade, e essa vontade quer dizer poder de escolha. A partir do momento que o homem escolheu desobedecer a Deus no Éden, essa comunhão entre a criatura e o Criador é desfeita, quebrada. “A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem vício” (AGOSTINHO, 1998, p. 114). Essa desobediência conspurcou toda a humanidade²² (MORAES, 2014, pp. 38-40).

Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o Criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo Criador, ao qual não cabe culpa. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação. (AGOSTINHO, 1998, p. 114).

Entende-se que, em Pelágio, o homem não foi afetado totalmente pelo pecado de Adão, que ele não está morto em seus pecados e é merecedor da graça de Deus

²⁰ Sinergismo é uma doutrina teológica sobre a salvação. Os defensores dessa doutrina acreditam que o homem não depende só de Deus para a sua salvação, que a própria vontade humana também coopera com o ato.

²¹ O Monergismo afirma que a salvação humana é um ato exclusivo de Deus, não havendo a participação do homem no ato.

²² MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 38-40.

e que, por meio do livre-arbítrio, rejeita ou não a vontade de Deus e pode cooperar com Deus em sua salvação.

No livro, antes mencionado, dirigido à virgem consagrada, Pelágio indica claramente o que sente ao dizer: '**Mereçamos a graça divina e, com auxílio do Espírito Santo, resistamos mais facilmente ao espírito maligno**'. No primeiro livro em defesa do livre-arbítrio, diz Pelágio: "Embora para evitar o pecado, disponhamos do livre-arbítrio tão forte e firme, que foi implantado pelo Criador em toda natureza, somos fortalecidos ainda todos os dias por sua ajuda em sua inestimável bondade". (AGOSTINHO, 1998, p. 242).

Pelágio ensinava e acreditava que a natureza do homem era sadia e se unia em uma sensatez moral. Acreditava também que sua natureza tinha uma capacidade de cumprir toda lei e, com isso, o pecado não podia alcançá-lo. Ele nega a inclinação da natureza humana para o mal, negando sua queda. Para Pelágio, a humanidade possuía a condição de justiça de que necessitava, por isso não precisava de oração, ou mesmo da graça divina, afirmando que o homem vivia sem pecado. A graça seria a própria natureza que tinha e a liberdade, portanto, a graça divina não era necessária, anulando assim o livre-arbítrio.

Em todos os ensinamentos de Pelágio, ele expressava a negação do nascimento do homem sob o pecado original e afirmava que a salvação por meio de Cristo e a graça sobrenatural não tinham fundamento. Só admitia a necessidade da graça no sentido de viver sem pecado. Ele era defensor da natureza humana incorruptível.

O pecado como forma original não é mencionado por Pelágio; ele enfatizava que Deus era misericordioso no perdão dos pecados cometidos pelo homem. Para ele, o pecado, como má ação, não tem substância para mudar a natureza humana.

Quando as acusações contra Pelágio se iniciaram, uma das que mais pesou sobre ele foi a de negar a doutrina do pecado original²³ (MORAES, 2014, pp. 37-38). Quando ele nega tal doutrina, também nega a culpabilidade herdada pelo homem. Pelágio enfatizou que o mal não nasce com os homens e que eles nascem sem culpa; mas, ao entrar em contato com o mundo corrompido pelo pecado, eles se

²³ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 37-38.

contaminam. Pelágio afirmou que a humanidade chega a pecar por causa da direção que toma, seguindo os maus exemplos uns dos outros. Segundo esse pensamento, o pecado, portanto, não pode ser definido como estrutural, pois são os homens quem decidem, pelo livre-arbítrio que possuem, pecar ou não; isso se deve ao modelo planejado do pecado original que permeia a vida social dos homens. Pelágio afirma que o pecado é um mal social, ele é transmitido aos homens pelo mau exemplo.

Além de Pelágio ter recebido duas acusações doutrinárias gravíssimas, teve que defender sua tese sobre a isenção do pecado na vida do cristão. Ele chegou a alegar que quando um cristão é sincero com Deus (isso com base nas Escrituras Sagradas) e segue sua consciência de viver uma vida sem pecado, ele pode viver sem pecado e sem pedir perdão a Deus. Já Santo Agostinho acreditava e insistia na inevitabilidade do pecado.

1.1.1 A origem e a natureza do pelagianismo

Na época em que se iniciou a controvérsia em torno do Pelagianismo, a Igreja no Oriente dava ênfase ao livre-arbítrio, enquanto a Igreja no Ocidente focava a depravação da raça humana e a dependência total da graça de Deus para a salvação (WARFIELD²⁴, 1887, p. 3). Embora houvesse esse enfoque dado por cada região, é importante ressaltar que nenhuma delas menosprezava o aspecto que a outra enfatizava, no entanto, esse cenário era propício para o surgimento de controvérsias e heresias, como já havia ocorrido anteriormente referente à unidade de Deus, à divindade de Cristo, dentre outras. Portanto, era inevitável que surgisse uma controvérsia com relação à Doutrina da Salvação, que foi justamente o que ocorreu no século V, com o surgimento do Pelagianismo.

O monge britânico Pelágio, em sua doutrina, enfatiza o livre-arbítrio de tal forma que acaba por negar tanto a depravação da raça humana quanto a dependência total da graça de Deus para a salvação. Esta abordagem não era apenas uma novidade para os círculos teológicos. Por isso, a controvérsia em torno do

²⁴ Esta obra não possui números de páginas, por isso, para referenciar uma página da publicação, utilizamos como referência a página do arquivo em PDF.

Pelagianismo se tornou uma questão que confrontava os alicerces do próprio Cristianismo, chegando ao ponto de colocar em dúvida a própria necessidade do Cristianismo: se sua função era apontar para o único caminho de salvação, ou se era apenas mostrar um caminho para se obter a felicidade (WARFIELD, 1887, pp. 3-4).

Analisando as ideias propagadas por Pelágio, pode-se dizer que elas eram originárias no legalismo, mas, ao serem concebidas, acabam tomando a forma de um tipo de deísmo. Esta doutrina ensinava que, na relação com seu Criador, o homem havia sido dotado por Deus de capacidade (*possibilitas*) ou habilidade (*posse*) para a ação (ou seja, para fazer boas obras que lhe rendessem a salvação), e cabia ao homem fazê-lo (WARFIELD, 1887, p. 4). Chega-se, assim, ao cerne do Pelagianismo, que é a crença na capacidade plena do ser humano para obter não apenas sua salvação, mas também alcançar a perfeição demandada por Deus. Todos os demais pontos defendidos por Pelágio se baseiam neste princípio e são derivados dele (WARFIELD, p. 5).

Ele defendia que o homem possuía a capacidade de não pecar. Segundo Pelágio (WARFIELD, 1887, p. 5, tradução nossa), “o homem é capaz de não ter pecados e de cumprir os mandamentos de Deus”.²⁵ A paixão com a qual defendia este princípio era tamanha que uma citação de Agostinho fez com que se iniciasse a tão conhecida controvérsia. Agostinho havia dito, em tom de oração: “Concede o que ordenas e ordena o que desejas”.²⁶ (WARFIELD, 1887, p. 5).

Agostinho reconhece que esse princípio é a base de toda a doutrina pelagiana e traz, ainda, outras ideias defendidas por Pelágio: ele acreditava que outros santos, antes de Cristo, já haviam vivido suas vidas sem nenhum pecado; que os seres humanos chegavam ao mundo sem nenhum pecado ou fragilidade moral como consequência do pecado de outras pessoas; ele negava, portanto, o pecado original; negava a necessidade do homem de ajuda sobrenatural para ser justo; ele também negava a graça divina no sentido de essa ser uma ajuda interior à fraqueza humana (WARFIELD, 1887, p. 6). E foi justamente sobre esse último ponto que a controvérsia mais se intensificou.

²⁵ Warfield cita como fonte a carta *On nature and grace*, 46.

²⁶ Warfield cita como fonte a carta *On the gift of perseverance*, 53.

É importante destacar que Pelágio falava constantemente sobre a graça de Deus, não a negava, mas é importante ressaltar que ele, na verdade, se referia à imputação do livre-arbítrio ao homem. Além disso, ele considerava a graça como a habilidade de poder pregar e ensinar o Evangelho e, acima de tudo, o perdão dos pecados passados em Cristo e o exemplo de vida de Cristo (que deveria ser imitado pelos homens) (WARFIELD, 1887, p. 6). Ele negava a graça manifestada além desse aspecto externo e considerava que ela apenas tornava mais fácil o homem não pecar e ser perfeito, o que ele tinha capacidade para fazer. “Nada que seja bom ou mau, pelo qual sejamos louváveis ou culpáveis, nasce conosco - é feito por nós; porque nascemos com capacidade para um ou outro, mas não somos providos com nenhum”. (WARFIELD, 1887, p. 6).²⁷

Pelágio considerava que o pecado era um mau exemplo dado por Adão e era cometido pelo homem por causa da imitação do hábito que não agradava a Deus. Pelágio escreve para Demétrio: “Nada torna fazer o bem tão árduo como o longo costume dos pecados que começa desde a infância e gradualmente nos leva cada vez mais sob seu poder até que parece ter em algum grau a força da natureza”. (WARFIELD, 1887, p. 7).

No entendimento de Pelágio, Cristo veio para prover aos homens o perdão dos pecados, para exortá-los a imitar seu exemplo e para prover o exemplo a ser imitado (WARFIELD, 1887, p. 7). Para ele, não havia o conceito de justiça, a não ser a ideia de uma série desconecta de atos de justiça, assim como não havia o conceito de pecado, a não ser uma série desconecta de atos pecaminosos. Dessa forma, o arbítrio fica isolado dos atos que decorrem dele, assim como cada ato é considerado isoladamente um do outro (WARFIELD, 1887, p. 8). Ele entendia que, após cada ato, bom ou mau, o arbítrio continuava inalterado, como era antes. Warfield (1987) afirma que, dessa forma, não havia a noção de caráter, o arbítrio era tudo o que importava. Segundo este autor, aí está o erro essencial da doutrina do livre-arbítrio, como a de Pelágio: “[...] ao manter o homem em perpétuo equilíbrio entre o bem e o mal, eles não permitiam que houvesse um crescimento de caráter, e o homem não ganhava nenhuma vantagem em sua sucessiva escolha pelo bem”. (WARFIELD, 1887, p. 8).

²⁷ Warfield cita como fonte a carta *On original sin*, 14.

Com isso, chega-se a cinco princípios do Pelagianismo (WARFIELD, p. 9), que Agostinho cita e refuta em sua carta *Against two Letters of the Pelagians* (WARFIELD, 2018, n.p.):

- Cada ser humano nascia em perfeita pureza, sem pecado (em oposição à doutrina do pecado original);
- Tanto o casamento quanto o desejo sexual eram puros (em oposição à doutrina da transmissão do pecado);
- A capacidade da Lei, junta ou separadamente do Evangelho, de levar o homem à vida eterna (em oposição à necessidade da graça divina);
- A integridade do livre-arbítrio e sua capacidade de escolher fazer o bem (em oposição à dependência na ajuda divina);
- A vida perfeita e sem pecados dos santos (em oposição à doutrina do pecado universal).

Havia outros pontos de conflito entre Agostinho e os pelagianos, mas eram considerados mais marginais em relação a estes pontos centrais. Warfield (1887, pp. 9-10) cita mais três destas questões controversas defendidas pelos pelagianos:

- A origem das almas: eles argumentavam que, ao admitir-se que cada alma é diretamente criada por Deus para cada nascimento, não se pode afirmar que elas venham ao mundo contaminadas pelo pecado e em condenação (em seu entendimento). Por isso, eles defendiam firmemente esta teoria para explicar a origem das almas.
- A necessidade do batismo infantil: como a Igreja batizava crianças em todas as localidades, eles não recusavam o batismo infantil, mas eles defendiam que as crianças não eram batizadas para o perdão de pecados, mas para obter um “estado mais elevado de salvação”.
- A mortalidade original de Adão: embora seja óbvio que todos os seres humanos morrem, eles não admitiam que a morte tenha sido consequência do pecado de Adão, pois assim teriam que admitir o pecado original (ou seja, que o pecado de Adão teria afetado todas as criaturas humanas). Portanto, eles defendiam que a morte é da

natureza humana desde a origem, e que Adão teria morrido mesmo se não tivesse pecado.

1.2 O MAL SOB O PONTO DE VISTA DE AGOSTINHO

A princípio, Santo Agostinho não tinha uma ideia clara sobre o mal. Ele se esforçava em compreender o que diziam a respeito da livre determinação da vontade como a causadora do mal que o homem pratica e o juízo de Deus como o motivo de o homem sofrer tal mal. Agostinho assegurava que, se um homem decidia querer ou não algo, era ele, e não outra pessoa, que tomava essa decisão; e de tal forma via nisso a causa do pecado do homem.

Santo Agostinho se questionava sobre como explicar ser ele criatura de um Deus cheio de amor e, mesmo assim, ter a vontade tendenciosa de escolher o mal e não o bem. Sendo que foi Deus quem o criou, o qual não é somente bondoso, mas é a própria bondade. Caso tenha sido o diabo que fez o homem escolher o mal, tal qual na sua origem, e se ele se tornou diabo por sua própria vontade, pois ele era um anjo bom, criado por Deus, de onde teria vindo sua má vontade, que o tornou o que ele é? Agostinho procurava saber outras verdades, como a que constatou que o incorruptível é melhor que o corruptível, pois se Deus não fosse incorruptível, ele refletiu que o homem poderia pensar e atingir algo mais perfeito do que Deus. Dessa forma, Agostinho compreendeu que deveria ter buscado a Deus de imediato e, então, procuraria ver de onde vem o mal, que, de modo nenhum, pode afetar Deus e sua substância (AGOSTINHO, 1997, p. 109).

Deus não pode ser afetado de forma alguma pela corrupção, porque ele é o próprio Deus; ele é o próprio bem, e seu poder e sua vontade são ele mesmo. Santo Agostinho procurava saber sobre o mal, porém não percebia que havia o mal em sua própria busca. Na natureza e em toda a criação, bem como em tudo o que é visível, como o firmamento celeste e até mesmo os anjos e os seres espirituais, que, para Agostinho são como substâncias corpóreas; e ele fazia de tais criaturas uma única massa, em que se diferenciam vários gêneros de corpo; os que são corpos e os espirituais, e sua imaginação os tornava corpóreos (AGOSTINHO, 1997, p. 110). Ele compreendia que Deus é superior a todas as substâncias. Em meio a tudo o que via,

Agostinho se questionava sobre a origem do mal, se ele de fato existe; e, se não existe, por que o homem deve temê-lo. Ele, então, concluiu que o mal que o homem teme existe ou o próprio fato de temê-lo é um mal.

No entanto Agostinho ainda se questionava de onde vem o mal, sendo que Deus é bom e fez boas todas as criaturas. Ele é o supremo bem, e suas criaturas são bens menores, portanto, todos são bons, tanto o Criador como suas criaturas.

Santo Agostinho viu claramente que as coisas corruptíveis são boas, afinal, se fossem absolutamente boas não seriam corruptíveis, e se não fossem boas não haveria nada para ser corrompido. A corrupção, verdadeiramente, é um mal, mas não seria prejudicial se não diminuísse um bem real, portanto, Agostinho constatou que tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição do bem, mas, privadas de todo o bem, deixariam de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis; logo, enquanto elas existem, são boas (AGOSTINHO, 1997, p. 117).

Agostinho percebeu que todas as coisas que existem são boas e que o mal, cuja origem ele procurava, de fato não é uma substância, pois, caso fosse, seria um bem. Desse modo, ele viu que Deus criou boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ele. Algumas de suas criaturas são consideradas más por não estarem em harmonia umas com as outras, mas, mesmo elas, são boas, enquanto se ajustam com outras partes. E todas as partes que não concordam entre si se harmonizam com a terra, que é provida de um céu com nuvens e ventos, conforme as necessidades.

Em seus pensamentos, Santo Agostinho refletiu que a justiça divina desagrade os homens maus, que são semelhantes aos elementos inferiores da criação; já os justos são mais parecidos com os elementos superiores da criação. Ele compreendeu que a iniquidade não é uma substância existente por si só, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se de Deus, se volta para as criaturas inferiores; e, esvaziando-se por dentro, se espalha (AGOSTINHO, 1997, p. 118).

O mal é o assunto básico do tema Livre-Arbítrio, em Agostinho. Ele, o mal, é propriamente efetivado por meio do livre-arbítrio do homem, e não pela vontade de

Deus; portanto, Agostinho conclui que, no universo, o qual foi feito por Deus, não há lugar para o mal. “O mal não deve ter lugar em um universo proveniente de Deus e feito para a música das ideias”²⁸ (D’ARCY, 1957, p. 190, tradução nossa).

Para Agostinho, o mal é herdado pelo homem por meio do pecado de Adão, e tal culpa atingiu toda a humanidade²⁹ (MORAES, 2014, pp. 38-39).

A partir deste estado, depois de ter pecado, o homem [Adão] foi banido, e através de seu pecado, ele submeteu seus descendentes ao castigo do pecado e perdição, pois estes foram radicalmente corrompidos a partir do seu pecado. Como consequência disso, todos os descendentes dele e de sua esposa (que o levou a pecar e que foi condenada junto com ele ao mesmo tempo) – todos aqueles que nasceram através da luxúria carnal, os quais são visitados pela mesma pena como que por desobediência – tudo isso entrou na herança do pecado original. Através deste envolvimento a que foram levados, através de diversos erros e sofrimentos (junto com os anjos rebeldes, os seus corruptores e acompanhantes), neste estágio final de punição sem fim. “Assim por um homem, o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, e assim a morte veio sobre todos os homens, pois todos pecaram”. Por “mundo” nessa passagem o apóstolo, é claro, refere-se à raça humana inteira. (MORAES, 2014, pp. 38-39).

Desde sua conversão, Agostinho defendia a graça e o poder irresistível de Deus na salvação dos homens, marcando, assim, sua experiência na conversão. Desde então, ele se firmou nessa doutrina, defendendo-a com plena segurança. Ele eleva Deus, dizendo que o homem não pode resistir-lhe e que deve ter um coração agradecido a Deus. Ele relata, no livro *Confissões*, como ocorreu esse fato em sua vida (MORAES, 2014, p. 40).

Em sua certeza doutrinária, Agostinho, ao contrário de Pelágio, afirma que o pecado original do homem é herdado biologicamente por meio da ação jurídica da culpa cometida pela transgressão de Adão, em função do erro, da mancha do pecado³⁰. E o mal é herdado pelo erro de um único homem, e essa culpa foi

²⁸ D’ARCY, M. C. et al. *Saint Augustine: His age, life, and thought*. New York: Meridin Books, 1957, p. 190.

²⁹ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 38-39.

³⁰ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 38-42.

transportada para toda a raça humana. Portanto, para Agostinho, o mal é genético, é transmitido a todos os homens pela transgressão de Adão.

Agostinho declara que Deus criou o homem reto, mas, pela sua própria vontade, o homem foi depravado e condenado, gerando seres desordenados e condenados. Todos os homens, pela natureza germinal, são pecadores destinados à morte e condenação eterna e, só pela graça de Deus, poderão se livrar³¹ ((MORAES, 2014, p. 41).

A doutrina da reconciliação de Agostinho declara que a reconciliação do homem com Deus acontece no novo Adão, que é Cristo. Conforme a soberania e a graça, a salvação é um ato da determinação, do ato da predestinação de Deus, antes mesmo da fundação do mundo. O homem é um ser que só responde de forma positiva ao chamado de Deus, não tendo vontade própria, pois foi contagiado pelo mal em sua essência, e só Deus pode determinar sua salvação. Agostinho define a situação do homem afetado por esse pecado:

Todavia, se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está neste estado, ele não é bom possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar, seja porque, embora o vendo, não tem a força de alçar a esse estado melhor; no qual sabe que teria o dever de se pôr. Assim sendo, quem duvidaria que haja aí uma penalidade? (MORAES, 2014, p. 42)

Percebe-se, nos argumentos, que o homem é um ser sem vontade espiritual, e que o pecado em Adão o levou à morte espiritual, tornando-o incapaz de obedecer a Deus. É uma tendência antropológica, como nos mostra uma das cartas de Paulo, em Efésios (2.1,5): “Ele vos deu vida, estando vós mortos em vossos delitos e pecados [...] e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, - pela graça sois salvos”. Com base nesse texto, Agostinho constrói toda sua argumentação soteriológica e antipelagiana em duas bases: em primeiro lugar, após a desobediência do homem no Éden, toda a humanidade foi atingida pelo pecado; em segundo lugar, que Deus é absolutamente soberano em todas as coisas.

Assim, toda a raça humana merece castigo. E se todos recebemos punição, a punição não seria injusta. Por isso os que são libertados pela graça não se denominam vasos de seus méritos, mas vasos de

³¹ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Volume II*. Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2000.

misericórdia (Rm 9.23). De quem procede a misericórdia? Não é daquele que enviou Cristo Jesus a esse mundo para salvar os pecadores, os quais ele conheceu, predestinou, chamou, justificou e glorificou? (Rm 8.29-30). Portanto, quem é a tal ponto insensato que não renda graças inefáveis à misericórdia daquele que libertou os que quis e cuja justiça não se haveria de inculpar mesmo que condenasse todos os seres humanos? (MORAES, 2014, p. 42).

Diante da controvérsia entre Agostinho e Pelágio, essa é a principal diferença entre eles: trata-se da análise do mal em si. Para Agostinho, o mal está dividido em três níveis: metafísico-ontológico, moral e físico. O metafísico está ligado aos graus inferiores do ser em relação a Deus, e isso depende do ser criado e dos vários níveis dessa limitação.

Mas mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece “defeito” (e, portanto, poderia parecer mal), na realidade, na ótica do universo, visto em seu conjunto, desaparece. As coisas, as mais íntimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico.³² (MORAES, 2014, p. 34).

Para Agostinho, o mal moral é o pecado, por isso, há uma concordância entre os dois pensadores³³. O mal como pecado depende da má vontade humana, e ela causa deficiência. O homem peca à medida que faz escolhas incorretas. Esse pecado é a fonte do mal moral, que abusa da liberdade que tem, uma vez que o homem escolhe fazer o mal por meio do livre-arbítrio. Os dois pensamentos, que são aceitos por Agostinho e Pelágio, entre o mal e o livre-arbítrio, são separados pela transmissão e os efeitos do pecado.

O mal, para Agostinho, é genético, ele é transmitido a todos os homens pela transgressão de Adão, já para Pelágio, o mal é estrutural, isso quer dizer que o mal é social e transmitido aos homens pelo mau exemplo.

A controvérsia da Doutrina da Graça e da Predestinação de Agostinho perdurou na área teológica durante toda a Idade Média, até o período após a Reforma³⁴ (HÄGGLUND, 1981, p. 119).

³² AGOSTINHO. Santo. *O Livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, p. 16.

³³ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 39.

³⁴ HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 2ª Edição. Porto Alegre: Concórdia, 1981, p. 119.

1.2.1 A condenação dos argumentos de Pelágio

Pelágio foi condenado pelas autoridades de sua época por causa de suas doutrinas e de seus escritos, que desapareceram, e não foram encontrados; exceto alguns textos apócrifos que pesquisadores atribuem a sua autoria.

Pelágio, em seus pensamentos expressos, escreveu dois livros de suma importância: *Da Natureza* e *Do Livre-Arbítrio*, que podem ser identificados como base de seus pensamentos doutrinários. Por causa de suas ideias, ele foi acusado e condenado várias vezes devido aos seus escritos. As acusações feitas pelos opositores, que mais incidiram contra Pelágio, se resumiram em três questões básicas:

- A negação do pecado original;
- A negação da graça de Deus como essencial para a salvação do homem;
- A pregação sobre a impecabilidade operada pelo livre-arbítrio sem a graça de Deus³⁵ (MORAES, 2014, pp. 35-37).

Os argumentos pelagianos não foram disseminados apenas pelo próprio Pelágio, mas também pelos seus seguidores.

Celestius foi um dos seguidores de Pelágio, o qual foi excomungado por causa de seus ensinamentos pelagianos. Ele foi acusado de ensinar que o batismo infantil não objetivava a purificação do pecado; que o pecado de Adão só trouxe prejuízo apenas para ele, e não para a raça humana, e, quando uma criança nasce, ela está no estado de Adão, antes do seu erro; que a humanidade não morre por causa de Adão e de seu erro, e nem ressuscitará na ressurreição de Cristo. Outro ponto defendido por ele é que o homem pode viver sem pecar e manter o comando divino se assim desejar. Observando tais pontos, o Sínodo de Cartago excomungou Celestius.

Em um período próximo à excomunicação de Celestius, um Sínodo palestino acusou alguns dos escritos de Pelágio. O Sínodo requereu que ele abdicasse seu

³⁵ MORAES, Gerson Leite de. *Entre a Bíblia e a espada*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014, p. 35-37.

ensino de que o homem poderia ficar sem pecar e sem a ajuda da graça divina. Pelágio, então, negou tais ensinamentos e, ainda, condenou seu próprio seguidor, Celestius, dizendo: “Mas as coisas que declarei não serem minhas, eu, de acordo com a opinião da santa igreja, reprovando, declarando ser anátema todo aquele que se opuser”³⁶ (SPROUL, 2001, p. 40). Dessa forma, o Sínodo retirou a acusação, porém Pelágio foi chamado de mentiroso e covarde, por ter se oposto ao seu próprio seguidor.

A igreja norte-africana não se agradou da retirada de acusação feita pelo Sínodo palestino, de forma que dois Sínodos norte-africanos ocorreram no ano de 416, ambos condenando os argumentos pelagianos. Foram enviadas cartas pelo Sínodo e por bispos norte-africanos, incluindo Agostinho, com os procedimentos, para o então atual papa, Inocêncio, o qual mostrou satisfação em ser consultado e informado, de forma que concordou com a sentença de Pelágio e Celestius, e ainda declarou: “Declaremos, em virtude da nossa autoridade Apostólica, que Pelágio e Celestius estão excluídos da comunhão da igreja que se libertem das armadilhas de Satanás”³⁷ (SPROUL, 2001, p. 41).

No ano de 417, o Papa Inocêncio faleceu e foi sucedido por Zózimo, ao qual Celestius foi ao encontro para se submeter a favor do pelagianismo. No mesmo período, Pelágio enviou uma confissão de fé ao bispado de Roma, em favor de sua defesa. O papa, conseqüentemente, favoreceu Pelágio e, em uma sessão formal, pôs-se a favor do monge e, ainda, após um curto período de tempo, se pronunciou aos norte-africanos: “Quão profundamente cada um de nós foi movido! Dificilmente alguém presente poderia reter as lágrimas ao pensamento dessas pessoas de fé genuína terem sido difamadas”³⁸ (SPROUL, 2001, p. 41).

A igreja norte-africana não se deu por satisfeita com o julgamento do papa Zózimo, de forma que convocou um concílio geral, no ano de 418, em Cartago e, nesse evento, lançou vários cânones contra o pelagianismo, incluindo os seguintes pontos:

³⁶ SPROUL, R. C. *Sola Gratia, a controvérsia sobre o livre-arbítrio*. 1ª Edição. Editora Cultura Cristã, 2001, p. 40.

³⁷ Ibid., p. 41.

³⁸ Id. Ibid.

Todo aquele que diz que Adão foi criado mortal e teria, mesmo sem pecado, morrido por necessidade natural, seja anátema.

Todo aquele que rejeita o batismo ou nega o pecado original nas crianças de maneira que a fórmula batismal, 'para a remissão de pecados', seja considerada não num sentido restrito, mas num sentido vago, seja anátema.

Todo aquele que diz que no reino do céu, ou em outra parte, há um lugar intermediário onde as crianças mortas sem o batismo vivem felizes, enquanto sem o batismo elas não podem entrar no reino do céu, isto é, na vida eterna, seja anátema.³⁹ (SPROUL, 2001, p. 42).

O concílio ainda lançou mais cânones condenando outras doutrinas pelagianas:

Que o pecado original [não é] herdado de Adão; que a graça não ajuda com relação aos pecados futuros; que a graça consiste em apenas em doutrinas e mandamentos; que a graça apenas faz com que seja mais fácil fazer o bem; [e] que os santos expressam a quinta súplica da oração do Senhor não por si mesmos, ou apenas por humildade.⁴⁰ (SPROUL, 2001, p. 42).

Devido a tais acontecimentos, o papa Zózimo se retratou pela sua decisão anterior e requereu que todos os bispos estivessem de acordo com tais cânones do conselho. No entanto, de todos os bispos, dezoito rejeitaram tal decisão. Um dos que recusou foi o bispo Juliano de *Eclanum*, reconhecido pelos historiadores como homem capaz e forte defensor da teologia pelagiana.

O papa Zózimo foi sucedido por Bonifácio, o qual era adepto de Agostinho. O então atual papa dissuadiu Agostinho a refutar Juliano, que o havia afrontado com cartas e críticas fortes às suas doutrinas.

Após um período, dos dezoito bispos que haviam recusado a epístola do papa Zózimo, dezessete se retrataram, restando apenas Juliano, que, mais tarde, foi despojado de seu cargo e se refugiou em Constantinopla, junto com Celestius.

³⁹ Ibid., p. 42.

⁴⁰ Id. Ibid.

Houve, por fim, um terceiro conselho ecumênico em Éfeso, no ano de 431 d.C., e Agostinho, no tal período, já havia falecido. O conselho condenou oficialmente o pelagianismo⁴¹ (SPROUL, 2001, p. 42).

⁴¹ Id. Ibid.

2 A SISTEMATIZAÇÃO INICIAL DA DOUTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO

Agostinho tornou-se o grande defensor da verdade cristã diante da controvérsia que teve com Pelágio sobre a graça e o livre-arbítrio. Sua teologia mostra o entendimento que ele tinha da graça de Deus e da total dependência do homem desta graça para alcançar e produzir qualquer boa obra. Ele concebeu sua teologia com base nesse princípio, que pode ser percebido ao longo de toda sua vasta obra (WARFIELD, 1887, p. 17-18). Percebe-se como ele trabalha com a proveniência da graça em vários de seus sermões, por exemplo: “Zaqueu foi visto e viu; mas a menos que ele tivesse sido visto, ele não poderia ver” (WARFIELD, 1887, pp. 20-21).

A Igreja do Oriente, de forma geral, acreditava que o homem tem toda a liberdade e também capacidade para fazer o bem; já a do Ocidente enfatizava o Pecado Original. Pelágio já havia participado anteriormente de ocasiões em que tratou da liberdade, e houve aprovação dessa concepção por parte de alguns, mas houve também reprovação por parte de outros; o bispo de *Eclanun*, um dos tais, chamou Agostinho para tratar dos argumentos de Pelágio, da controvérsia (por isso assim intitulada). O tal contexto, inclusive, foi agregador e decisivo no aperfeiçoamento da mesma doutrina de Agostinho⁴² (PIVA, 2009, p. 25).

Agostinho já havia elaborado sua visão sobre a justificação no mesmo período em que houve a controvérsia, pois não estava satisfeito com o sistema teológico Maniqueísta, e esse contexto o habilitou fortemente para tratar com Pelágio, como também para enfatizar com firmeza a inabilidade do homem de alcançar a justificação e sua necessidade da graça divina, o que antes ele não o fazia com plena certeza⁴³ (PIVA, 2009, p. 26).

⁴² PIVA, Daniel. *Convergências e divergências conceituais sobre o Livre-arbítrio em Santo Agostinho e Calvino*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2009, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

2.1 A TEOLOGIA DA GRAÇA – COMO AGOSTINHO ENTENDIA A RELAÇÃO ENTRE GRAÇA E LIVRE-ARBÍTRIO

Agostinho viu a necessidade de expor seu entendimento sobre o presente tema com o intuito de negar o conceito dos neopelagianos, que diziam que, ao aceitar a graça de Deus, o homem é privado da liberdade ou, ao negá-la, o homem afirma sua autonomia e a recebe por seus próprios méritos⁴⁴.

[...] contra aqueles que advogam e defendem a liberdade do homem a ponto de se atreverem a negar e omitir a graça de Deus, com a qual ele nos chama e somos libertados de nossos deméritos e pelo qual podemos alcançar a vida eterna. Mas como há também alguns que, ao defender a graça de Deus, negam a liberdade ou que, ao defender a graça julgam estar negando a liberdade, [...] (AGOSTINHO, 1999, p. 7)

Santo Agostinho afirmou que a liberdade do homem é um dom de Deus⁴⁵. Se o homem não possuísse tal dom, ele não poderia receber, pelos seus atos, tanto recompensa como punição⁴⁶; de tal forma, então, o homem responde por seus pecados, conforme a afirmação do apóstolo Tiago, citado por Agostinho:

Ninguém ao ser tentado, deve dizer: É Deus quem me está tentando, pois Deus não pode ser tentado pelo mal e a ninguém tenta. Antes, cada qual é tentado pela própria concupiscência, que o arrasta e o seduz. Em seguida, a concupiscência, dá à luz o pecado, e o pecado, atingindo a maturidade, gera a morte.⁴⁷

Warfield (1887, p. 94-95) concordava com Santo Agostinho ao afirmar que ele defende que Deus é o bem absoluto e que o homem não pode fazer nada de bom fora de Deus; ele defende a condição da humanidade de acordo com o pecado de Adão, de acordo com o pecado original, em que nenhum descendente de Adão é livre, e ninguém pode se tornar livre a não ser pela regeneração em Cristo. Deus havia criado o homem bom e lhe deu várias faculdades, incluindo o livre-arbítrio. No entanto Adão

⁴⁴ AGOSTINHO, Santo. *A graça* (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: *Paulus*, 1999, p. 7.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 25.

usou essa livre escolha para pecar e levou com ele toda a humanidade ao estado de pecado. Além disso, Adão transmitiu a todos os seres humanos a dupla morte: a morte espiritual (separação de Deus) e a morte física. Com isso, todos os seres humanos se tornaram participantes na culpa e na condenação de Adão.

O homem é responsável por seus atos, tanto o que conhece a Lei como o que não a conhece, e ambos são culpados diante de Deus. Segundo Agostinho, Deus outorgou o livre-arbítrio ao homem para que ele pudesse agir segundo o bem, mas o pecado debilitou o livre-arbítrio, e o homem passou a necessitar de alguém que o libertasse para que ele pudesse querer e fazer o bem. O homem, por si só, não pode libertar-se e, por isso, há a necessidade de um libertador, que é Jesus Cristo⁴⁸. Agostinho argumentou que a graça não exclui a liberdade do homem, mas coopera e liberta a vontade dele para que, livre do pecado, ele queira fazer o bem⁴⁹.

Os pelagianos, contudo, negavam a posição agostiniana. Eles acreditavam e defendiam que a vontade humana é completamente capaz de fazer o bem sem o auxílio da graça⁵⁰. Eles tomavam essa posição porque, de acordo com o pensamento deles, o pecado não afetou o homem completamente; não atingiu a vontade humana; Agostinho refutou tal crença, afirmando que “[...] a vitória obtida sobre o pecado é também dom de Deus, o qual, neste combate, vem em auxílio da liberdade”.⁵¹ De acordo com Agostinho, se Deus não interviesse em favor do homem com sua graça, ele não conseguiria querer o bem por causa da debilidade de sua vontade, ocasionada pelo pecado. Ele dá grande ênfase à graça de Deus em Jesus Cristo, transmitida para o homem pelo Espírito Santo, e considera que a graça é o centro de todo o sistema que confronta o pelagianismo (WARFIELD, 1887, p. 94).

Santo Agostinho seguiu defendendo que a graça trabalha em favor do homem, atuando em sua vontade. Os pelagianos reconheciam a graça, mas afirmavam que ela é concedida ao homem de acordo com seus méritos, afirmando que “[...] Deus nos concede sua graça considerando nossos méritos”.⁵² Agostinho respondeu afirmando

⁴⁸ AGOSTINHO, Santo. *A graça* (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 28.

⁴⁹ Ibid., p.30

⁵⁰ Id. Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 33.

⁵² Ibid., p. 34.

que a própria conversão é constituída por um ato da graça, não segundo méritos. Ele utilizou a lógica para expor que, caso a graça fosse concedida segundo méritos, não seria gratuita, mas sim uma dívida⁵³.

Segundo Agostinho, a graça abrange duas funções: justifica o pecador e auxilia o justo a não tropeçar⁵⁴. Os pelagianos não concordavam com essa postura agostiniana, pois consideravam a salvação e todos os outros atributos do cristianismo advindos da própria vontade humana⁵⁵. No entanto Agostinho declara o seguinte: “Portanto, se os méritos são dons de Deus, ele não coroa os méritos como teus, mas como dons que são dele”.⁵⁶; ou seja, se é uma aquisição da vontade humana, não é graça, mas dívida; portanto, Agostinho afirmou que tanto a fé, que leva o homem a Deus, como a força para ele executar o bem têm origem em Deus e não no próprio homem⁵⁷.

Agostinho combateu aqueles que, utilizando a fé e a graça, justificam suas más ações, deixando claro que utilizaram a graça para pecar. Agostinho lembra-os que a graça não anula as obras. De acordo com ele, Deus mesmo preparou as obras para que os eleitos a realizassem: “Por isso, acrescentou em seguida: Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos” (Ef 2.8-10)⁵⁸. A lógica agostiniana utilizada nessa resposta é a seguinte: Deus deu sua graça ao homem para que ele realize boas obras, e não para que o homem realize boas obras para, dessa forma, merecer a graça. É Deus quem leva o homem a agir segundo o bem e, nesse sentido, não há mérito algum para ele. Diante da afirmação anterior, Agostinho conclui que a graça não anula o livre-arbítrio, ela auxilia o livre-arbítrio a desejar e a fazer o bem⁵⁹.

Os pelagianos, na tentativa de ainda afirmar os méritos humanos, declaram que a Lei fortalece o homem contra o pecado; mas Santo Agostinho utiliza o texto paulino para afirmar o oposto, mostrando que a Lei mata, mas o Espírito é que comunica a

⁵³ Ibid., p. 35.

⁵⁴ Ibid., p. 37.

⁵⁵ Ibid., p. 38.

⁵⁶ Ibid., p. 39.

⁵⁷ AGOSTINHO, Santo. *A graça* (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 40.

⁵⁸ Ibid., p. 43.

⁵⁹ Ibid., p. 45.

vida⁶⁰. Pela Lei, ninguém pode ser justificado, mas acusado. No entanto, pelo Espírito, o homem é auxiliado a amar e a obedecer à Lei que ele quebra e desobedece. Os que tentam cumprir a Lei pelas próprias forças, sem o auxílio da graça, não devem ser vistos como filhos de Deus, pois não reconhecem a necessidade do auxílio da graça. Dessa forma, Agostinho esclarece: “A graça, pelo contrário, auxilia o cumpridor da Lei; sem ela, o que está sob a Lei é apenas ouvinte da Lei”.⁶¹ Os pelagianos ainda negam tal posição, definindo a graça como a Lei, e a própria natureza do homem como plenamente apta para justificar o homem e garantir sua salvação. Agostinho defende, então, que somente o sangue de Jesus pode justificar o homem para a salvação, mas tanto a Lei como a natureza humana não podem fazer algo semelhante⁶².

Essa negação da necessidade do auxílio da graça, feita pelos pelagianos, mostra que a própria graça, segundo Agostinho, ajuda o homem a cumprir a Lei, liberta sua natureza escravizada pelo pecado e o ajuda a vencer o pecado⁶³. É dessa forma que ele diz: “A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má”.⁶⁴ Os pelagianos, contudo, ainda dizem que se a humanidade necessita da graça para cumprir a Lei é porque Deus atribuiu ao homem uma tarefa impossível para ele; mas a posição agostiniana irá lembrar os pelagianos que o motivo de Deus ordenar algumas coisas que o homem não pode cumprir é para levá-lo a reconhecer sua necessidade de recorrer a ele, para que ele restaure sua vontade de querer o que é bom e o que pode, pela graça, realizar⁶⁵.

Segundo Agostinho, a vontade é fraca para cumprir a Lei ou mesmo para querer o bem. Deus é quem age no querer do homem e o ajuda a agir segundo o bem⁶⁶. Até mesmo o amor para com Deus e para com o próximo tem origem no próprio Deus⁶⁷. Ele defende tal postura citando o apóstolo João: “Nós, porém, amamos, porque ele primeiro nos amou” (1 João 4.19). O homem ama a Deus porque ele o amou primeiro,

⁶⁰ Ibid., p. 47.

⁶¹ Ibid., p. 49.

⁶² Ibid., p. 50.

⁶³ AGOSTINHO, Santo. *A graça* (II). Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 51.

⁶⁴ Ibid., p. 56.

⁶⁵ Ibid., pp. 56-57.

⁶⁶ Ibid., p. 59.

⁶⁷ Ibid., p. 63.

por isso, a graça o auxilia a amar a Lei, mas, sem a graça, a Lei o condenaria⁶⁸. Os pelagianos acreditam que o amor procede da vontade de cada indivíduo.

Agostinho, então, conclui a obra, declarando que Deus age não somente na criação, mas também governa a vontade do homem segundo seu propósito. A graça não anula a vontade do homem, mas a ajuda, como atestam as Escrituras Sagradas⁶⁹. Tais ações de Deus nos corações humanos são sempre justas e boas, de tal forma que Agostinho se expressa:

[...] que Deus atua nos corações humanos para dispor de suas vontades conforme ele quiser, seja em favor dos bons com sua misericórdia, seja com relação aos maus de acordo com seus merecimentos, sempre conforme seus desígnios, uma vez evidentes, outras, ocultas, mas sempre justos.⁷⁰

Deus atua nos corações, na vontade e no agir, segundo sua vontade, que é sempre justa. Portanto, não há contradições no pensamento agostiniano, pois segundo ele, Deus liberta o homem por sua graça, para que ele, liberto do pecado, possa agir utilizando seu livre-arbítrio, agora reestabelecido pela graça, com vistas ao bem.

Analisando os escritos de Agostinho, Warfield (1887, p. 95) afirma que o teólogo não demonstra certeza em como os seres humanos são feitos participantes no pecado original de Adão, pois ele usa argumentos um pouco diferentes em textos diferentes. Mesmo assim, ele não nega, mas reforça o fato da propagação do pecado e de que toda a humanidade foi feita pecadora em Adão.

Com isso, é inegável que o arbítrio tenha sido afetado pelo pecado de Adão. No entanto é importante enfatizar que Agostinho diferencia arbítrio como uma faculdade humana de arbítrio em um sentido mais amplo. Como faculdade humana, ele vê o arbítrio indiferente às questões da queda, pois ele é guiado por “qualquer brisa que sopra do coração humano” (esta brisa seria o arbítrio no sentido mais amplo). Ele entende que não foi a faculdade do arbítrio, mas o ser humano que usa

⁶⁸ Ibid., p. 63.

⁶⁹ Ibid., p. 67.

⁷⁰ Ibid., p. 72.

esta faculdade que foi corrompido pela Queda (WARFIELD, 1887, p. 95). Portanto, foi o arbítrio no sentido mais amplo que foi escravizado na queda de Adão, enquanto o arbítrio como faculdade continua indiferente.

Agostinho entende que o homem pós-queda possui livre-arbítrio (que é indiferente) e que ele pode usá-lo como quiser. No entanto o homem não pode desejar nem escolher nada a não ser o mal. Por isso, sua escolha, seu desejo e seu arbítrio são sempre para o mal, e não para o bem. O homem é, portanto, escravo do pecado, a quem ele obedece, e, embora seu arbítrio seja responsável pelos pecados que ele comete, ele (o arbítrio) não é responsável por nenhum bem que ele faz, a menos que tenha sido liberto pela graça de Deus (WARFIELD, 1887, pp. 95-96).

A graça, segundo Agostinho (WARFIELD, 1887, pp. 96-97), é uma ajuda divina recebida de Deus. Ela engloba toda a ajuda que Agostinho chama de “externa”, que capacita o homem a trabalhar sua salvação, como na pregação do Evangelho; inclui, também, o perdão dos pecados, que livra o homem da culpa já imposta; mas, mais que tudo isso, inclui a ajuda do Espírito Santo dentro de si (não fora), que capacita o homem a escolher e a cumprir a lei de Deus e os ensinamentos do Evangelho. Nessa ajuda, estão inseridos o que chamamos de regeneração, justificação e perseverança. Agostinho descreve essa graça como Deus escrevendo sua lei em nossos corações, que, a partir daí, se manifesta como o próprio desejo e vontade do ser humano.

Por fim, inclui, também, o derramar do amor de Deus, que foi dado em Cristo Jesus, por meio do Espírito Santo. Com esta mudança, o ser humano passa a ser capaz de amar e escolher livremente, em cooperação com a ajuda de Deus. A graça, portanto, não anula o livre-arbítrio, mas ela o liberta de sua escravidão do pecado, tornando, assim, possível que ele tenha escolhas boas e justas. Warfield (1987) enfatiza ainda que, segundo Agostinho, essa graça é, como o nome sugere, gratuita, e o ser humano que a recebe o faz sem qualquer mérito de sua parte, sendo apenas dada com base na “infinita misericórdia e favor imerecido de Deus” (WARFIELD, 1887, p. 97).

2.2 A LIBERDADE E O MAL

Quando se questiona sobre a definição da liberdade e do mal para alguém, tal pessoa, automaticamente, pode chegar a variadas conclusões sobre esses termos, pois eles estão naturalmente inseridos no cotidiano da vida humana, em todos os contextos, mesmo que as pessoas não fiquem comentando ou discutindo sobre eles no dia a dia.

Plantinga (2012, p. 22) comenta que não é difícil perceber o mal no mundo. Sobre tal contexto, ele levanta a seguinte questão: Se Deus é tão bom quanto os cristãos afirmam, ele deveria sentir tanto desgosto quanto muitos homens sentem; além de tal sentimento, se ele é tão poderoso, deveria fazer algo para impedir que o mal ocorra, e tal ato deveria ser fácil pelo fato de que ele é poderoso (PLANTINGA, 2012, p. 22).

Hume comenta o seguinte:

Quer ele impedir o mal, mas é incapaz de fazê-lo? Então é impotente. É capaz, mas não quer? Então, é malévolos. Quer e é capaz? De onde vem então o mal?

Por que há miséria em todo o mundo? Certamente não é por acaso. Devido a uma causa, então. Deve-se à intenção da divindade? Mas é perfeitamente benevolente. É contrária a sua intenção? Mas ela é toda poderosa. Nada pode abalar a solidez desse raciocínio, tão conciso, tão claro, tão decisivo (PLANTINGA, 2012, p. 22).

De tal forma, então, Hume persiste na questão do porquê o mal existe no mundo; do porquê Deus o permitir, sendo ele todo-poderoso, benevolente e onipotente. Deus deve ter tido um motivo para criar o mundo e permitir a existência do mal nele; talvez porque o mal seja necessário, de alguma forma, para a existência do bem. Tal questionamento é conhecido por muitos como *teodiceia*. Quando algum cristão procura responder de onde vem o mal ou por que Deus o permite, ele está, de fato, oferecendo uma *teodiceia*.

Com relação à liberdade, ela está ligada diretamente ao livre-arbítrio, pois, segundo Plantinga (2012, p. 45), o livre-arbítrio é a liberdade de escolha que Deus dá ao homem de fazer o bem, mas também o mal, isto é, o homem tem a liberdade de escolher em qual direção deve seguir, tanto para a prática do bem como para a do mal.

É importante entender que o livre-arbítrio é a ideia de *ser livre com respeito a uma ação*. Quando o homem é livre em suas ações, ele tem liberdade de realizá-la ou não, pois nem leis causais nem condições anteriores determinam a realização de uma ação. O homem tem poder para realizar ou não suas ações. A liberdade deve ser vista como algo que o homem prevê em determinada situação, e ele tem a liberdade de optar por fazer outra coisa se quiser (PLANTINGA, 2012, p. 46).

Um homem pode prever que ações poderá fazer em determinado contexto, mesmo que ele tenha liberdade, no mesmo contexto, de agir de forma diferente. Da mesma forma, o homem pode prever as ações de outro homem, mas isso não significa que este não tenha livre-arbítrio.

Para Plantinga (2012, p. 46), é importante fazer distinção entre o mal moral e o mal natural: o primeiro resulta da atividade humana livre, e o segundo resulta de qualquer outro tipo de mal. Tal distinção, assim como os conceitos citados anteriormente, formula a defesa do livre-arbítrio: Deus pode criar seres livres, mas não quer forçar ou determinar que realizem somente o que é correto, pois, caso fosse assim, não seriam, de fato, livres (PLANTINGA, 2012, p. 47). Deus cria os seres com capacidade tanto para o bem moral como para o mal moral, pois ele não daria liberdade aos seres para realizar o mal e, ao mesmo tempo, os impediria de praticá-lo. Ocorreu, infelizmente, que algumas criaturas livres não souberam aproveitar essa liberdade dada por Deus, errando no exercício de sua liberdade, sendo tal ocorrência a fonte do mal moral.

Mesmo que alguns seres criados por Deus tenham errado, tal fato não anula a onipotência de Deus, nem a sua bondade, pois Deus somente impediria a prática do mal moral removendo a possibilidade da prática do bem moral (PLANTINGA, 2012, p. 47).

Santo Agostinho desenvolveu uma solução para o problema do mal, um ato da vontade livre do ser humano que o levou a se distanciar do bem. Em Adão, toda a raça humana caiu, tornando-se condenada e, por isso, a humanidade foi mudada, não tendo, assim, condição de praticar o bem sem a ajuda de Deus. Essa atitude de querer fazer o mal resultou na abertura para a prática de maus intentos. O desejo pelo mal se tornou parte da vida do homem, sem limites, forçando o corpo a se desviar do controle da alma racional. Com a queda de Adão, toda a humanidade se viciou no mal, e essa condição foi passando de geração em geração.

De acordo com Oliveira (2010, p. 41), Santo Agostinho relaciona a liberdade com a soberania do Eterno Deus, com a finalidade de refutar a tese de Cícero, que defendia a não existência da presciência de Deus. “Longe de nós negar a presciência, por quisermos ser livres, visto como com seu auxílio somos ou seremos livres”.

Crer em Deus torna o homem capaz de ter uma vida feliz e livre. A liberdade plena, de acordo com Agostinho, ocorrerá apenas no céu, onde o homem participará do banquete com seu Criador (OLIVEIRA, 2010, p. 41). Pelo que foi dito até o presente momento, percebe-se que liberdade e livre-arbítrio são termos distintos. Livre-arbítrio é a capacidade de escolha dada a todos os homens por Deus, e liberdade é o amor ao bem, sendo que quanto maior a proximidade com o bem, mais livre será a vontade humana. Agostinho ainda afirma que a liberdade é unida à graça; trata-se de uma liberdade teológica das relações do homem com Deus, que tem consequências de ordem social e individual (OLIVEIRA, 2010, p. 41).

Neste sentido, fica patente a postulação agostiniana “[...] de que a liberdade decorre da *eleição* do bem aprendido pelo intelecto e querido pela vontade, pois de tal sentença conclui, entre outras coisas, o seguinte: a lei só poderá ser considerada uma coação da liberdade para quem não consegue ver nela sua bondade intrínseca”. (OLIVEIRA, 2010, p. 42).

A liberdade tem uma função relevante na vontade. O livre-arbítrio, no contexto da liberdade, está na direção do bem, e a posição da graça é direcionar o homem por esse caminho, e não há divergência entre a liberdade e a graça, pois é pela graça que o homem obtém a liberdade.

A liberdade agostiniana é por assim dizer vertical, sempre referida a Deus através da graça e ordem divinas, diferente de uma liberdade

por assim dizer moderna e ao menos tendencialmente horizontal, que rejeita o plano da transcendência e permanece em nível interior, no plano do homem para consigo mesmo, eliminando a relação homem/Deus. (OLIVEIRA, 2010, p. 42).

O homem, quando escolhe fazer o mal, está sendo impulsionado por sua própria vontade corrompida, e essa vontade é operada pelo seu livre-arbítrio. Santo Agostinho declara que o livre-arbítrio e a liberdade do homem existem e ambos estão relacionados com a vontade e, com ela, quando boa, que é um dom que todo homem possui, pode-se direcionar o livre-arbítrio na escolha do bem (OLIVEIRA, 2010, p. 43).

A problematização de Santo Agostinho sobre a relação entre a vontade e a liberdade trata do uso da vontade livre, juntamente com seu valor e sua bondade. A força que a vontade possui para optar entre fazer o bem ou o mal é baseada em sua disposição em participar da felicidade (OLIVEIRA, 2010, p. 43).

3 A ATUALIZAÇÃO DO DEBATE NO CONTEXTO DE REFORMA – LUTERO E ERASMO/CALVINISMO E ARMINIANISMO NO SÉCULO XVII

3.1 LUTERO E ERASMO

No período do Renascimento e da Reforma, ilustres homens se destacaram, entre eles, Martinho Lutero. Ele tanto escreveu como debateu com grandes homens de sua época. Uma das controvérsias em que estava envolvido foi entre 1525 e 1539. Alguns dos debates mais conhecidos na história em que Lutero participou foram com Erasmo de Rotterdam, sobre o livre-arbítrio, com um líder da igreja suíça, Ulrico Zuínglio, sobre questões da Santa Ceia, e com seu discípulo, João Agrícola.

Outro ilustre de destaque foi o famoso sábio e erudito Erasmo, como era conhecido no século XVI. Ele foi cobrado por vários humanistas com relação ao seu posicionamento sobre a questão da Reforma religiosa. Erasmo procurava não expor seu ponto de vista em público devido às guerras constantes e à Reforma na Europa. Ele escreveu uma sátira sob o título *As lamentações de Pedro* para desviar as atenções de seu posicionamento. Essa sátira é uma tentativa de serenar as crises existentes após o início da Reforma.

Na área política, o clima era tenso, pois alguns reis e nobres se posicionavam para o lado de Roma e outros, para os reformadores. O rei Henrique VIII, antes de afastar-se da Igreja Católica e oficializar a Igreja Anglicana, mantinha correspondência com Erasmo e o levou a escrever um tratado contra Lutero e a posicionar-se com relação ao estudo teológico sobre livre-arbítrio. Antes de o tratado de Erasmo ser editado oficialmente, ele recebeu o título de *libero arbitrio DIATRIBH se collatio* e enviou o resumo ao rei da Inglaterra.

Seu conteúdo parte de uma das mais complicadas temáticas bíblicas, voltando-se contra a afirmação feita por Lutero em sua *Assertio omnium articulorum*. Trata-se de discussão aberta de argumentos, entre os quais também foram colocadas as argumentações de Melanchthon e de Karlstadt. O estilo é elegante. Na introdução alega que o debate é necessário, pois Lutero não só discute com os pais da Igreja, mas também com todas as universidades, concílios e decretos papais. Aqui já se evidencia que, ao lado do debate, Erasmo coloca a questão do compromisso em relação à tradição eclesiástica. Erasmo entra, assim, no debate de questões dogmáticas, frente às quais era

cético, quando não estavam fundamentadas pela autoridade da Bíblia ou da Igreja. Nesse caso, submetia-se a elas sem qualquer discussão. Teme qualquer fanatismo que possa surgir em decorrência de discussões. Como os pais da igreja divergem na questão do livre-arbítrio, faz a constatação bastante vaga de que “há algum poder do livre-arbítrio”. [...] Na segunda parte da introdução, dedica-se a questões de método. Fundamental é a questão: Qual o critério da verdade? Lutero reconhece apenas a autoridade da Bíblia. Erasmo aponta, além dela, para autoridade da tradição interpretativa da igreja, encontrada em santos, mártires e concílios. Estes defenderam a liberdade da vontade humana. Os santos, Pais agiram inspirados pelo Espírito Santo. Nessa condição são intérpretes das passagens obscuras da Escritura. Aqui, biblicismo e tradicionalismo se confrontam. (MORAES, 2014, pp. 94-95).

Lutero, por sua vez, em sua obra *De servo arbítrio*, procura rebater Erasmo com argumentos teológicos, usando a exegese bíblica e o termo sofista para se referir aos teólogos escolásticos.

Tendo em vista que a Escritura anuncia a Cristo em toda parte (como já disse) por meio de comparações e antíteses, de modo que tudo que não tiver o Espírito de Cristo submete a Satanás, à impiedade, ao erro, às trevas, ao pecado, à morte, à ira de Deus, todos os testemunhos que falam de Cristo combaterão o livre-arbítrio. E esses são incontáveis, ou melhor, toda a Escritura. Por isso, se tratarmos deste assunto perante o tribunal da Escritura, serei vencedor em toda linha, de sorte que não sobrar um único jota ou til que não condene o dogma do livre-arbítrio (MORAES, 2014, p. 95).

Nessa mesma obra, Lutero ainda menciona que não considera como verdade a palavra de outros escritores (1993, p. 53), a não ser a de Wycliffe, de Lorenzo Valla e de Agostinho. Ao mencionar Lorenzo, ele deixa claro que desejava, também, ser um nobre e inovador em destaque no método filológico, como era conhecido, na época, tal escritor.

Em 15 de maio de 1489, trinta e dois anos após a morte do mestre do humanismo crítico, Erasmo escreveu a Corneille Girard: “Pelas regras da elegância e de estilo [o Valla da *Elegantiae*], não confio em ninguém como confio em Lorenzo Valla; não temos ninguém que possa ser comparado a ele, na fineza de espírito e na fidelidade da memória”. Em outra carta a Corneille Girard [Erasmo diz:], “no centro de um hino ao humanismo, Lorenzo Valla retorna insistentemente”. Aliás, Valla é centro de uma falsa querela que surgiu entre esses dois amigos. (MORAES, 2014, p. 96).

Lorenzo Valla era um estudioso exegético, esmerava-se na análise gramatical e dominava a hermenêutica. John Wycliffe era um defensor da Igreja que procurava protegê-la das pretensões doutrinárias da época e seus bens do confisco. Já Agostinho procurava compreender como o homem tinha se afastado de Deus, sendo um pecador que necessitava da graça de Deus. Ele afirmava que Cristo veio e morreu para esse ser fraco. “Nada é mais apto para compreender as palavras de Deus do que a fraqueza de engenho. Foi justamente por causa dos fracos e para os fracos que Cristo veio e enviou sua palavra” (MORAES, 2014, p. 96).

Lutero, em sua prática, se baseava na Bíblia, a Palavra de Deus. Para ele, quando o homem, ao lê-la, acreditava nela, o Espírito Santo o auxiliava na leitura e compreensão de sua mensagem. Lutero exaltava Deus e dizia que sua importância em ser Deus era por ser Deus. Já para Erasmo, Deus era apenas um ser bom. De forma geral, Erasmo acreditava na educação através de Deus, e, para Lutero, Deus se revelava por meio das Escrituras para o homem (MORAES, 2014, p. 96-97). Lutero, ao ler Romanos, especialmente o trecho “O justo viverá por fé”, adota um método diferente de Erasmo na questão do livre-arbítrio. Ele percebe que a justiça de Deus se revela no evangelho por meio da fé em Jesus Cristo.

Lutero teve um princípio de organização próprio: partia de um ponto central totalmente não escolástico, não obstante ter desenvolvido uma teologia sistemática. Erasmo não conhecia esse ponto central. Para ele, a Escritura era um mosaico elaborado e misterioso que, quando examinado com pureza de espírito, à luz do entendimento comum e elevado com os solventes da educação, revelava ao olho interior do crente a própria face de Cristo. (MORAES, 2014, p. 97).

Lutero e Erasmo abrem, em sua época, a velha questão do debate já existente entre Agostinho e Pelágio sobre o livre-arbítrio.

Ademais, é uma doutrina cristã original dos evangelhos defendida por Agostinho, em acordo com os mestres da Igreja, contra as rasteirices dos pelagianos e cuja purificação de erros e restabelecimento foi o objetivo principal de Lutero, como este o declara expressamente em seu livro *De servo arbítrio*, a de que a vontade não é livre, mas está originalmente propensa ao que é mau. Por isso suas obras são sempre pecaminosas e imperfeitas e jamais podem satisfazer à justiça. Esta, entretanto, não nasce da resolução ou pretensão livre-arbítrio e sim pelo efeito da graça, sem participação nossa, como algo que chega de fora para nós. Não somente os dogmas antes mencionados, mas também este último dogma genuinamente evangélico encontra-se entre aqueles que nos dias de hoje uma opinião tosca e raquítica

rejeita como absurdo ou desfigura. Em realidade, a despeito de Agostinho e Lutero, essa opinião se adéqua ao senso comum do pelagianismo, que em verdade é o racionalismo dos dias atuais. (MORAES, 2014, pp. 97-98).

Lutero entende que a vontade de Deus é imutável, inevitável e eterna e, ao mesmo tempo, descreve a vontade humana como presa ao que aconteceu no Éden. E, para isso, ele toma como base a doutrina do pecado e dá uma visão antropológica sobre o homem. Lutero, tendo como base os escritos de Paulo, declara que a vontade humana foi completamente atingida pela queda do homem. “Portanto, assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens porque todos pecaram” (Romanos 5.12).

O apóstolo Paulo declara que o pecado e a morte entraram no mundo por causa de Adão e, com isso, toda a humanidade foi atingida, não apenas a vontade, mas, também, a razão. Pode-se dizer que tanto a vontade humana como a razão não são confiáveis.

Em seus escritos, Lutero declara que o ser humano é inclinado para o mal devido ao pecado de sua origem, por isso, o homem deve depender totalmente de Deus e não dele mesmo. Ele declara que o ser humano perdeu sua liberdade de escolha entre o bem e o mal e, por causa desse pecado, o homem é levado a servi-lo, não querendo o bem.

Diante dessa condição de pecador, o ser humano não pode ser justo diante de Deus, ele depende exclusivamente da graça de Deus e da fé em Cristo Jesus. Lutero usa o texto de Romanos 5.19-20, que diz: “Porque, como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de só, muitos se tornarão justos. Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas onde abundou o pecado, superabundou a graça”.

Lutero sempre se baseia em textos usados pelo apóstolo Paulo para responder a respeito do livre-arbítrio. Com isso, ele acusa Erasmo de ter feito uma exegese arbitrária nos textos Paulinos: “Mas a Diatribe finge não ver todo o corpo do debate

paulino e a direção para qual Paulo tende, consolando-se entrementes com palavras tiradas [do contexto] e distorcidas” (MORAES, 2014, p. 100).

Em seu debate, Lutero defende firmemente que o ser humano depende exclusivamente da graça de Deus, pois sua tentativa de ser independente foi danificada pelo pecado, e sua razão e vontade foram afetadas.

A vontade humana se acha portanto colocada entre Deus e Satã e se deixa guiar e esporear como cavalo. Se é Deus a guiá-la, vai aonde Deus quer e como Ele quer, como diz o Salmo LXXIII, V.22: “Eu sou para ti um animal estúpido”. Se Satã dela se apossa, vai aonde ele quiser e como quiser. Ora, a vontade humana em tudo isso é livre de escolher um senhor: os dois cavaleiros combatem e disputam a posse dela. (MORAES, 2014, p. 101).

Lutero utiliza os textos bíblicos escritos pelo apóstolo Paulo como sua base de referência doutrinária, ressaltando, assim, a justificação. Ele salienta que a justificação é um ato exclusivo de Deus, e não do homem. E comenta que Aristóteles influenciou a escola escolástica sobre a justificação e cometeu um grande erro, ensinando que a justificação é um processo das obras humanas. O mesmo erro ainda perdurava na época de Lutero.

Os teólogos do tempo de Lutero eram também vítimas deste erro. Influenciados por ‘Aristóteles em sua ética’, os teólogos escolásticos e contemporâneos de Luther não entenderam a verdadeira teologia, e vincularam os pecados e a justiça apenas às obras (*opera*), ‘em sua execução ou privação, igualmente’. Mas acerca deste ponto Luther escreve a *Spalatin*, em 9 de outubro de 1516, que ‘não é como Aristóteles pensa, i.e., nos tornamos justos fazendo coisas justas (a não ser por dissimulação)’. O filósofo teria determinado que a justiça é estabelecida, ‘purificada a partir das coisas/atos exteriores (*exterioribus actis*) praticadas frequentemente ao máximo. Luther não aceita que isso se aplique à compreensão teológica da relação do homem com Deus, porque, se o homem está necessariamente em pecado, suas ações também o estão, independentemente da frequência de sua prática’. (MORAES, 2014, p. 101).

Na visão de Lutero, o homem possui livre-arbítrio com relação à salvação e necessita de Jesus Cristo e do Espírito Santo. Em seu livro *De servo arbítrio*, Lutero elogia Erasmo, mas não entende como ele pode escrever tais absurdos doutrinários (MORAES, 2014, p. 101).

Em todo debate entre Erasmo e Lutero, encontram-se duas posições diferentes sobre o mesmo assunto. Em Erasmo, encontra-se o livre-arbítrio, o mérito e autonomia dos homens. Ele defende o humanismo otimista.

Quando ouço dizer que o mérito humano é tão nulo que todas as próprias obras das pessoas de bem são dos pecadores, que a nossa vontade não tem mais poder que argila entre as mãos do oleiro, que tudo o que fazemos e queremos resulta duma necessidade absoluta, o meu espírito experimenta com isso numerosas inquietações. (MORAES, 2014, p. 102).

Já Lutero considera o homem sem mérito diante de Deus por causa do pecado e morto em seus crimes e pecados, por isso, ele precisa da salvação de Deus. Ele defende o humanismo pessimista. Lutero, no final de seu livro *De servo arbítrio*, elogia Erasmo e pede que ele procure entender a obra.

Percebe-se que a doutrina do livre-arbítrio reforça o assunto enfatizado na Reforma Calvinista e traça a predestinação.

3.2 CALVINISMO E ARMINIANISMO

Após 100 anos de publicação das primeiras edições das *Institutas da Religião Cristã* e dos *Comentários sobre a epístola de Romanos*, do reformado João Calvino, ocorreram dois eventos de grande importância no circuito dos calvinistas que resultaram em dois importantes documentos sobre a predestinação (DE JONG, 2018, p. 148).

O primeiro foi o Sínodo de *Dort* (Sínodo Internacional que teve lugar em Dordrecht, na Holanda, convocado pela Igreja Reformada), de 1618 a 1619. O grupo produziu um documento sobre a doutrina da predestinação, cujo foco era a eleição e a reprobção dos homens. O documento foi denominado *Os Cânones de Dort*. A convocação para esta assembleia se deu por causa da grande preocupação das Igrejas Reformadas sobre a Remonstrância Arminiana de 1610. O grupo calvinista entendia como “uma violação dos princípios históricos e teológicos-científicos” o ato de desprezar ou descartar a produção da doutrina reformada elaborada “por um século de pensamento e controvérsias” (DE JONG, 2018, pp. 148-149).

O segundo foi a Assembleia dos Divinos em Westminster, no dia 4 de dezembro de 1646, quando foi produzida a *Confissão de Fé*. Um documento gerado com dedicação e por meio de longos debates que resultaram em formulações de credos com exatidão e esmero (DE JONG, 2018, pp. 148-149).

Consoante John Murray (DE JONG, 2018, pp. 148, 155), é necessário analisar os três documentos, com suas linguagens e seus pensamentos, como consequência do contexto em que os autores vivenciaram. Porém é preciso resguardar-se na aplicação desse princípio, considerando que, embora o método usado por Calvino tenha sido divergente do de seus sucessores do século XVII, e, nos três documentos, estejam presentes aspectos textuais distintos, permaneceu a uniformidade da perspectiva dos principais elementos da doutrina da predestinação.

Destes, sobressai o documento de Westminster, *Confissão de Fé*. O capítulo 3 “Dos eternos decretos de Deus”, trata dos decretos divinos de forma específica sobre a existência cósmica, sobre os homens e anjos e, especificamente, sobre os homens. Os divinos, ao tratar dos decretos de Deus para os homens e anjos, se utilizam de dois termos similares, que não possuem distinção quanto à escolha dos autores pela utilização desses dois termos para referir-se aos eleitos e não eleitos.

Para os eleitos, ou seja, “aqueles que foram designados para a vida eterna”, o termo utilizado é “predestinado”. E para os demais, isto é, “aqueles que foram designados para a morte eterna”, o termo é “preordenado”. Na definição da Confissão, são incluídos na doutrina da predestinação os anjos e os homens.

A inclusão dos anjos na doutrina não ocorre nos Cânones de *Dort*, no qual, a preocupação exclusiva recaí sobre o destino dos homens. Isso porque as doutrinas combatidas se referiam ao decreto de Deus em relação à humanidade, sendo desnecessário o tratamento do assunto dos anjos.

O erro doutrinário combatido nos Cânones de *Dort*, e posteriormente, era a seguinte afirmação:

A eleição de Deus para a vida eterna é multiforme, uma é geral e indefinida, a outra é particular e definida [...] uma eleição é para fé; a outra, para a salvação [...] que o bom agrado e propósito de Deus, que as Escrituras mencionam na doutrina da eleição, não consiste nisto;

que Deus elegeu certos homens acima de outro, mas nisto: que Deus dentre todas as condições possíveis [...] elegeu fé, por si só imerecida e a obediência imperfeita da fé como condição da salvação. (DE JONG, 2018, p. 150).

Os dois documentos concordam sobre os mesmos aspectos da doutrina, ou seja, a predestinação para a vida é incondicional, sendo restrita pela boa vontade soberana de Deus, e não limitada por qualquer diferença inerente aos próprios homens (DE JONG, 2018, p. 150).

3.2.1 A origem e os precursores do arminianismo

O arminianismo era uma teoria vista como um terceiro tipo de Reforma, diferindo de Lutero e Calvino. Reformadores como *Bullinger* e *Melanchthon* eram exemplos de arminianos na Europa.

O arminianismo surgiu nos Países Baixos como um tipo de religião provinda da Holanda, marcada por moderação, dogmatismo e ausência de especulação; dava preferência pelas palavras claras da Bíblia, principalmente do Novo Testamento, e por uma educação de mente aberta; caracterizada, frequentemente, como um tipo de humanismo bíblico.

Entretanto as opressões políticas e eclesiásticas da Espanha e a desilusão do povo com o movimento anabatista abriu espaço para que a fé reformada ganhasse terreno, pois os holandeses viam, em sua luta pela liberdade, não apenas dimensões políticas. Parece que somente este espaço pode explicar a proporção que a controvérsia arminiana alcançou nos Países Baixos:

Quando a nobreza das províncias do sul se afastou da liderança de Guilherme de Orange, os calvinistas ficaram sozinhos em menos de dez anos. Nos anos que se seguiram, a união entre a igreja holandesa e o Estado holandês foi selada, sem a qual a controvérsia arminiana nunca poderia ter alcançado as proporções que alcançou. (DE JONG, 2018, pp. 24-25).

Homens vistos como eruditos e capazes têm escrito sobre a origem e o desenvolvimento do arminianismo, porém é de se questionar a inclusão de homens como Bullinger e Lasco como participantes do mesmo movimento, pois ambos confessavam a doutrina reformada de justificação somente pela fé. Erasmo, conhecido como o príncipe dos humanistas, no entanto, pode ser visto como um deles, pois seu semipelagianismo se harmonizava com o dos arminianos, e ele também influenciou o conhecido humanista Coornhert, visto como um dos precursores do arminianismo (DE JONG, 2018, p. 35).

Com relação aos precursores do arminianismo, eles eram, de forma geral, isolados, pois não eram a favor da Igreja de Roma, nem aceitavam sinceramente as doutrinas da Reforma, era como se vivessem no limite entre os dois "mundos", sentindo-se tranquilos em ambos; tendo, cada um deles, tido dificuldades particulares após o estabelecimento da Igreja Reformada Holandesa (DE JONG, 2018, p. 35).

Os precursores mencionados com mais frequência são:

- *Dirk Volkertszoon Coornhert* (1522 - 1590);
- *Hubertus Duifhuis* (1531 - 1581);
- *Caspar Coolhaes* (1536 - 1615);
- *Herman Herberts* (1540 - 1607);
- *Cornelis Wiggerts* (? - 1624);
- *Adolphus Venator* (? - 1619);
- *Taco Sybrants* (? - 1613) e
- *Jelle Hotzes Snecanus* (1540 - 1600).

O mais isolado dos homens citados foi *Coornhert*, ele criou sua reputação com esforço próprio; foi um talentoso homem de letras e habilidoso na política. Era mais estoico que um cristão em seus sentimentos religiosos, mesmo tendo permanecido como membro da Igreja Católica até sua morte. Assim como os outros primeiros arminianos, Coornhert apresentava uma profunda aversão à predestinação; era mais pelagiano que arminiano, buscava uma tolerância irrestrita e reconhecia o magistrado civil como juiz final em questões religiosas (DE JONG, 2018, p. 36).

Apesar de seu isolamento e de sua ligação com a Igreja Católica, segundo De Jong (2018, p. 36), há um fator que marca a influência de Coornhert sobre o arminianismo. Na época, Armínio era ministro em Amsterdã, e seu conselho pediu que ele refutasse as ideias de Coornhert sobre predestinação. Ao estudar a questão, “Armínio descobriu que suas próprias dúvidas tinham aumentado a tal medida que ele nunca completou a tarefa”. Se este estudo definiu os rumos de seu arminianismo incipiente não podemos determinar, mas é inegável que os conceitos de Coornhert têm um lugar importante nos insumos que influenciaram Armínio em seu sistema teológico.

Recentemente, Kevin de Young (2019), em um artigo em comemoração aos 400 anos do Sínodo de Dort, deixou mais clara essa influência de Coornehert sobre os conceitos que fizeram Armínio iniciar sua guinada para longe do calvinismo.

Jacó Armínio (1560–1609) começou sua carreira de ensino completamente calvinista. Depois de estudar por um tempo em Genebra (1582–87), Armínio se mudou para Amsterdã para pastorear uma igreja proeminente na cidade. Como pastor, ele foi solicitado para defender o ensino calvinista contra um homem com um daqueles incríveis nomes holandeses, *Dirck Volckertszoon Coornhert*. Ao preparar sua defesa da doutrina Calvinista tradicional contra *Coornehert*, Armínio se tornou convencido do ensino do seu oponente. (DE YOUNG, 2019)

Todos os percursores do arminianismo eram ministros envolvidos em dificuldades e processos eclesiásticos; e, antes de tudo (talvez o mais importante): “todos eles tinham conflito com uma igreja confessional que mantinha padrões doutrinários como forma de unidade sem quaisquer ajustes, afinal eles prezavam fortemente pela liberdade de consciência”; e, ainda,

- a) Todos tinham suas objeções de vários tipos à doutrina da predestinação, dando a entender que o velho semipelagianismo da Igreja Católica Romana nunca saiu de seus corações.
- b) Suas interpretações pessoais da doutrina da predestinação levaram a outros erros, principalmente no que diz respeito à doutrina da justificação pela fé;
- c) Todos eram erasmianos, não reformados, com respeito à política e ao governo eclesiástico, reconhecendo o governo civil como a maior autoridade em assuntos eclesiásticos. (DE JONG, 2018, p. 36).

É interessante observar como os calvinistas nos Países Baixos tinham mais receio da tolerância arminiana com questões doutrinárias do que com a posição de controle do Estado sobre a Igreja.

Armínio, que tinha sido professor em Leiden, morreu antes que a controvérsia dentro das igrejas alcançasse o seu clímax. No início, ele tinha desejado que o assunto que se referia a ele fosse discutido em um sínodo nacional. Ele e, especialmente, em tempos posteriores, seus seguidores, contudo, cada vez mais adotaram a posição do governo da igreja que favorecia uma grande medida de controle do Estado. Ainda mais devastadora para o bem-estar da igreja, segundo os calvinistas, foi sua repetida insistência em maior tolerância em questões doutrinárias. (DE JONG, 2018, p. 31)

O primeiro toque da trombeta dos arminianos ocorreu quando Jacó Armínio pregou uma série de sermões sobre a epístola aos Romanos. Ocasão em que ele criticou a falta de boas obras de seus ouvintes, ensinou que a morte teria sido inevitável, mesmo que o homem nunca tivesse pecado, enfatizou o livre-arbítrio humano e atribuiu ao governo civil a mais alta autoridade em assuntos eclesiásticos.

Apesar de ser considerado um pastor fiel, um homem de raras habilidades acadêmicas e um homem de paz e sensibilidade, Armínio sempre esteve em guerra contra a fé reformada, por ser um ferrenho opositor do calvinismo (DE JONG, 2018, p. 39).

Esse foi o início de uma controvérsia sem fim na vida desse consciente opositor do calvinismo, um conflito que continuou até sua morte, em 1609. [...] Independentemente de quão claramente suas opiniões representassem um nítido afastamento da fé reformada, eles sempre se esconderam sob o manto da ortodoxia.

Enfim, Armínio sempre afirmava que defendia a ortodoxia bíblica e os conceitos reformados, entretanto, como Kevin de Young descreve, para o professor de *Lienden*, os grandes termos da teologia reformada não tinham o mesmo significado em suas colocações, como se pode observar na questão da palavra predestinação:

Em 1603, Armínio foi nomeado como professor de teologia na Universidade de Leiden, onde foi fortemente contraposto pelo seu colega, *Francis Gomarus*. Tanto Armínio quanto *Gomarus* acreditavam na predestinação, mas eles diferiam sobre o significado

da palavra. No coração do desacordo estava se a predestinação era baseada exclusivamente na vontade de Deus (Calvinismo) ou baseada no conhecimento presciente da crença (o que seria chamado depois de Arminianismo). Os dois homens se achavam Reformados, Calvinistas, mas eles não estavam falando a mesma coisa. (DE YOUNG, 2019).

Após sua morte, em 1609, seus seguidores tomaram outros rumos, que culminaram com um protesto publicado em 1610, em cinco pontos, conhecidos como a *Síntese Remonstrante*.

3.2.2 O arminianismo e a Síntese Remonstrante

Se, por um lado, houve grande alegria nas Igrejas Reformadas dos Países Baixos quando o evangelho da graça soberana de Deus, recuperada por Lutero e por Calvino, voltou a reger os corações de seus membros, por outro lado, a multidão mista que havia saído da Igreja romana estava considerando demais a ideia bíblica de que, por meio da Queda, o homem se corrompeu em todos os aspectos de sua personalidade, como estabelecido pela Confissão Belga e pelo Catecismo de Heidelberg, que, em 1561, essas igrejas tinham adotado. Eles não acreditavam que o homem podia ser tão ruim assim. Esse povo todo não queria voltar para Roma, mas não aceitava mais a ideia de um papa que os governasse. Por incrível que pareça, eles diziam acreditar em todas as doutrinas das confissões reformadas, mas tinham grandes dúvidas (DE JONG, 2018, pp. 176-177):

- a) Será que eles e toda as pessoas boas que conheciam realmente mereciam a punição externa pelo pecado que “Adão” tinha cometido?
- b) Era necessário levar a Bíblia tão ao pé da letra?
- c) Por que Deus oferece o evangelho da salvação por meio de Cristo a nós, mas não a outros?
- d) Se realmente era necessária a regeneração do Espírito Santo para que alguém pudesse aceitar o evangelho, porque, então o Espírito Santo não regenerava todos os homens?
- e) Como podemos nos defender dos romanistas quando eles dizem que, na teologia de Calvino, o homem é reduzido a um fantoche e Deus é declarado autor do pecado?

Os remonstrantes, seguindo os católicos romanos, defendiam a ideia da autonomia humana ao mesmo tempo que diziam se comprometer com um sistema de pensamento em que Deus era o ponto de referência final. Essa teologia foi considerada monstruosa em Dort, e as igrejas reformadas se comprometeram a identificar e combater essas heresias, onde quer que fossem encontradas, mesmo dentro de suas próprias fileiras, como nesse caso dos ministros arminianos das igrejas dos Países Baixos.

As principais questões em debate na controvérsia que estremeceram os ministros de posição arminiana e a igreja reformada foram

- a) A permanência do caráter e da autoridade dos padrões confessionais. Os arminianos queriam plena liberdade doutrinária, enquanto os calvinistas insistiam em unidade doutrinária e estabilidade.
- b) Dúvidas e objeções centradas na doutrina reformada da predestinação. Apesar de usar termos ortodoxos, os arminianos afirmam que a predestinação para a salvação é baseada no pré-conhecimento divino, colocando a decisão de salvação nas mãos do homem.
- c) Como o arminianismo afetava todo sistema da teologia reformada.

Cerca de um ano após a morte de Jacó Armínio, em 14 janeiro de 1610, quarenta e um pregadores e dois líderes do colégio estadual de Leiden para a educação de pregadores reuniram-se em Haia para expor, por escrito, suas opiniões teológicas sobre as doutrinas reformadas, pois discordavam das interpretações e dos ensinamentos dados por João Calvino, então vigentes na Igreja Reformada Holandesa. O documento, na forma de um protesto, foi elaborado por *Johannes Wtenbogaert* em Cinco Artigos, os quais contrastavam com os Cinco Pontos do Calvinismo:

- a) Artigo I – Eleição Condicional: Discorda que a eleição em Cristo seja incondicional. Em vez disso, neste artigo, os remonstrantes afirmam

que a eleição é condicional à fé em Cristo, e que Deus elege para a salvação aqueles que ele sabe de antemão que terão fé nele.

- b) Artigo II – Expição Ilimitada: Defende o conceito de que Cristo morreu por todos. Isso contrasta com a expiação limitada do calvinismo, que afirma que Cristo morreu apenas para aqueles que Deus escolheu serem salvos.
- c) Artigo III – Depravação Total: Afirma a depravação total do homem, ou seja, o homem não pode, por si mesmo, salvar-se da Condenação Eterna.
- d) Artigo IV – Graça Preveniente: Repudia o conceito calvinista de graça irresistível, alegando que a humanidade tem livre-arbítrio para resistir à graça de Deus.
- e) Artigo V – Preservação Condicional: Ao invés de rejeitar completamente a noção de perseverança dos santos, argumenta que pode ser condicional ao crente permanecer em Cristo.

Os Cinco Artigos da remonstrância foram sujeitos à fiscalização do Sínodo Nacional, realizado na cidade holandesa de Dordrecht (Sínodo de Dort) em 1618-1619, e foram rejeitados. A controvérsia marcou a transformação do movimento arminiano para uma organização eclesiástica separada e perseguida na Holanda. Para os arminianos, foi o início de uma total perseguição após a imposição do decreto, enquanto, para os calvinistas, isso resultou no estabelecimento de pontos claros sobre as doutrinas que foram iniciadas por João Calvino e esclarecidas por Teodoro de Beza. Para os luteranos, as controvérsias foram o fim de qualquer possibilidade de unificação com os calvinistas.

4 PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM DESCARTES

Os filósofos gregos se interrogavam sobre qual o lugar em que seus deuses deveriam ficar no mundo da filosofia; eles viam os deuses em um mundo inteligível. Já os judeus conheciam um Deus não de forma imaginária, não como os poetas ou os pensadores declaravam; eles o conheciam por meio de uma relação pessoal - Deus e homem.

Deus é um ser que a si mesmo se revelava dizendo seu nome e falava ao povo judeu de sua própria natureza. Os judeus o conheciam de forma tão simples, porém, abrangente; um Deus da unicidade⁷¹, um Deus singular. Moisés afirmou tal característica do Deus dos judeus no livro da Bíblia denominado Deuteronômio, no capítulo seis, versículo quatro: “Ouve, ó Israel: o Senhor nosso Deus é um só Senhor”. Este não era um princípio metafísico para ser amparado por uma justificação racional. Como profeta dos judeus, Moisés quis revelar um único Deus como objeto de adoração. Já para os filósofos gregos, tal afirmação seria praticamente impossível, pois eles possuíam vários deuses, não tinham como afirmar tal princípio de junção da pluralidade em um único ser na filosofia grega (GILSON, 2002, p. 41).

O Deus dos judeus os conhecia e, ao mesmo tempo, era conhecido por seus seguidores; era o Senhor Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, patriarcas do povo judeu. Um Deus que lhes provou, por muitas vezes, que tomava conta do seu povo e o amava; e esse mesmo Deus mantinha um relacionamento pessoal com eles, portanto, era um Deus relacional.

No livro da Bíblia nomeado Êxodo, no capítulo três, versículos treze e quatorze, Moisés pergunta qual o nome do Deus que falara a ele e o enviara como líder dos hebreus no Egito; ele apenas se revelou como “Eu Sou o que Sou”; e surge daí o nome do Deus dos judeus, universalmente conhecido como Javé, que significa “O que é”.

A revelação do Deus dos judeus é um confronto aos historiadores de filosofia; não é uma declaração filosófica, e sim religiosa. Devido à pregação do Evangelho, esse Deus deixou de ser particular e passou a se revelar ao mundo, tornando-se

⁷¹ Qualidade ou estado de ser único.

conhecido por muitos povos e nações. Na terminologia moderna de um filósofo cristão, ele terá que aceitar, mesmo sendo um filósofo, o “Eu Sou” como princípio e causa suprema de todas as coisas, uma filosofia existencial.

A revelação do Deus dos judeus chegou ao mundo grego, e lá, muitos homens instruídos se converteram ao cristianismo; com isso, deixaram os deuses olímpicos de Homero, negando as meras fantasias míticas dos filósofos. Esses filósofos conversos expuseram a todos seus deslumbres com o Deus dos judeus e as intermináveis contradições de suas antigas crenças, exibindo suas descrenças nos deuses gregos. Surge, então, uma linha divisória entre o pensamento grego e o pensamento cristão, ou seja, entre a filosofia grega e a filosofia cristã, de forma que a filosofia grega recebe as técnicas para a explicação racional do mundo e a revelação judaico-cristã. Os gregos nunca tinham passado da teologia natural de Platão e Aristóteles, mas não por falta de intelecto, e sim pelo fato de que tanto Platão como Aristóteles tinham ido com suas investigações além da razão humana.

O jovem Santo Agostinho surge no primeiro contato entre a especulação filosófica grega e a crença religiosa cristã; ele se converte ao cristianismo e sua conversão foi algo marcante na história. Agostinho inicia sua vida lendo as obras de alguns neoplatônicos, em particular as obras de *Enéadas*, de Plotino. Em sua pesquisa, não encontra uma filosofia pura de Platão, e sim um resumo original dele, de Aristóteles e dos estoicos. Em sua procura por respostas, Santo Agostinho encontra, nas especulações dos filósofos, questões que eles procuravam definir, e uma dessas era sobre o Uno. Plotino conclui, em seu diálogo, que a pedra angular do seu sistema metafísico era o Uno. Ele declara: “Então se disséssemos numa palavra: se o Uno não existe, nada existe, estaríamos certos? – Com certeza”. De fato, se tudo no mundo depende do Uno para existir, a existência de todos depende de alguma Unidade que subsista eternamente (GILSON, 2002, p. 44).

Muitas gerações de historiadores chegaram a refletir sobre o Uno, como um fenômeno extraordinário, inexplicável. Santo Agostinho chega a esse questionamento, um jovem convertido ao cristianismo, e inicia uma leitura de *Enéadas*, de Plotino, encontrando, assim, imediatamente, o Deus dos cristãos, com todos os seus atributos essenciais. Ele encontra a resposta de quem é o Uno, o Deus Pai, a primeira pessoa da trindade cristã; encontra, também, quem é *Nous* ou Intelecto

como a segunda pessoa da trindade cristã, ou seja, o Verbo do Evangelho de São João.

E aí eu leio, não exatamente com as mesmas Palavras mas para o mesmo efeito, imposto por muitas e diversas razões, que: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito do que foi feito” (Santo Agostinho, Confessions, Livro VII, Cap. IX, n. 13, em “The Works of Urelius Augustine” (Edimburgo, 1876), XIV, 152-153 (GILSON, 2002, pp. 46-47).

Logo, ao ler *Enéadas*, Santo Agostinho encontrou as três noções essenciais do cristianismo, de Deus Pai, de Deus Verbo e da criação. As verdades estavam lá nos escritos de Plotino, e eram vistas apenas como uma estrutura metafísica e não pela sua essência. O pensamento de Plotino era completamente diferente do cristianismo, um mundo governado pela filosofia grega; um Uno que tinha escrito, mas não era conhecido por ele mesmo, era uma radiação que apenas fluía na eternidade. Nas palavras de Plotino: “Quanto ao princípio que não foi gerado, que nada tem dele, que é eternamente o que é, que razão teria ele para pensar? ” (GILSON, 2002, p. 47).

O deus e o mundo de Plotino não poderiam ser os mesmos dos cristãos, são completamente gregos, é um universo tipicamente plotiniano; nele, Deus não é nem realidade suprema nem o princípio último da inteligibilidade. Encontra-se aqui a linha divisória entre a primeira causa e todo o resto que não coincide em uma filosofia do Uno e em uma filosofia do ser. Para o plotiniano, nada se pode gerar a si próprio, o que o Uno gera tem de ser outra coisa que não ele próprio, com isso, o isola, pois é o único princípio gerador de todas as coisas. Na filosofia plotiniana, o intelecto é o primeiro deus, depois, segue a alma suprema e, por último, todos os outros deuses, incluindo as almas humanas.

A metafísica de São Tomás de Aquino foi um marco da teologia natural. A razão humana trabalha bem em um contexto no qual, em um mundo de coisas, ela pode compreender e, também, dar definições de essências e criar leis relacionadas a conceitos, porém trabalha pouco no mundo relacionado ao conceito de existência, pois a existência é um ato, e não uma coisa (GILSON, 2002, p. 57). Ao dizer que alguma coisa existe, pode-se até falar muito sobre ela, porém não se pode explicar sua própria existência, afinal, a existência é um princípio, e o princípio é mais profundo

do que a coisa é. Observar o universo como um mundo de atos existenciais individuais, todos ligados a uma autoexistência absoluta e suprema, é alargar a razão conceitual até próximo ao seu limite.

O questionamento de como explicar a existência das coisas ainda permanece. A finalidade ou a existência de qualquer coisa nunca poderá solucionar tal questão; uma vez que a natureza delas é ser, todo o conhecimento científico de que elas são não poderão nem sugerir o porquê delas (GILSON, 2002, p. 59). Em um mundo onde ser é acessível, onde cada natureza pode explicar uma a outra, mas não a sua existência, tem que existir alguma causa cuja verdadeira essência seja ser. Anunciar algo cuja essência seja o puro ato de existir, apenas ser, é anunciar o Deus cristão como a suprema causa do universo.

A filosofia moderna foi precedida pela filosofia medieval (Idade Média), em que quase todos os filósofos eram monges, padres ou mesmo simples clérigos; e devido ao fato de a maior parte de todo o conhecimento da época ficar retido pela Igreja, instituição da qual as figuras citadas acima faziam parte, esses filósofos tinham e retinham pleno acesso às riquezas do conhecimento da época. A partir do século XIX até os dias atuais, os clérigos passaram a ter pouca participação no campo filosófico; algumas exceções podem ser citadas, como *Malebranche* e *Condillac*, na França, *Berkeley*, na Irlanda, Rosmini, na Itália, mas nenhum deles foi reconhecido como gênio filosófico dos tempos modernos (GILSON, 2002, p. 61).

A filosofia moderna foi criada e dominada por leigos, homens que não eram clérigos. Tais homens se preocupavam em dar respostas ao contexto natural dos homens, e não ao contexto sobrenatural de Deus, e tal mudança começou, de fato, a se revelar com Descartes, que, em seu *Discurso do Método*, decide não procurar outro conhecimento senão o que “poderia encontrar em si mesmo ou no grande livro do mundo” (GILSON, 2002, p. 61). Descartes não tinha o intento de desligar-se de Deus, mas, para ele, Deus, a religião e a teologia não eram alvos adequados para a especulação filosófica, afinal, segundo ele, o caminho para o céu é tanto para ignorantes como para conhecedores; a própria Igreja ensina que a inteligência do homem não alcança as verdades reveladas que direcionam o homem à salvação, portanto, a religião deve permanecer como de fato é, uma questão de fé, e não de conhecimento intelectual ou demonstração no campo racional (GILSON, 2002, p. 62).

Em Descartes, pode-se encontrar uma religião tradicional, um catolicismo social, um fundamento racional, em que a verdade está ao alcance da razão, como a científica e a revelada (TEIXEIRA, s.d., p. 207). Quando a revelação é admitida, os dogmas da religião devem ser aceitos sem discussão.

Estudos evidenciam que a aceitação da revelação por Descartes não deve ser aceita apenas para satisfazer as autoridades religiosas; ela se ajusta, de forma perfeita, ao pensamento do filósofo cujo racionalismo leva a afirmar que há algo que pode ultrapassar os poderes da razão humana.

Descartes também demonstrou grande tolerância religiosa, que se verifica em sua amizade não apenas com católicos, mas também com protestantes, com rosacrucianos⁷², com libertinos e com ateus.

Percebe-se que, em Descartes, encontra-se uma espécie de misticismo racionalista, se é possível juntar tais palavras, ou seja, um misticismo que não é relacionado ao contexto sentimental, e não é, também, uma iluminação provinda de Deus, mas que se revela ante a convicção que há algo que ultrapassa o homem e a razão humana (TEIXEIRA, s.d., p. 208).

Descartes não era um homem que se opunha à sabedoria da fé cristã, até porque ele mesmo era cristão; ele via tal fé como seu único meio de salvação pessoal por meio de Cristo e da Igreja de Cristo (GILSON, 2002, p. 62), mas, como filósofo, procurava uma sabedoria diferente, um conhecimento da verdade que pudesse ser alcançado pela razão natural e ser dirigido para objetivos práticos não religiosos. Descartes não se apartou de São Tomás de Aquino, pois ambos não suprimiram a teologia; o que ele fez de novo foi uma separação real, e também prática, entre as sabedorias filosófica e teológica. Ele estava interessado no conhecimento racional "das primeiras causas e dos verdadeiros princípios a partir das quais podem ser deduzidas as razões de tudo aquilo que é possível conhecer" (GILSON, 2002, p. 63); tal contexto é o bem natural e também humano, considerado pela razão natural, sem a luz da fé.

⁷² Movimento filosófico que defende a fraternidade universal entre todos os homens.

O Deus de Descartes é, de fato, cristão; a fundamentação para as demonstrações cartesianas de que um tal Deus existe é a ideia clara e única de uma substância pensante, que não foi criada e que é naturalmente inata ao espírito humano.

A princípio, o Deus de Descartes e o de São Tomás de Aquino diferem por uma leve sombra de pensamento metafísico, mas não é somente isso:

Quando São Tomás de Aquino transfigurou o supremo pensamento de Aristóteles no “Ele que é” cristão, colocou um primeiro princípio filosófico ao nível de Deus. A partir desse mesmo Deus cristão, Descartes utilizava-o agora como primeiro princípio filosófico. É verdade que o Deus em que, como cristão, Descartes acreditava era exatamente o mesmo Deus que, como filósofo, ele sabia ser a primeira causa de todas as coisas; no entanto, permanece o facto de, como filósofo, Descartes não ter lugar para esse Deus e para sua perfeição autossuficiente. Para ele, Deus era em si mesmo um objeto de fé religiosa; o que era objeto de conhecimento racional era Deus tomado como o mais elevado de todos os “princípios da filosofia”. (GILSON, 2002, p. 67).

Devido a tais argumentos, a teologia natural de Descartes não foi limitada aos atributos divinos que, dentre outros, explicam a existência do mundo, mas também gerou tais atributos como eles têm que ser concebidos, de forma que possam explicar a existência de um mundo cartesiano, que é um universo unicamente mecânico, no qual tudo pudesse ser explicado por propriedades geométricas do espaço e por leis físicas. Caso Deus seja observado como única e possível explicação para a existência do mundo, seu principal atributo seria sua onipotência, que é o motivo de si mesma, fonte de sua casualidade criativa (GILSON, 2002, p. 68).

Enquanto o Deus descrito por São Tomás de Aquino era um infinito oceano de existência, o Deus descrito por Descartes é uma infinita e poderosa fonte de existência. Como o único papel filosófico de seu Deus era ser uma causa, Deus, de acordo com o contexto cartesiano, deveria possuir todos os atributos dignos do criador de um mundo cartesiano, e, tal mundo, sendo infinitamente projetado no espaço, tinha que ter um criador correspondentemente infinito. Sendo o mundo mecânico e destituído de causas finais, da forma como ele era, tinha que ser daquela maneira, pois Deus o tinha criado de acordo com sua vontade soberana.

O mundo mecânico de Descartes se baseava na ideia da conservação da mesma quantidade de movimento no universo; por isso, o Deus dele deveria ser imutável, e não eram permitidas mudanças nas leis estabelecidas por sua vontade.

Pode-se constatar que a essência do Deus cartesiano estava grandemente determinada pela sua função filosófica, que consistia em criar e conservar um mundo mecânico da ciência como o próprio Descartes o originou. De fato, o Criador é um Deus verdadeiramente cristão, mas um Deus cuja essência seja a de ser um Criador não é de todo um Deus cristão. A essência do verdadeiro Deus cristão não consiste em criar, mas em ser. Ele, que é, também pode criar, caso assim queira, mas ele não existe porque cria; ele pode criar porque existe supremamente (GILSON, 2002, pp. 68-69).

4.1 O PROBLEMA DO MAL

Quando se pensa em compreender a filosofia na condição humana, na questão do mal, nota-se que ela ocupa o centro das preocupações, pois o mal aparece como forma de constatação inseparável da perplexidade, que vai além da razão humana e do rigor da argumentação.

Na concepção tradicional sobre o mal, Bergson explica que o bem e o mal não possuem função explicativa; que tudo o que se enfrenta na vida não se pode controlar ou prever naturalmente, mas se pode invocar forças que ajudem a superá-las e, também, a observar as sinalizações da vida que levam a lembrar a posição que o homem ocupa no universo. Aristóteles, por sua vez, diz que a ideia prática é mais complexa que a teórica, que, no universo das ações, não se pode mobilizar ou esgotar os elementos da certeza do acerto das escolhas. O que o homem pode fazer é usar o discernimento como uma espécie de sabedoria prática, em uma tentativa de usar opções para se orientar da melhor forma possível, não se baseando apenas na teoria (SILVA, 2010).

Observa-se que a filosofia cristã enfrenta uma grande dificuldade na questão do mal: Deus é considerado o bem e aquele que causa bem aos seres humanos, e sua criação possui sua bondade e perfeição, então, é inexplicável a presença do mal

na criação. A rigor, o mal não deveria existir. Para explicar tal questão na filosofia, Santo Agostinho fala da presença divina na experiência humana; ele ressalta a diferença entre o relativo e o absoluto, e afirma que o homem é limitado e inclinado à corrupção desde o pecado original (SILVA, 2010).

Santo Agostinho comenta que o homem não possui o bem absoluto como meta e se contenta com o bem relativo, aparentemente como se revelando como um bem absoluto. Em outras palavras, o homem não sabe distinguir o fim supremo dos meios relativos para atingir o bem.

Desde a Antiguidade grega até os dias de hoje, os filósofos debatem sobre a questão da existência de Deus, e tal assunto foi enfatizado nos escritos do filósofo francês René Descartes. Antes de seus escritos, a questão sobre Deus era vista como uma visão de mundo. Depois de seus escritos, a mesma questão foi vista através da mediação do homem e de suas relações com o mundo.

René Descartes, para chegar ao seu conceito sobre o problema do mal, começa a argumentar o que ocasiona tal teoria. Ele começa descrevendo que o homem tem dificuldade para confiar em seus próprios instintos, que são utilizados com o intuito de conhecer as coisas; e, de fato, a percepção humana é limitada. Quando o homem pensa que algo é real, ele pode estar mergulhado em seus pensamentos ou em outras irrealidades, que não são concretas, mas, mesmo nesse contexto, pode ser que algo que ele perceba por algum dos seus sentidos derive do real (STRECKER, 2014).

A partir da reflexão descrita no parágrafo anterior, Descartes meditou e se questionou sobre a possibilidade da existência de um gênio maligno, uma espécie de entidade do mal, atento para iludir o homem a todo o momento. Descartes concluiu que, mesmo se o tal gênio maligno utilizar todas as suas habilidades para enganar o homem com relação à existência ou não de suas percepções, ainda assim, algo de concreto ou real restaria, que é a sua capacidade de pensar.

Dessa forma, então, a partir da reflexão sobre o gênio do mal, Descartes concluiu que o sujeito pensante (o homem) é diferente do que ele mesmo pensa (o objeto), ou seja, o pensamento tem autonomia.

Descartes supôs que, caso não exista um Deus, que seria a soberana fonte da verdade, mas exista um gênio maligno, ardiloso, enganador e poderoso, que emprega todas as suas habilidades em enganá-lo, ele pensaria que todas as coisas exteriores que vê são apenas ilusões das quais o gênio maligno se serve para surpreender sua credulidade. Seguindo tal raciocínio, Descartes se consideraria desprovido das mãos, dos olhos, da carne, do sangue e de qualquer sentido pertencente ao seu corpo, porém munido da ilusão de ter todas elas e, assim, permaneceria apegado a tal ilusão. E se não estiver ao seu alcance o entendimento da verdade, pelo menos ele conseguiria ficar tranquilo em sua consciência. Concluindo, Descartes justificaria, assim, o motivo de ele ser zeloso em não aceitar, em sua crença, nenhuma ilusão ou falsidade, e prepararia bem seu espírito para não cair nas investidas do gênio maligno, que, mesmo sendo poderoso e astuto, nunca poderia impor-lhe algo (STRECKER, 2014).

Descartes se via como um ser pensante, que pode duvidar, afirmar, negar, conhecer poucas coisas e ignorar muitas outras; que pode amar, odiar, querer ou não querer e, não menos importante, imaginar e sentir. Sendo um ser pensante, portanto, é possível saber o que é necessário para ter certeza de algo (DESCARTES, 2005, p. 25). Em tal contexto, encontra-se uma percepção do que se conhece, que, na verdade, não é suficiente assegurar se é verdadeiro ou falso e, dessa forma, todas as coisas que são concebidas são verdadeiras.

Descartes observa que, para ele, muitas coisas que antes eram certas e manifestas, passaram a serem duvidosas e incertas, a saber: a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que ele percebia por meio de seus sentidos. Tais coisas passavam por seus pensamentos e ideias.

Certas coisas que são simples e fáceis com relação à Aritmética e à Geometria, por exemplo, Descartes as tinha como verdadeiras e passou a duvidar delas, isso porque, em seu espírito, lhe ocorreu que, talvez, algum Deus tivesse dado a ele uma natureza que o fizesse se enganar mesmo com relação às coisas que lhe pareciam as mais concretas. Com isso, ele se constrangia em confessar que, para Deus, é fácil se ele quiser proceder de forma que engane o homem em coisas ou aspectos que lhe é claro e concreto.

Descartes acredita que Deus não é enganador, mesmo não considerando provas de que haja um Deus; tal razão de duvidar é frágil e metafísica, e, ainda assim, ele percebe a necessidade de examinar se existe um Deus e, caso exista, ele deve verificar também se ele é enganador, pois se não constatar tais verdades, ele não terá certeza de algo. Essas ideias, para Descartes, são estranhas, vêm de fora ou até são inventadas por ele mesmo, e ele percebe que obtém tais ideias pela sua própria natureza; e descreve que pode acreditar que todas essas ideias sejam estranhas, que vêm de fora ou que foram geradas em seu interior.

A primeira das razões de suas ideias é que parece que Descartes aprendeu pela natureza, e a segunda é que ele atesta em si mesmo que tais ideias não dependem, de modo algum, de sua vontade. Quando ele fala que lhe parece que lhe foi ensinado pela natureza, entende-se que, somente por tal palavra, certa inclinação é que lhe leva a acreditar em tal coisa, e não uma luz natural que o faça conhecer que ela é verdadeira (DESCARTES, 2005, p. 28).

René Descartes tem dificuldade para distinguir o verdadeiro do falso, para encontrar aquilo que possa lhe ensinar que o que a luz lhe mostra como verdadeiro não o é, algo em que ele possa se firmar. Para ele, as ideias que representam substâncias representam mais a realidade objetiva, que participam, por representação, em um maior número de graus de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. Além do mais, a ideia de um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele tem, em si, mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas são para Descartes representadas (DESCARTES, 2005, p. 29).

Descartes entende que Deus é uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual todas as coisas foram criadas e produzidas. Para ele, tais vantagens são tão grandes e eminentes que, quanto mais atentamente ele as considera, menos ele é persuadido de que tal ideia possa tirar sua origem dele mesmo. E é preciso concluir que Deus existe, pois, ainda que a ideia da substância esteja em Descartes, pelo próprio fato de ser ele uma substância, ele não teria a ideia de uma substância infinita, ele, que é como um ser finito, se ela não tivesse sido colocada nele por alguma substância que fosse infinita. Não se pode dizer que a

ideia de Deus seja falsa, e que ela possa estar no homem pelo fato de ele ter carência. A ideia desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, mesmo que possa fingir que tal ser não existe, não se pode fingir que sua ideia não representa ao homem nada de real.

A ideia do ser soberano não deixa de ser verdadeira, ainda que o homem não compreenda o infinito, ou mesmo que encontre em Deus uma infinidade de coisas que ele não possa compreender, nem atingir de modo algum pelo pensamento, pois é da natureza do infinito que a natureza do homem, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo; basta apenas que ele compreenda bem tal fato. Com efeito, é claro e evidente, para todos os que consideram com atenção a natureza do tempo, que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seriam necessários para produzi-la e criá-la novamente caso não existisse ainda.

Não se deve achar estranho que Deus, ao criar o homem, tenha colocado nele uma marca identificando sua própria criação, mas pelo simples fato de Deus ter criado o homem, é bastante crível que ele o tenha produzido à sua imagem e semelhança, nas quais a ideia de Deus se acha contida. Quando o homem reflete sobre ele mesmo, não só conhece que é imperfeito, incompleto e dependente de outro, que tende e aspira a algo de melhor e maior do que ele, mas também conhece que aquele de quem depende possui em si todas as grandes coisas que ele deseja, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus.

Toda a força do argumento que Descartes apresenta para provar a existência de Deus consiste em que ele reconhece que seria impossível que a natureza do homem fosse tal como é, ou seja, que ele tivesse nele a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente. O mesmo Deus possui todas as altas perfeições das quais o espírito do homem pode possuir alguma ideia, sem, no entanto, compreendê-las todas, não é sujeito a carência alguma e nada tem de todas as coisas que mostram alguma imperfeição. Assim como a fé ensina ao homem que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão na contemplação da Majestade divina, assim o homem percebe que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, o

faz gozar do maior contentamento de que ele seja capaz de sentir na vida (DESCARTES, 2005, p. 37).

Descartes comenta que o homem encontra mais nele mesmo um ser soberanamente perfeito do que a ideia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não acredita que uma existência atual e eterna pertence à natureza dele mais do que acredita que tudo quanto pode demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. Ainda que tudo o que Descartes concluiu em suas meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em seu espírito ao menos como tão certa quanto ele considerou até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras, mesmo que não pareça, de início, inteiramente manifesto e seja de uma aparência de sofisma.

Estando o homem habituado, em todas as outras coisas, a fazer distinção entre a existência e a essência, Descartes pensa que a existência pode ser separada da essência de Deus e que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas quando ele reflete em tal contexto com mais atenção, verifica claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto a essência de um triângulo reto não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos, de forma que o homem não sinta menos repugnância em compreender um Deus, isto é, um ser soberanamente perfeito, ao qual falte existência, ou seja, ao qual falte alguma perfeição (DESCARTES, 2005, p. 47).

Assim como o homem não pode compreender um Deus sem existência, do mesmo modo, embora ele entenda Deus com existência, parece não decorrer que haja algum Deus existente, pois seu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende dele o imaginar um cavalo alado, mesmo que não tenha algum que tenha asas, assim, ele poderia atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente. No entanto não acontece dessa forma; da mesma maneira que não se pode ter uma montanha sem um vale, não se pode entender Deus sem existência, pois sua existência lhe é inseparável. Não está na liberdade do homem compreender um Deus sem existência, ou seja, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição, como é dada ao homem a liberdade de imaginar um cavalo sem asas ou com asas (DESCARTES, 2005, p. 47).

Após o homem ter reconhecido haver um Deus, que todas as coisas dependem dele, que ele não é enganador e que tudo quanto ele entende claramente não pode deixar de ser verdadeiro; mesmo que não pense mais nas razões pelas quais julgou ser verdadeiro, ninguém pode apresentar a ele razão contrária que o deixe em dúvida; e, assim, tenha dele uma ciência certa e verdadeira.

Descartes reconhece claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem somente do conhecimento do verdadeiro Deus, de forma que, antes dele conhecê-lo, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa e, agora que o conhece, tem o meio de adquirir uma ciência perfeita, em sua infinidade de coisas, não somente das que existem nele, mas também das que pertencem à natureza corpórea (DESCARTES, 2005, p. 50).

4.2 A LIVRE VONTADE EM DESCARTES

De Jesus para *Kathryn*: Foi com este propósito que você nasceu: para escrever e contar o que eu lhe mostrei e lhe disse, pois estas coisas são fiéis e verdadeiras.

O seu chamado é para fazer com que o mundo saiba que há um céu, que há um inferno, e que Eu, Jesus, fui enviado pelo Pai para salvar as pessoas do tormento e para preparar-lhes um lugar no céu. (BAXTER, 1999).

O texto descrito acima busca entender o pensamento de Descartes na questão do livre-arbítrio da vontade.

Para muitos pensadores, o livre-arbítrio da vontade é uma das causas do pecado, e o pecado desagrada a Deus. O homem não é uma parte de Deus, pois a transcendência do Criador afasta qualquer doutrina filosófica. O homem, uma simples criatura, ultrapassada por seu criador. O homem compreende Deus muito mais por sua incompreensão do que pela sua capacidade de entendê-lo.

Descartes fala de uma liberdade esclarecida, dessa liberdade que se pode tratar como verdade do bem ou do mal, porém permite que o ser humano possa escolher o caminho a ser seguido, sem ficar fechado em uma decisão que ele não

tenha entendido. O entendimento concebe a verdade e esta, a vontade, pois é a partir da vontade que se tem o livre-arbítrio para as escolhas que são feitas ao longo da vida, sempre buscando ver se não se está desagradando a Deus ou cometendo algo que nos afaste dele.

Descartes assimila a infinitude da vontade de Deus e a infinitude da vontade humana:

Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus. (ROCHA, 2011)

A natureza, segundo Descartes, não tem dinamismo próprio, todo dinamismo pertence ao Criador, na medida em que a natureza é despojada de toda profundidade. Descartes pode eliminar as noções aristotélicas de forma da alma. Toda finalidade desaparece e a natureza é reduzida a um mecanicismo inteiramente transparente para a linguagem matemática. A natureza nada tem de divino, é um objeto criado, situado no mesmo plano da inteligência humana e, por conseguinte, inteiramente entregue à sua exploração. Isso consiste, ao mesmo tempo, na rejeição de todo naturalismo pagão (a natureza não é uma deusa) e na fundamentação metafísica do racionalismo científico.

A crítica aos pregadores do livre-arbítrio está fundamentada em uma concepção de natureza que admite apenas corpos e movimento e que eliminou a causa final. Contra o aristotelismo que pensa o movimento natural como teleológico, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude e atualizar sua essência, Descartes admite o movimento como sendo apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico: os corpos se movem tão somente por efeito de causas eficientes.

Assim sendo, um homem livre é aquele que, graças a suas forças e seu empenho, é capaz de fazer, ou seja, não é impedido de fazer o que tem vontade, praticando ou não praticando unicamente por seu livre-arbítrio. Para Descartes, seria necessário se desfazer das muitas opiniões que sempre tivera como verdadeiras a fim de buscar os fundamentos que pudesse estabelecer as verdades constantes nas

ciências. Depois de muito esforço, ele conseguiu se livrar dos conhecimentos que tinha como verdadeiros, pois eles atrasaram em muito seu desenvolvimento.

A vontade é um ato ou ação, e nisso distingue-se do livre-arbítrio, faculdade própria do homem que, pelo fato de possuir a razão, ou pela capacidade de ser racional, é capaz de escolher entre várias possibilidades. Livre-arbítrio é o poder de agir de determinada forma, ou deixar de agir, sem nenhuma razão para tal escolha, a não ser o próprio alvedrio. Presume-se, portanto, a escolha dirigida pela vontade: o indivíduo age de certa maneira porque assim quer e sente-se responsável pelo ato praticado. A expressão *liberum arbitrium* foi muito usada pelos teólogos cristãos. Para alguns doutores da Igreja, como santo Agostinho, distingue-se do conceito de *libertas* (liberdade), que é o estado de bem-aventurança eterna, no qual não é possível pecar. Por ser a capacidade de escolher entre o bem e o mal, o livre-arbítrio é "a faculdade da razão e da vontade, por meio da qual escolhe-se o bem, mediante o auxílio da graça, e o mal, pela ausência dela".

Para que o livre-arbítrio seja exercido em sua plenitude, não deve haver impedimentos externos ao movimento. Essa afirmação é válida tanto para a liberdade de palavra quanto para a de ação ou de crença. Em certos casos, presume-se que a liberdade não pode ser exercida: quando é fisicamente impossível realizar a ação em perspectiva (evitar adormecer quando o sono é incontrolável) e quando o agente é premido por um condicionamento psicológico inevitável (nos quadros neuróticos ou psicóticos, por exemplo). Em outras situações, diz-se que a margem de atuação do livre-arbítrio é reduzida: quando agimos contrariamente à nossa vontade, para cumprir uma obrigação legal ou moral; quando estamos sob forte pressão emocional ou sob efeito de hipnose ou lavagem cerebral; quando sob chantagem ou tortura.

Para São Tomás de Aquino, embora o livre-arbítrio pareça designar um ato, ele é, na verdade, uma potência ou faculdade, por meio da qual podemos julgar livremente. Assim sendo, tal potência não pode ser confundida com o hábito nem com nenhuma força a ele submetida ou ligada.

Assim sendo, um homem livre é "aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer". Dito de outro modo, um homem é livre quando não encontra obstáculos para

mover-se na direção do objeto de seu desejo ou para fugir do que lhe dá medo. Como sabemos, o homem *hobbesiano* é bem mais “mecânico” do que *Bramhall* estará disposto a conceder: o objeto externo afeta os sentidos, este movimento gera, internamente, movimento de desejo ou aversão, que se transforma em movimento externo na direção favorável ou inversa do objeto. Em suma, se um homem se move, é porque foi mobilizado nesta ou naquela direção pelo choque de um corpo externo: ação e reação substituem integralmente o finalismo e retiram dos corpos a possibilidade de se moverem por si mesmos ou por uma causa que lhes seja intrínseca. Evidentemente, nesse universo, há lugar apenas para uma concepção negativa e mecânica de liberdade.

Na *Quarta Meditação*, imediatamente antes de apresentar sua definição de liberdade da vontade, Descartes assimila a infinitude da vontade de Deus à infinitude da vontade dos homens. Em suas palavras, “Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus” (ROCHA, 2011). Com o objetivo de esclarecer por que nossa vontade livre nos torna semelhantes a Deus, Descartes, a seguir, apresenta sua definição de liberdade da vontade humana, cuja significação depende, em grande medida, de como se lê a expressão “ou antes” (*vel potius*) nela presente:

Pois consiste somente em que podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir) ou, antes (*vel potius*), somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agimos de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue.

O caminho, porém, que a análise da ordem do ser humano interior tem de tomar para esclarecer a natureza da vontade e da livre decisão é, ao final, o entendimento da “desordem” no interior do “estulto”. A sabedoria é o senhorio do entendimento (*regnum mentis*) sobre as paixões (*libidines*). Contudo é possível que o entendimento não exerça seu senhorio em um ser humano particular. A pergunta simples, mas que parece ter inquietado Agostinho sobremaneira, é a seguinte: como é possível que o entendimento não domine os desejos?

O homem não é uma parte de Deus. A transcendência do Criador afasta qualquer panteísmo. O homem, simples criatura, ultrapassada por seu criador, recebe, assim, uma autonomia que será perdida no sistema panteísta de Spinoza. O homem é livre; pode dizer sim ou não às ordens de Deus.

É certo que, na *Quarta Meditação*, Descartes fala da liberdade esclarecida, dessa liberdade que não pode tratar da verdade ou do bem, dessa liberdade que é, antes, um estado de libertação a uma decisão pura, situada além de todas as razões. Mas, nos *Princípios*, e, sobretudo, nas *Cartas ao Pe. Mesland*, de 2 de maio de 1644 e 9 de fevereiro de 1645, Descartes afirma radicalmente o livre-arbítrio, o poder de recusar a verdade e o bem até mesmo na presença da evidência que se manifesta. Esses textos esclarecem a teoria do juízo presente na *Quarta meditação*.

O entendimento concebe a verdade, e é a vontade que dá as costas a ou afirma essa verdade. Deus propõe, e o homem, por intermédio de seu livre-arbítrio, dispõe. Desse modo, Deus não é o culpado dos meus erros nem dos meus pecados. Sou eu que me engano, sou eu que peço. Meu livre-arbítrio me faz merecedor ou culpado.

Este texto retoma o embate filosófico entre Hobbes e Bramhall acerca do livre-arbítrio, destacando o problema da responsabilização moral e da punição dos pecadores. Para Bramhall, que identifica o livre-arbítrio como a causa do pecado, Deus pune com justiça os pecadores porque eles escolheram livremente desobedecer à sua vontade, fonte absoluta da justiça. Hobbes, por sua vez, recusa o livre-arbítrio e se vê, então, obrigado a provar que é justa a punição do pecador, mesmo que ele não seja livre para escolher sua vontade, isto é, para escolher entre pecar e não pecar.

Pretende-se, neste momento, em primeiro lugar, recuperar a resposta de Hobbes à objeção do bispo, segundo a qual recusar o livre-arbítrio é retirar dos homens a responsabilidade pelas suas ações e tornar injusta toda e qualquer punição, seja divina ou civil. Em segundo lugar, pretende-se apontar que o argumento de Hobbes que torna compatível a negação do livre-arbítrio com a responsabilização e punição dos pecadores é o mesmo argumento utilizado nas obras políticas para tornar compatível seu determinismo com a afirmação de que é justo punir os que desobedecem à lei civil. Porque faz a justiça derivar do poder – seja de Deus ou do soberano civil – Hobbes pode conciliar o que para o bispo é irreconciliável, a saber, a

negação da liberdade da vontade com a responsabilização e a justa punição do pecador e do súdito desobediente.

A negação do livre-arbítrio por Hobbes está em harmonia com sua concepção mecânica de natureza e com seu determinismo. O argumento é o seguinte: uma vez que a liberdade não é senão a ausência de oposição ao movimento – ser ou estar livre é não encontrar obstáculos para mover-se – falar em “liberdade da vontade” é um abuso de linguagem que comete o absurdo de atribuir liberdade a algo que não é um corpo e, portanto, não está sujeito ao movimento. Por não se mover, a vontade não pode ser livre ou impedida. Daí Hobbes ironizar, no *Leviatã*, os defensores do livre-arbítrio: quem fala em “vontade livre” está louco ou querendo enlouquecer os outros, afinal de contas, seria sinal evidente de loucura copiosa pensar que a vontade pode sair andando por aí.

Livre-arbítrio é o poder que cada indivíduo tem de escolher suas ações, que caminho quer seguir. A expressão é utilizada por diversas religiões, como o cristianismo, o espiritismo, o budismo etc. O real significado de livre-arbítrio tem sentidos religiosos, psicológicos, morais e científicos. Para algumas pessoas, o livre-arbítrio significa ter liberdade e, muitas vezes, confundem com desrespeito e falta de educação. Cada um realmente tem direito de fazer o que quiser com sua vida e escolher qual caminho quer seguir, desde que não prejudique ninguém.

A expressão "livre-arbítrio" não está na Bíblia, no entanto, em diversas passagens, podemos ver que Deus dá o poder de escolha ao ser humano. Segundo a Bíblia, a vontade de Deus é que as pessoas sigam seus mandamentos e façam coisas boas. Também é possível ver na Bíblia que cada pessoa vai prestar contas da forma como usa o livre-arbítrio, ou seja, vai ser responsabilizada pelos seus atos. A Bíblia também fala em predestinação, em que algumas pessoas são escolhidas, mesmo antes de nascerem, e são predestinadas a seguir o caminho de Deus.

Para algumas pessoas isso é um conflito, porque dizem que se uma pessoa foi predestinada a fazer alguma coisa, não tem vontade própria. Sobre isso, a Bíblia diz que apesar de Deus ter escolhido algumas pessoas, isso não interfere em seu livre-arbítrio, a escolha da pessoa é livre, mas Deus sabe previamente o que a pessoa vai escolher.

Livre-arbítrio (De Libero Arbítrio) foi uma obra de autoria de Santo Agostinho. Este livro, que tem data de 395, foi escrito na forma de diálogo do autor com seu amigo Evódio. Nesta obra, Santo Agostinho elabora algumas teses a respeito da liberdade humana e aborda a origem do mal moral.

Muitas vezes, a expressão livre-arbítrio tem o mesmo significado que a expressão liberdade. No entanto, Santo Agostinho diferenciou claramente esses dois conceitos. O livre-arbítrio é a possibilidade de escolher entre o bem e o mal; enquanto a liberdade é o bom uso do livre-arbítrio. Isso significa que nem sempre o homem é livre quando põe em uso o livre-arbítrio, depende sempre de como o usa. Assim, o livre-arbítrio está mais relacionado com a vontade. Porém há uma distinção entre os dois: é que a vontade é um ato ou ação, enquanto o livre-arbítrio é uma faculdade.

De acordo com o espiritismo, o livre-arbítrio é uma das propriedades fundamentais do espírito. Consiste na liberdade de fazer ou não alguma coisa, seguir determinado caminho ou evitá-lo. No espiritismo, existe a crença de que os atos praticados não foram predeterminados e, por isso, cada pessoa é responsável pelas suas escolhas. Dessa forma, o livre-arbítrio é desenvolvido juntamente com o desenvolvimento da inteligência e implica um aumento da responsabilização dos atos praticados.

No âmbito da filosofia, o livre-arbítrio se opõe ao **determinismo**, que defende que todos os acontecimentos são causados por fatos anteriores. Para o determinismo, as ações do homem são determinadas por leis da natureza ou por outras causas e, por isso, o ser humano não pode ser responsabilizado pelos seus atos. Para a filosofia, o indivíduo faz exatamente aquilo que tinha de fazer, seus atos são inerentes à sua vontade e ocorrem com a força de outras causas, internas ou externas.

CONCLUSÃO

Compreende-se que esta pesquisa foi de suma importância para assegurar a lembrança histórica dos pontos elementares da Teologia Patrística, que foram coerentemente adotados ao longo da vida da Igreja cristã.

A vida de Agostinho, os relatos históricos sobre seu pai, mãe, seu filho e sua conversão, e o debate dele com Pelágio foram muito importantes para a Igreja cristã na África. E a extensão dessa história alcança os cristãos até mesmo no Brasil do século XXI. Sabe-se que a questão controversa entre Agostinho e Pelágio gerou um cisma entre teólogos, e partidos hermenêuticos advêm de tal fato. Dessa forma, reconhecer e aprofundar-se nos debates acerca do bem e do mal sob o ponto de vista desses personagens certamente enleva a concepção geral, bíblica e filosófica do tema em questão. Doutrinas como o calvinismo e o arminianismo encontram bases rudimentares nessa discussão. Sob essa verdade é que se compreende que qualquer bom leitor ou apreciador da boa teologia será beneficiado com a leitura e será incentivado à pesquisa a partir das informações aqui apresentadas.

Felizmente, as decisões no antigo concílio não finalizaram o debate entre os dois personagens supracitados, mesmo com a condenação do pelagianismo e, conforme entende-se, suas heresias. Por esse motivo, o de não se haver concluída a questão, ainda hoje, os cristãos podem observar não somente os seguidores das duas interpretações como os frutos de cada uma dessas doutrinas.

Que Deus oriente cada bom e fiel leitor de sua Palavra à compreensão correta das Sagradas Escrituras e permita terem acesso à história por trás da compreensão de determinados textos – como se faz aqui.

Esteja a bênção de Deus sobre seu povo!

REFERÊNCIAS

- A CONDIÇÃO do homem após a Queda, Capítulo VIII.** Disponível em <http://www.tertullian.org/fathers/augustine_enchiridion_02_trans.htm>. Acesso em 4 ago. 2018.
- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: Volume II.** Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **A Graça (I).** 2ª edição. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. **A Graça (II).** Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO, Bispo de Hipona. **Confissões/Santo Agostinho.** 10ª edição. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. **As Confissões.** Coleção Livros da Religião. Rio de Janeiro: Editora das Américas.
- AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio.** In: *Patrística*. São Paulo: Paulus, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio.** Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae).** Tradução Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira Religião.** 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BAXTER, MARY K. **A Divina revelação do céu.** Rio de Janeiro: Danprewan, 1999.
- BRAY, Gerald. **História da Interpretação Bíblica.** São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho: uma biografia.** Tradução Vera de Ribeiro. 5ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O Movimento da Alma: A intervenção por Agostinho do conceito de Vontade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- D'ARCY, M. C. et al. **Saint Augustine: His age, life, and thought.** New York: Meridin Books, 1957.
- DE JONG, Peter Y. **Crises nas Igrejas Reformadas.** 1ª Edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.
- DE YOUNG, Kevin. © Desiring God Foundation. Website: desiringGod.org. Traduzido com permissão. Fonte: **The Four-Hundred-Year Flower: Arminius, Dort, and the**

Battle for Grace. Original: **A Flor de 400 Anos: Armínio, Dort e a Batalha pela Graça.** © Voltemos ao Evangelho. Website: voltemosaoevangelho.com. Todos os direitos reservados. Tradução: Marcelo Rigo dos Santos. Revisão: Filipe Castelo Branco. Postado em 22/04/2019. Consulta em 23/04/2019.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas.** 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal.** Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FERREIRA, Franklin. **Agostinho de A a Z.** Série Pensadores Cristãos. São Paulo: Editora Vida, 2007.

GEISLER, Norman. **Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o Livre-arbítrio.** Tradução: Heber Carlos de Campos. 2ª edição. São Paulo: Editora Vida, 2005.

GILSON, Étienne. **Deus e a filosofia.** Tradução Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 1969.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia.** 2ª Edição. Porto Alegre: Concórdia, 1981.

HALL, Christopher A. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja.** Viçosa: Editora Ultimato, 2000.

MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos de Teologia Histórica.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MCGREGOR WRIGHT, R. K. **A Soberania Banida.** São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã.** São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MELO, Ubirajara de. **Graça e Libertação: A atualidade do embate entre Agostinho e Pelágio.** 1ª edição. São Paulo: Palavra e Prece, 2015.

MORAES, Gerson Leite de. **Entre a Bíblia e a espada.** São Paulo: Editora Mackenzie, 2014.

NICHOLS, Robert Hastings. **História da Igreja Cristã.** São Paulo: Edição Revisada CEP, 1978.

OLIVEIRA, Ivan de. **O Livre-Arbítrio da Vontade.** São Paulo: Editora Reflexão, 2010.

OLSON, Roger. **História da teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas.** São Paulo: Vida Nova, 2001.

ORDEM DE SANTO AGOSTINHO. **A herança de Santo Agostinho: o monacato.** Belo Horizonte, 2018. Disponível em <<http://www.agostinianos.org.br/visualizacao-de>

cursos/ler/48/12-a-heranca-de-santo-agostinho-o-monacato>. Acesso em 7 ago. 2018.

OS PENSADORES. São Tomás de Aquino. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

OS PENSADORES. Santo Agostinho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PESSANHA, José de Américo Motta. **Santo Agostinho, Vida e Obra.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PIVA, Daniel. **Convergências e divergências conceituais sobre o Livre-arbítrio em Santo Agostinho e Calvino.** Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2009.

PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal.** São Paulo: Vida Nova, 2012.

POSSÍDIO. **A Vida de Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 1997.

REIS, Raphael Leite. **O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra *De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C..** Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2017.

ROCHA, Frei Hylton Miranda. **Pelos caminhos de Santo Agostinho.** São Paulo: Edições Loyola, 1989.

SANTO AGOSTINHO. **Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **A incompreensibilidade do mal.** São Paulo, 2010. Disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/a-incompreensibilidade-do-mal/>>. Acesso em 25 abr. 2019.

SILVA, Ivan de Oliveira. **O Livre-arbítrio da vontade: Uma Reflexão Agostiniana.** São Paulo: Editora Reflexão, 2010.

SPROUL, R. C. **Sola Gratia, a controvérsia sobre o livre-arbítrio.** 1ª Edição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

STRECKER, Heidi. **René Descartes - Descartes e o gênio maligno.** São Paulo, 2014. Disponível em <<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/rene-descartes-2-descartes-e-o-genio-maligno.htm/>>. Acesso em 28 abr. 2019.

TEIXEIRA, Lívio. **A Religião de Descartes.** Cidade: Editora, ano

WAND, J. W. C. **História da Igreja Primitiva. Até o ano 500.** 1º edição. São Paulo: Ed. Custom Ltda., 2004.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã.** Vol. I. São Paulo: Aste, 1967.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã**. Vol. 1. 2ª edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste, 1980.

WARFIELD, B. B. Augustine & The Pelagian Controversy⁷³. 1887. Disponível em <https://www.monergism.com/augustine-and-pelagian-controversy-ebook>. Acesso em 19 nov. 2018.

WARFIELD, B. B. Augustine & The Pelagian Controversy. New York: CrossReach Publications, 2018. Disponível em <https://www.amazon.com.br/Augustine-Pelagian-controversy-English-Warfield-ebook/dp/B07B6VLCGY>. Acesso em 19 nov. 2018. Ebook não paginado.

⁷³ Esta obra não possui números de páginas, por isso, para referenciar uma página da publicação, utilizamos como referência a página do arquivo PDF.

ANEXO A

As obras de Santo Agostinho

DATAS	TÍTULO ORIGINAL (EM LATIM)	ASSUNTO DA OBRA
386	<i>Contra acadêmicos</i>	Contra os céticos
386	<i>De beata vita</i>	A vida feliz
386	<i>De ordine</i>	A ordem
386/387	<i>Soliloquia</i>	Solilóquios
386/387	<i>De immortalitate animae</i>	A imortalidade da alma
387/391	<i>De immortalitate animae</i>	A imortalidade da alma
387/391	<i>De musica</i>	A música
387/389	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>	Costumes da Igreja Católica e dos maniqueus
387/388	<i>De quantitate animae</i>	A grandeza da alma
388-395	<i>De libero arbitrio</i>	O livre-arbítrio
389	<i>De magistro</i>	O mestre (o professor)
389/391	<i>De vera religione</i>	A verdadeira religião
391	<i>De utilitate credendi</i>	Utilidade de crer
392/393	<i>De duabus animabus contra Manichaeos</i>	Sobre as duas almas (contra os maniqueus)
393	<i>De fide et symbolo</i>	A fé e o símbolo
393/394	<i>De sermone Domini in monte</i>	O sermão da montanha
395	<i>De continentia</i>	Sobre a continência
395	<i>De mendacio</i>	Sobre a mentira
396	<i>De agone christiano</i>	A luta (esforço, empenho) do cristão
396-426	<i>De doctrina christiana</i>	A doutrina cristã
396-420	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	Comentários sobre os Salmos
397-401	<i>Confessiones</i>	Confissões
397-398	<i>Contra Faustum Manichaeum</i>	Contra Fausto, o maniqueu
399	<i>De natura boni</i>	Sobre a natureza do bem
399	<i>Contra Secundinum Manichaeum</i>	Contra Secundino, o maniqueu
99-419	<i>De trinitate</i>	A Trindade
400	<i>De fide rerum quae non videntur</i>	A fé nas coisas invisíveis
400	<i>De consensu evangelistarum</i>	O consenso dos evangelistas
400	<i>De opere monachorum</i>	O trabalho dos monges
400	<i>De catechizandis rudibus</i>	Instrução dos catecúmenos

400/401	<i>De baptismo contra partem Donati</i>	Sobre o batismo, contra os donatistas
400	<i>De opere monachorum</i>	O trabalho dos monges
401	<i>De bono coniugale</i>	O bem do casamento
401	<i>De sancta virginate</i>	A santa virgindade
401-415	<i>De Genesi ad litteram</i>	Sobre a interpretação literal do Gênesis
406-430	<i>In evangelium Ioannis tractatus</i>	Tratado do evangelho de João
410	<i>De urbis Romae excidio</i>	A destruição da cidade de Roma
412	<i>De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum</i>	O merecimento e perdão dos pecadores e o batismo de crianças
412/413	<i>De fide et operibus</i>	A fé e as obras
412	<i>De spiritu et littera</i>	O espírito e a letra
413-427	<i>De civitate Dei</i>	A cidade de Deus
414/415	<i>De natura et gratia</i>	A natureza e a graça
415/416	<i>De perfectione iustitiae</i>	A perfeição da justiça
417	<i>De gestis Pelagii</i>	Os procedimentos de Pelágio
418	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>	A graça de Cristo e o pecado original
418	<i>De patientia</i>	A paciência
419-421	<i>De anima et eius origine</i>	A alma e suas origens
420	<i>Contra mendacium</i>	Contra a mentira
420-422	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>	Os cuidados para com os mortos
421	<i>Contra Iulianum</i>	Contra Juliano
426/427	<i>Retractationes</i>	Retratações
428	<i>Contra Maximinum</i>	Contra Maximino
428/429	<i>De praedestinatione sanctorum</i>	A predestinação dos santos
428/429	<i>De dono perseverantiae</i>	O dom da perseverança
386-429	<i>Epistulae</i>	Cartas (270 cartas)
393-430	<i>Sermones</i>	Sermões (390 sermões)