

MARTA MENDONÇA¹ – DIOGO MORAIS BARBOSA²

**É POSSÍVEL CONCILIAR PRESCIÊNCIA DIVINA E
LIBERDADE HUMANA?
A RESPOSTA DE AGOSTINHO NO *DE LIBERO ARBITRIO***

Resumo: O debate em torno da relação entre presciência e liberdade acompanha a filosofia desde sempre. As formas que assumiu foram diversas. Neste artigo pretende-se apresentar, analisar e interpretar a solução de Agostinho, tal como esta se acha produzida no *De libero arbitrio*.

Palavras-chave: Agostinho, *De libero arbitrio*, presciência, liberdade.

Abstract: The debate on the relationship between foreknowledge and freedom has always been with philosophy. It assumed various forms. The purpose of this article is to present, analyze and interpret Augustine's solution, as it is presented in *De libero arbitrio*.

Keywords: Augustine, *De libero arbitrio*, foreknowledge, freedom.

1. ENUNCIADO DO DILEMA

O debate em torno da relação entre presciência e liberdade acompanha a filosofia desde sempre. As formas que assumiu foram muito diversas. Nuns casos, a dificuldade parecia residir na *razão*. Derivava da convicção explícita ou tácita de que o conhecimento fundado em razões é sempre conhecimento do necessário. O que significa que admitir que tudo é cognoscível equivale a aceitar que nada poderia ser de outro modo. Noutros casos, a dificuldade parecia ter a sua origem na *liberdade*. Dado que, nalgum sentido, a defesa da

¹ Professora Auxiliar, Departamento de Filosofia/Universidade Nova de Lisboa, Avenida de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal; mmendonca@fcsh.unl.pt.

² Doutorando e membro do Instituto Linguagem, Interpretação e Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Praça da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal; diogobarb@gmail.com.

liberdade obriga sempre a admitir uma rutura na cadeia de razões. Mas, se é assim, a liberdade apresenta-se como um limite do conhecimento. Restava, portanto, escolher: ou verdade ou liberdade. Ou saber total sem liberdade ou liberdade sem conhecimento total (pelo menos sem conhecimento pleno do futuro). Muito cedo estas duas posições encontraram os seus defensores: Aristóteles sacrificou a presciência à verdade, o que o levou a sustentar que os enunciados contingentes futuros carecem de valor de liberdade. O seu opositor direto, Diodoro Cronos, sacrificou a liberdade à inteligibilidade: nada está indeterminado, só é autenticamente possível o que é ou será. Ou, o que é o mesmo, tudo é necessário.

No decurso da história da filosofia, os pensadores foram levados, com frequência, a optar por uma destas posições típicas. Ou (como Diodoro Cronos) afirmaram a absoluta cognoscibilidade da realidade e negaram a liberdade humana, ou (como Aristóteles) afirmaram esta e negaram aquela³. No entanto, no horizonte do pensamento cristão, o problema adquiriu um novo rosto. Por um lado, *não é possível negar a liberdade humana*, pois estar-se-ia a pôr em causa a responsabilidade pelos atos pessoais e em consequência também a justiça de Deus (que retribui a cada um o que lhe é devido). Por outro lado, *não se pode negar a presciência divina*, sob pena de pôr em causa o próprio Deus cristão. A conjugação destas duas razões parece significar que não é possível recusar um valor de verdade aos enunciados futuros, já que fazê-lo equivaleria a dizer que Deus não tem um conhecimento certo (determinado) do futuro.

É neste panorama que há que enquadrar a resposta apresentada no *De libero arbitrio*. Agostinho e Evódio encontram-se perante um *dilema*: como afirmar a presciência divina e a liberdade humana, se estas dimensões parecem ser mutuamente exclusivas, quer dizer, se tudo parece apontar para a circunstância de serem teses alternativas? A dificuldade do dilema vê-se ainda agravada, no *De libero arbitrio*, pela

³ Jules Vuillemin chega mesmo a propor uma classificação dos sistemas filosóficos baseada na resposta dada a este problema. Cfr. J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984.

circunstância de a sua discussão se desenvolver no horizonte de um confronto com a doutrina maniqueia. Contra o deus maniqueu (sujeito ao tempo e por isso mutável; no qual figura o mal; que é corruptível e ignorante), Agostinho e Evódio procuram mostrar um Deus eterno, imutável, sumamente bom, incorruptível, sábio por excelência. Trata-se, portanto, de garantir que as duas teses são conciliáveis. Caso contrário, haveria que abdicar de alguma delas: ou das perfeições próprias do Deus cristão, ou da vontade livre do Homem. Ora nenhuma destas possibilidades é admissível.

Evódio está ciente do problema. E, no segundo capítulo do terceiro livro, expressa a sua perplexidade:

[...] não pode deixar de me preocupar, inefavelmente, como pode acontecer que, por um lado, Deus conheça de antemão todas as realidades futuras, e que, por outro, não seja forçoso que nós pequemos. Com efeito, quem disser que alguma coisa pode acontecer de modo diferente daquele que Deus conhece de antemão, empenha-se, por meio de uma impiedade absolutamente tresloucada, em destruir a presciência de Deus. Portanto, se Deus conheceu de antemão que o ser humano, sendo bom, havia de pecar – o que necessariamente me há de conceder todo aquele que professe comigo que Deus conhece de antemão todos os futuros; se, portanto, isto é assim [...] direi que, dado que conhecia de antemão que ele haveria de pecar, era necessário que, tal como Deus tinha previsto, isso viesse a acontecer. Por conseguinte, de que modo se pode dizer que a vontade humana é livre, quando se evidencia uma tão irrecusável necessidade⁴?

Ainda antes de reproduzir esta inquietação de Evódio, Agostinho começa por enquadrar a discussão. Nessas afirmações prévias, indica não só quem são os *opositores que quer rebater* mas também o seu

⁴ Agostinho, *De libero arbitrio*, III, II, 4. Seguiu-se quase sempre a tradução de Paula Oliveira e Silva (*Diálogo sobre o livre arbítrio*, INCM, Lisboa 2001). «[...] ineffabiliter me mouet quo modo fieri possit ut Deus præsciens sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter euenire aliquid posse quam Deus ante præsciuit, præscientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. Quapropter, si præsciuit Deus peccatum esse bonum hominem – quod necesse est concedat mihi quisquis mecum omnium futurorum præscium fatebur Deum –, si ergo ita est [...] hoc dico, quoniam peccatum esse præsciuerat, necesse erat id fieri quod futurum esse præsciebat Deus. Quo modo est igitur uoluntas libera ubi tam inuitabilis adparet necessitas?»

ponto de partida. Assim, por um lado, sugere que os seus opositores são tanto os que negam a presciência de Deus quanto aqueles que (apesar de a não negarem) preferem acreditar que a providência divina é impotente, injusta ou má⁵. E, por outro, sugere um método bem concreto, que importa ter presente desde já. Referindo-se precisamente a esses opositores, escreve:

Se todos estes homens refletissem sobre si próprios e se, quando pensam acerca do que é ótimo, absolutamente justo e onnipotente, se deixassem convencer que devem acreditar que a bondade, justiça e potência de Deus ultrapassa de longe e é muito superior àquilo que eles possam conceber quando pensam, compreenderiam que se deve dar graças a Deus [...]. A misericórdia divina conduzi-los-ia, assim, por caminhos seguros, até à Sabedoria, de tal modo que [...] pelo que conhecem, tornar-se-iam mais preparados para ver, e, pelo que ignoram, seriam mais dóceis para investigar⁶.

O excerto mostra que, segundo Agostinho, a autoridade é *parte integrante* no caminho para a sabedoria. E não é apenas parte integrante: também é *ponto de partida*. A razão, deixada a si mesma, é incapaz de uma completa apreciação do real. Sozinha, não consegue captar a realidade última das coisas, o seu núcleo íntimo e fundamental – a sua essência. É por isso que, mesmo que os homens ainda não tenham chegado à sabedoria, devem dar graças a Deus⁷. Novamente em oposição ao maniqueísmo, Agostinho recorre a Isaías para sustentar

⁵ Cfr. *ibid.*, 5. Não é difícil perceber que os maniqueus se contam entre os defensores desta concepção da divindade.

⁶ *Ibidem*: «Qui omnes si persuaderi sibi paterentur ut, cum de optimo et iustissimo et potentissimo cogitant, bonitatem et iustitiam et potentiam Dei longe maiorem superioremque esse crederent quam quidquid cogitatione concipiunt, considerantesque semet ipsos gratias Deo se deberent intellegent [...] et cognoscendo instructiores fierent ad uiuendum et ad quærendum ignorando mitiores».

⁷ Se não se está em erro, é também neste sentido que se deve entender a distinção agustiniana entre *conhecimento* e *sabedoria*. Enquanto o conhecimento é de âmbito estritamente racional, a sabedoria inclui uma componente fiducial, como sua vertente decisiva. O caminho do sábio é, pois, mais longo do que a via do conhecedor: inclui mais elementos, que são decisivos para uma justa e completa apreciação do real. A este propósito, cfr. *Idem, De trinitate*, XIV, *passim*.

que, ao não acreditarem, os homens tornam-se incapazes de compreender⁸. E, de facto, se se admite que a autoridade é ponto de partida para a sabedoria, é fácil perceber que partir da razão implica *eo ipso* fracassar na procura. Tal não significa, porém, que Agostinho defenda o extremo oposto (ou seja, o fideísmo). Quer tão-somente dizer que o seu método consiste na procura ininterrupta do *ainda não* da fé já dada. Quer dizer, o *De libero arbitrio* (em geral) e a resposta a este dilema (em particular) são uma busca das razões da fé. *É a fé em busca das suas razões*.

Metodologicamente estabelecido o ponto de partida, Agostinho mostra ter compreendido a inquietação de Evódio:

[...] o que te preocupa – e o que, certamente, constitui para ti motivo de espanto – é perceber de que modo não seja contrário e incompatível o facto de Deus conhecer de antemão todos os futuros e de não ser forçoso nós pecarmos, mas que o façamos voluntariamente. De facto, se Deus conheceu de antemão que o homem haveria de pecar – dizes tu –, então é necessário que ele peque; mas se é forçoso que o ser humano peque, então não existe livre arbítrio da vontade no ato de pecar. Neste modo de raciocinar, temes que se negue que Deus é presciente em relação a todos os acontecimentos futuros ou – se isto não se puder negar –, que reconhecamos que não se peca voluntariamente, mas inevitavelmente⁹.

A perplexidade de Evódio, e a sua fiel reprodução por parte de Agostinho, podem formalizar-se do seguinte modo¹⁰:

(1) O ser humano peca voluntariamente.

⁸ *Is VII, 9*: «Nisi credideritis, non intellegitis».

⁹ Agostinho, *De libero arbitrio*, III, III, 6: «[...] hoc te mouet et hoc miraris, quo modo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus præscius sit omnium futurorum et nos non necessitate, sed uoluntate peccemus. Si enim præscius est Deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet; si autem necesse est, non ergo est in peccando uoluntatis arbitrium, sed potius ineuitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc uidelicet ne configiatur times, ut aut Deus futurorum omnium præscius inpie negetur aut, si hoc negare non possumus, fateamur non uoluntate sed necessitate peccari».

¹⁰ A propósito desta formalização, cfr. W. L. CRAIG, «The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez», *Brill's Studies in Intellectual History* v. 7 (1988), p. 65.

- (2) Deus conhece de antemão todos os acontecimentos futuros.
- (3) Se Deus conhece de antemão que o ser humano há de pecar, então é necessário que ele venha a pecar.
- (4) Se é necessário que o ser humano venha a pecar, então não existe livre arbítrio da vontade.
- (5) *Logo*, o ser humano não peca voluntariamente.
- (6) *Logo*, o ser humano peca voluntariamente e não peca voluntariamente.
- (7) *Logo*, ou Deus não conhece de antemão que o ser humano há de pecar ou o ser humano não peca voluntariamente.

Esta formalização ilustra novamente que, de facto, a pretensão de conciliar presciência divina e liberdade humana assume a forma de um dilema. Na verdade, tudo parece indicar que se tem de rejeitar ou (1) ou (2). Isso mesmo se conclui em (7), a partir dos pontos (3) a (6). Acresce que, para um filósofo cristão como Agostinho, (1) é tão irrecusável quanto (2). Como conciliar estes pontos e rejeitar a conclusão, se esta parece irrecusável e aqueles se afiguram como manifestamente incompatíveis? É possível dar resposta a tal problema, a partir do *De libero arbitrio*? É o que se pretende analisar.

2. O SER HUMANO PECA VOLUNTARIAMENTE

No segundo diálogo, Agostinho e Evódio discutiram três problemas centrais: 1) se Deus existe; 2) se Deus é autor de todos os bens; 3) se a vontade livre é um bem¹¹. Mestre e discípulo viram-se na necessidade de propor uma prova da existência de Deus, para contrariar uma concepção da divindade segundo a qual esta se identifica com a corporeidade¹². Para isso, havia que chegar à identificação entre Deus e a própria verdade imaterial. Em segundo lugar – e em íntima relação

¹¹ Foi o próprio Agostinho a sugerir a Evódio esta investigação, cfr. *ibid.*, II, III, 7.

¹² A este propósito, leia-se o estudo que Paula Oliveira e Silva faz preceder à sua tradução do *De libero arbitrio*, principalmente o capítulo «Propter manichei» (*op. cit.*, pp. 19-25).

com o primeiro ponto –, era fundamental identificar Deus com a noção mais excelente que a mente possa conceber. Tinha de se chegar a uma noção de tal modo excelente que a autoria divina de todos os bens se revelasse como uma verdade irrecusável.

Mas, no presente contexto, a discussão que mais importa destacar é a terceira: em última análise, a vontade deve ou não deve ser contada entre os bens? *Paulatim sed firmiter*, Agostinho e Evódio vão chegando à conclusão de que a vontade não só pode como deve ser contada entre os *bens médios*. De facto, é esta faculdade que confere ao Homem a sua dimensão de “*em aberto*”. Contrariamente aos animais, todo o homem está constituído na forma de *empreendimento*. As diversas situações em que de cada vez se encontra a existir, longe de lhe serem dadas como meros preenchimentos exógenos, são *possibilidades de execução de si*. A partir deste deserto, onde se encontra desterrado, cada homem pode fazer-se *mais* do que aquilo que é. No entanto (e este aspeto é decisivo), também pode fazer-se *menos*, precisamente porque se encontra numa *posição intermédia*¹³.

O terceiro diálogo começa, justamente, com o exame deste movimento que leva o Homem a fazer-se menos, em detrimento da possibilidade de fazer-se mais. Na discussão acerca desta espécie de «gonzo da vontade» (como Evódio lhe chama¹⁴), a pergunta que importa suscitar é a seguinte: *o movimento defetivo é natural a quem o produz?* Esta pergunta traz consigo uma outra: *quais são as propriedades de um movimento natural?* Só depois de responder a esta dupla pergunta se está em condições de concluir acerca da adequação, ou inadequação, entre o movimento natural e o ato de pecar.

Agostinho toma o movimento da pedra como exemplo do movimento natural. E diz que o movimento mediante o qual esta resvala e cai por terra é *próprio* dela. Pelo seu próprio peso, a pedra está

¹³ A propósito da noção de posição intermédia, cfr., por exemplo, *ibid.*, III, V, 15; *ibid.*, III, XXIII, 70 - 1; e *ibid.*, III, XXIV, 73. Esta posição de Agostinho é de clara influência platónica (cfr. O. O'DONOVAN, *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2006, pp. 100-1).

¹⁴ «*Cardinem voluntatis*» (III, I, 3).

determinada a tal movimento. De tal forma que, se nada nem ninguém lhe oferecer resistência, ela mais não faz do que seguir a natureza dos graves. Neste sentido, o movimento natural (que na pedra se exemplifica) apresenta duas características: por um lado, o facto de ser *próprio* aos objetos a que inere; por outro lado, a circunstância de estar circunscrito a um *efeito determinado*.

Após concordarem na tese de que o movimento defetivo é um ato do espírito, Agostinho e Evódio chegam a uma conclusão importante: se tal movimento se caracterizasse apenas por ser próprio a quem o produz, então *não seria menos natural do que o movimento da pedra*. Bastaria não haver coação exterior para se dar a queda espiritual. E a consequência nefasta que decorre de tal possibilidade não passa despercebida a Evódio:

Evidentemente que não nego que é da pedra esse movimento pelo qual, tal como dizes, ela tem tendência a resvalar, atingindo o solo. Mas esse é um movimento natural. Ora se a alma também tiver esse tipo de movimento, sem dúvida que ele próprio também será natural. E não se pode exprobar a alma com justiça pelo facto de ela se mover de modo natural. Porque, nesse caso, mesmo se ela se mover em direção à sua perdição, será impelida por uma necessidade da natureza¹⁵.

A ser assim, pôr-se-ia novamente em causa não só a liberdade humana mas também a própria justiça de Deus: se a retribuição não se funda em movimentos *voluntários*, como é possível sustentar a justiça de um Deus que oferece como retribuição a uns a bem-aventurança sem o caso e a outros a infelicidade sem termo? Aliás, em última instância, o próprio conceito de *retribuição* só faz sentido quando se admite a voluntariedade. Porque só então pode falar-se de um “ato” no sentido pleno do termo: um movimento não passivo, mas sim verdadeiramente ativo – de que se é responsável, *e que poderia não ser feito*.

¹⁵ *Ibid.*, III, I, 2: «Non equidem nego motum, quo ita ut dicis inclinatur et ima petit, motum esse lapidis, sed naturalem. Si autem hoc modo etiam illud motum habet anima, profecto etiam ipse naturalis est, nec ex eo quod naturaliter mouetur recte uituperari potest, quia etiam si ad perniciem mouetur, naturæ suæ tamen necessitate compellitur».

Ao ouvir as consequências nefastas que resultam de se tomar o movimento defetivo como natural, Agostinho apressa-se a recordar a Evódio o primeiro diálogo. Naquela discussão, ficara estabelecido que nenhuma realidade torna a mente escrava da paixão desordenada («*serva libidinis*») exceto a própria vontade. Por uma parte, a mente não pode ser forçada a afastar-se da fruição de Deus por uma realidade superior ou igual a ela: a mente é um bem e, seguindo a hierarquia ordenada dos seres, uma realidade superior ou igual a ela terá de ser igualmente boa – de tal modo que jamais induzirá a mente a pecar. Por outra parte, Agostinho faz uso do princípio segundo o qual o inferior é incapaz de agir sobre o superior para sustentar que nenhuma realidade inferior à mente pode fazê-la cair *se ela não quiser*. Daqui resulta, portanto, que o afastamento de Deus tem por causa a vontade; a qual só pode ser livre. Trata-se sempre de um *querer do Homem*, de um *ato que está em seu poder*.

E aqui toca-se um ponto fundamental. No que precede, insistiu-se principalmente nos inconvenientes que resultam de pensar o movimento defetivo como não livre. Mas agora compreende-se que *a liberdade inere à própria razão de vontade*. Para Agostinho, uma vontade não livre é uma contradição nos termos. “Vontade” e “liberdade” são termos sinónimos. Pelo que, quando o espírito *escolhe* fazer-se menos, esse movimento próprio é distinto daquele outro observado na pedra:

Este movimento [i.e., o movimento defetivo] é semelhante àquele pelo qual a pedra é lançada de cima para baixo, porque tal como este é próprio da pedra, aquele é-o do espírito. Mas é verdade que este movimento difere daquele porque não está no poder da pedra travar o movimento que a lança mais para baixo. Mas o espírito, *enquanto não o queira*, não será movido de tal modo que, abandonando as realidades superiores, ame as inferiores. Por isso, na pedra, o movimento é natural; mas, no espírito, *é voluntário*¹⁶.

¹⁶ *Ibidem*: «in eoque similis est illi motui quo deorsum uersus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis sic ille animi; uerum tamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, animus uero dum *non uult* non ita mouetur ut superioribus desertis inferiora diligat. Et

Fica agora mais claro o que se quer significar quando se diz que o ser humano é um empreendimento “em aberto”. De modo radicalmente diverso ao do movimento da pedra (e de qualquer outro ente da natureza), o movimento do espírito *admite opostos*. Quer dizer, caracteriza-se por uma *indeterminação real*. No momento em que nasce, cada homem passa a ser uma tarefa para si mesmo. Está em aberto. Pode fazer-se mais. Ou menos. E (note-se bem) a especificação concreta da indeterminação real está *em poder do próprio Homem*: uma pessoa torna-se “isto” ou “aquilo” *porque quer*. É justamente isso que se indica quando se afirma que o preenchimento de si não é um preenchimento exógeno. Pelo contrário: trata-se de um *imperativo de aquisição responsável*. Agostinho sustenta a sua tese recorrendo a uma “argumentação” que é *eminentemente fenomenológica*: limita-se a apelar à *experiência interna* de Evódio, e de cada um. Isto é, apela àquilo que todo o Homem percebe de modo imediato e inquestionável – porque se funda não só no que é manifesto, mas também na própria existência humana enquanto tal:

De facto, de outra coisa não te podes aperceber que está em nosso poder a não ser daquilo que fazemos quando queremos. Por conseguinte, nada está tanto em nosso poder quanto a própria vontade. De facto, certamente ela está à nossa disposição de modo imediato, sempre que queremos. Por isso, podemos dizer com acerto: “não envelhecemos voluntariamente mas necessariamente”; ou: “não ficamos doentes voluntariamente, mas necessariamente”; ou “não morremos voluntariamente, mas necessariamente”; e o mesmo acerca de outras realidades semelhantes. Mas quem ousará dizer, mesmo se for louco, que “não é pela vontade que queremos”¹⁷?

ideo lapidi naturalis est ille motus, animo uero *iste uoluntarius*». Itálico acrescentado.

¹⁷ *Ibid.*, III, III, 7: «Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum uolumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa uoluntas est. Ea enim prorsus nullo interuallo mox ut uolumus præsto est. Et ideo recte possumus dicere: “non uoluntate senescimus, sed necessitate”; aut “non uoluntate infirmamur”, sed “necessitate”; aut “non uoluntate morimur, sed necessitate”, et si quid aliud huius modi; “non uoluntate” autem “uolumus”, quid uel delirius audeat dicere?».

Tudo isto permite descobrir que o Homem possui uma clara *dimensão reflexiva*. Nas situações normais e correntes em que de cada vez se experimenta a existir, cada homem tem à sua disposição, de modo imediato e inequívoco, o poder de opostos. Está nas suas mãos fazer “isto” ou “aquilo”. E as suas *escolhas* não são indiferentes para a assunção (ou não) da sua forma própria. Ao ponto de ser *detentor dos seus próprios fins*. O fim de cada um não está pré-dado pela natureza (como sucede com os animais). Antes se vai constituindo consoante as várias determinações possíveis que (a partir da indeterminação real) cada qual vai *escolhendo*, livremente. Pode-se mesmo afirmar que Agostinho é um dos primeiros autores a conceber o ser humano como possibilidade. Como empreendimento. Como “em aberto”. Como tarefa. Sendo que a desformalização de tal possibilidade (empreendimento, “em aberto”, tarefa) influi decisivamente na própria ordem do universo. Com efeito, a antropologia agustiniana vai ao ponto de sustentar que um simples ato praticado – aqui e agora – pode colaborar para a reposição daquilo que a queda original desbotou. Mas pode também – aqui e agora – servir para desordenar ainda mais aquilo que já está desordenado. O ser humano é chamado a colaborar na obra da redenção. No entanto, pode igualmente colaborar na obra da corrupção. Este é o risco da liberdade: o poder de opostos e, por isso, a possibilidade que o Homem tem de pecar. Se quiser. *Voluntariamente*.

3. “DEUS CONHECE DE ANTEMÃO TODOS OS ENUNCIADOS FUTUROS”

Importa agora ver como Agostinho sustenta o segundo enunciado em causa no dilema: “Deus conhece de antemão todos os enunciados futuros”. Com efeito, estabelecida a liberdade humana, é da forma como fundamente esta tese que depende que consiga ou não conciliá-la, no *De libero arbitrio*, com a presciência divina.

Uma primeira objeção a considerar, ainda antes de analisar o texto propriamente dito, prende-se com o seguinte: uma vez que a temporalidade não é uma categoria aplicável à divindade, parece não fazer sentido falar-se de «*præscientia*» de Deus. Importa considerar este ponto até porque, em obras como as *Confessiones* e o *De Trinitate*, Agostinho rejeita abertamente um conhecimento *prévio* da parte de Deus. Naquelas obras (entre outras), prefere falar de uma «*scientia*» que

tudo abrange num ponto – isto é, refere-se à sabedoria de Deus como «omniscientia». Nesta linha argumentativa, é evidente que Deus não *pre-vê* os acontecimentos: *vê-os*, simplesmente.

Acontece, todavia, que esta solução quase não é tomada em conta no *De libero arbitrio*. E no momento em que parece ser focada é para ser posta de lado. Na verdade, Agostinho e Evódio nunca adotam o termo «omniscientia» no curso do diálogo. Ora este facto basta, por si só, para ilustrar que a solução proposta naqueles outros textos não tende a ser tomada em conta neste. Mas poder-se-ia talvez pensar que a razão que leva Agostinho a falar de «præscientia» reside, justamente, no facto de «omniscientia» constituir já uma solução – aceite acriticamente – para o problema que se quer enfrentar. Ou seja, poderia acontecer que, *por uma questão metodológica*, Agostinho e Evódio tivessem partido de um termo cuja carga semântica seria – ulterior e fundadamente – rejeitada e corrigida. Mas esta possibilidade não parece encontrar justificação no texto. Desde logo porque, como já se indicou, o termo «omniscientia» nunca figura no diálogo: não é adotado nem mesmo quando, alegadamente, Agostinho já conciliou os dois enunciados.

Outro indício de que a referência à «omniscientia» não decorre apenas de questões metodológicas surge quando se discute se é possível que Deus inscreva uma ação causal no tempo. Agostinho pergunta a Evódio se ele julga necessário tudo o que Deus conhece de antemão. Ao receber uma resposta afirmativa, indica que uma consequência necessária, mas inaceitável, de tal tese seria ter de afirmar que a própria ação de Deus é necessária:

Não te acautelas, portanto, para não dizeres que também aquilo que Ele próprio fizer não o fará voluntária mas necessariamente, se tudo o que Deus conhece de antemão se faz por necessidade, e não voluntariamente¹⁸?

¹⁸ *Ibid.*, III, III, 6: «Nonne igitur caues ne tibi dicatur etiam ipsum quæcumque facturum est non uoluntate sed necessitate facturum, si omnia quorum præscius Deus est necessitate fiunt, non uoluntate?».

Evódio responde:

Quando eu dizia que todas as coisas que Deus prevê como futuras acontecem necessariamente, só tinha em mente as que se referem às criaturas, e não as que estão Nele. Com efeito, *estas não se fazem, são sempiternas*¹⁹.

No entanto, Agostinho prossegue na sua argumentação. Ao mesmo tempo que estabelece que Deus age temporalmente sobre as suas criaturas, toca o ponto que importa destacar no presente contexto:

Porventura Ele não faz ninguém feliz? [...] Certamente, Deus fá-lo *quando* alguém se torna feliz [...] Portanto, se, *daqui a um ano*, por exemplo, tu vieres a ser feliz, será *dentro de um ano* que Deus te fará feliz. [...] Então Deus já prevê *hoje* o que há de fazer *daqui a um ano*²⁰.

Agostinho pretende provar que, quando Deus faz algo (por exemplo, quando faz uma pessoa feliz), o resultado da sua ação é temporal (faz essa pessoa feliz daqui a um ano). Mas, ao mesmo tempo que analisa este complexo problema, alude sub-repticiamente à ideia de que *o conhecimento de Deus também está inscrito no tempo*. Embora se trate de uma tese pouco clara (e pareça ir ao arrepio do que sustenta noutras obras), Agostinho não se cansa de fazer uso de expressões temporais: «quando», «daqui a um ano», «dentro de um ano», «já», «hoje», novamente «daqui a um ano»... Esta opção terminológica, de tão insistente que é, parece não admitir alternativa: o termo «præscientia» não é usado por razões meramente metodológicas. Trata-se, pelo contrário, de um elemento estrutural da análise agustiniana deste dilema, tal como ela se acha feita no *De libero arbitrio*.

Mas um excerto do diálogo ajuda a dissipar definitivamente qualquer dúvida:

¹⁹ *Ibidem*: «Ego cum dicerem necessitate uniuersa fieri quæ Deus futura præsciuit, ea sola intuebar quæ in creatura eius fiunt, non autem quæ in ipso. *Non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna*». Itálico acrescentado.

²⁰ *Ibidem*: «Numquid neminem beatum facit? [...] Tunc utique facit *quando* ille fit. [...] Si igitur uerbi gratia *post annum* beatus futurus es, *post annum* te beatum facturus est. [...] Iam ergo præscit *hodie* quod *post annum* facturus est». Itálico acrescentado.

Agostinho: Então se tu conhecesses de antemão que alguém viria a pecar, nesse caso não seria necessário que pecasse?

Evódio: Bem pelo contrário, seria necessário que pecasse. De facto, a minha presciência não existiria, a não ser que conhecesse de antemão coisas certas.

Agostinho: Por conseguinte, não é por ser presciência de Deus que é necessário que aconteça o que ela conhece de antemão, mas tão-somente por ser presciência, a qual seguramente não existe se não conhecer de antemão coisas certas²¹.

Este excerto põe em destaque que o cerne do dilema não está na presciência *divina*, mas sim na presciência *enquanto tal*. Isto significa que tal conceito é formal. Claro está que Agostinho admite apenas uma desformalização real (só Deus é presciente). Como se verá, ao argumentar deste modo, procura pôr as bases de um símile que desempenhará um papel importante na sua proposta de resolução do dilema. Mas importa para já destacar esta tese: potencialmente, existem inúmeros seres prescientes. Mais ainda: como hipótese, o próprio ser humano se poderia tomar como presciente. Ora, uma vez que só Deus pode conhecer tudo num ponto, a conclusão parece inevitável: pelo menos no *De libero arbitrio*, a solução agustiniana ao dilema não passa, de todo, pelo recurso à «omniscientia». Muito pelo contrário: é uma solução na qual intervêm continuamente elementos temporais. De tal modo que um ser temporal pode, por hipótese, ser presciente.

Uma vez excluída a solução que apela à omnisciência, importa agora identificar a solução alternativa sugerida no *De libero arbitrio*. Para tal, pode-se voltar a dar a palavra a Agostinho, no ponto preciso onde esta lhe tinha sido tirada. Considerou-se a tese agustiniana segundo a qual o problema não reside na presciência *divina*, mas sim na presciência *enquanto tal*. E abordou-se esta tese admitindo, como hipótese, que o ser humano é presciente. Ora, Evódio dá o seu assentimento a esta tese, mas admite não entender até onde ela leva. Ao

²¹ *Ibid.*, IV, 10: «Augustinus: Quid ergo? Si tu præscires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret? // Euodius: Immo necesse esset ut peccaret. Non enim aliter esset præscientia mea nisi certa præscirem. // Augustinus: Non igitur quia Dei præscientia est necesse est fieri quæ præscierit, sed tantum modo quia præscientia est, quæ si non certa prænoscit utique nulla est».

que Agostinho dá uma resposta que é fundamental para a resolução do dilema que têm em mãos:

A esta conclusão: de facto, a não ser que eu esteja enganado, tu *não obrigarás* de imediato a pecar aquele que *conheces de antemão* que haverá de pecar, e a tua própria presciência *não o obriga* a pecar, embora *indubitavelmente* ele venha a pecar. Com efeito, de outro modo não conhecerias de antemão isso que virá a acontecer. Assim, tal como estas duas realidades não se opõem entre si – o facto de, pela tua presciência, conheceres o que outro virá a fazer com a sua vontade –, também Deus, não obrigando ninguém a pecar, conhece de antemão os que hão de pecar por própria vontade²².

Embora a consideração da presciência, quando referida ao Homem, não passe de uma hipótese, serve contudo para se entender o aspeto que Agostinho quer salientar. Trata-se de vincar uma distinção entre dois domínios: por um lado, o *domínio do conhecimento* ou epistemológico; e, por outro lado, o *domínio da realidade* ou ontológico. Os dois domínios são diversos e em certa medida independentes. Este opera com as noções de *ser* e de *não ser*. Refere-se ao que *é* ou *não é*. Aquele tem em vista o *verdadeiro* e o *falso*. Refere-se a enunciados. Sempre que os dois domínios se confundem, ocorrem falácias e inferem-se conclusões ilegítimas. A defesa augustiniana da verdade do segundo enunciado do dilema passa, precisamente, por alertar para esta diferença. Isto é, passa por indicar que *não é* o mesmo conhecer, com absoluta certeza («indubitavelmente»), como é dito no excerto citado), que o Homem “há de pecar” e estabelecer que o Homem “há de pecar necessariamente”. Posto que pecará, é necessário *dizer* que uma mente presciente conhece de antemão que o enunciado “o ser humano há de pecar” é verdadeiro. Mas já não é necessário (mais ainda: nem sequer é possível, porque se trata de uma contradição) afirmar que “o ser humano há de pecar *necessariamente*”. No primeiro caso, a necessidade

²² *Ibidem*: «Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres quem peccatum esse *præscires*, neque ipsa præscientia tua peccare eum cogeret quamvis *sine dubio* peccaturus esset; non enim aliter id futurum esse *præscires*. Sicut itaque non sibi aduersantur hæc duo, ut tu præscientia tua noueris quod alius sua uoluntate facturus est, ita Deus, neminem ad peccandum cogens, præuidet tamen eos qui propria uoluntate paccabunt». Itálico acrescentado.

afirmada é *de dicto*: diz respeito ao modo como a verdade se refere a um enunciado. No segundo caso, a necessidade afirmada pertence ao domínio ontológico: modaliza o ato pecaminoso. Noutros termos: no primeiro caso, estabelece-se a *verdade* do futuro, enquanto, no segundo caso, se pretende inferir dela a *necessidade* do futuro. Mas, como parece ser evidente para Agostinho, não é possível transitar do plano epistémico para o ontológico: um enunciado necessariamente verdadeiro não tem por que ser o enunciado de uma ocorrência necessária. Não o é, em concreto, neste caso em que já ficou suficientemente estabelecido que o ser humano dispõe de vontade livre.

Tudo isto significa que, segundo Agostinho, a presciência dos acontecimentos é alheia à determinação da necessidade ou contingência desses acontecimentos. E se tais acontecimentos são contingentes, então pertencem ao ser humano como tarefa. São possibilidades. Não mais do que isso. Daí que (como o excerto acentua) nenhum ser humano esteja obrigado a pecar.

Se o domínio do enunciado que diz “o ser humano peca voluntariamente” é distinto do domínio do enunciado que diz “Deus conhece de antemão todos os acontecimentos futuros”, então pode-se dar mais um passo – e dizer que a presciência não só se concilia com a liberdade pessoal como é até mesmo um *garante dela*. Ao conhecer de antemão que o ser humano há de pecar, aquilo que Deus conhece de antemão é a realidade de um movimento do espírito. E, como se estudou, este movimento é voluntário. Portanto, aquilo que Deus conhece de antemão é a própria vontade de cada homem, em cada momento em que se configura existencialmente “desta” ou “daquela” forma. E, como também se viu, tal vontade tem de estar em poder do ser humano. Pois, de outra forma, não seria vontade:

A vontade existirá, portanto, porque a presciência de Deus é de uma vontade. Mas não poderia tratar-se de uma vontade se não estivesse em nosso poder. Por conseguinte, Deus é também presciente deste poder. Assim, não é pela presciência de Deus que este poder me será arrebatado. Ele *até me pertencerá com mais segurança*, na medida em que Deus o conhece de antemão, *pois*

*Aquele cuja presciência não se engana conheceu de antemão que este poder me pertenceria*²³.

À luz de todos estes elementos, Agostinho dá por solucionado o dilema que resultava de parecer impossível conciliar presciência divina e liberdade pessoal. O que “Deus conhece de antemão” é que “o ser humano peca voluntariamente”. Sendo certo que a presciência tem uma única desformalização real – de tal modo que o Homem não prevê o futuro –, Agostinho recorre a um símile para tornar plausível a solução que propõe: o conhecimento dos acontecimentos futuros está para Deus assim como o conhecimento dos acontecimentos presentes e passados está para o Homem. Deus e os homens conhecem os respectivos acontecimentos de modo certo, indubitável, inquestionável – e irrevogável. Mas, como é manifesto no caso do conhecimento humano, tal irrevogabilidade do *conhecimento* dos acontecimentos não implica a *necessidade* dos mesmos.

4. A SOLUÇÃO DO *DE LIBERO ARBITRIO*

Pretendeu-se mostrar, em primeiro lugar, que a conciliação entre liberdade humana e presciência divina assume, num autor como Agostinho, a forma de um autêntico dilema. Em segundo lugar, analisou-se a defesa augustiniana do enunciado (1). Viu-se que aquele enunciado é válido, na medida em que o movimento defetivo é um ato de querer; e este está sempre em poder do Homem, de modo imediato e inextirpável. Procedeu-se, em seguida, à análise do enunciado (2). Discutiu-se se este se achava bem formulado, e chegou-se à conclusão de que a resposta é afirmativa. No *De libero arbitrio*, Agostinho fala sempre de um conhecimento possuído de antemão. Isto é, refere-se ao conhecimento de Deus, não como uma ciência que tudo abarca num

²³ *Ibid.*, III, III, 8: «Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est præscius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est præscius. Non igitur per eius præscientiam mihi potestas adimitur; quæ *propterea mihi certior aderit, quia ille eius præscientia non fallitur adfuturam mihi esse præsciuit*». Itálico acrescentado.

ponto, mas como um conhecimento referido ao tempo. Posta de lado a solução que recorre à onisciência, viu-se que a solução agustiniana do dilema, proposta no *De libero arbitrio*, passa por marcar a distinção entre o que constitui o domínio do conhecimento e o que constitui o domínio da realidade. Como se indicou, Agostinho sustenta que estes domínios são autonomizáveis.

A partir deste fio interpretativo, Agostinho pretende concluir que o enunciado (3) é falso. Os domínios epistemológico e ontológico são de tal modo distintos que o conhecimento certo de que o ser humano há de pecar não influi de modo nenhum na sua liberdade real. Que Deus conheça de antemão que o ser humano há de pecar não significa que este peque necessariamente. Antes sucede que Deus conhece de antemão que um homem há de pecar porque ele há de pecar. De sua livre vontade. Neste sentido, o enunciado (3) deve ser reformulado do seguinte modo: “se Deus conhece de antemão que o ser humano há de pecar, então é necessário dizer que o enunciado “o ser humano há de pecar” é verdadeiro. Assegura-se, assim, que não há uma inferência ilegítima de um registo modal *de dicto* (epistemológico), para um registo modal *de re* (ontológico) que não decorre daquele. Considera Agostinho que, desta forma, fica garantido o livre arbítrio da vontade – e, portanto, estabelecida a falsidade do enunciado (4). Ao mesmo tempo, ficam também infirmados os enunciados (5) e (6), que decorriam dele.

Mas agora pergunta-se: a solução agustiniana, tal como se acha formulada no *De libero arbitrio*, resolve todos os problemas evocados no dilema? Já se pode concluir, sem sombra de dúvida, que o enunciado (7) é falso? Uma tentativa de resposta obriga a ter em conta as próprias bases da argumentação de Agostinho. Como se viu, toda a solução passou pela diferenciação entre os domínios do conhecimento e da realidade. Por isso, a pergunta decisiva é esta: é legítimo afirmar que tais domínios não se tocam? Numa palavra: *a diferença entre o domínio do conhecimento e o domínio da realidade é tão radical que permita resolver o problema?*

Disse-se que a referência à verdade pertence ao domínio epistemológico. Todavia, acontece que, para Agostinho (como aliás para todos os medievais), a verdade é a adequação entre o conhecimento e a realidade a que esse conhecimento se refere. E isto de tal modo que *o fundamento do conhecimento é a própria realidade*. Ora, o que se

passa no caso dos futuros contingentes é que eles carecem de realidade. Pura e simplesmente *não são*. De modo nenhum. Este facto arrasta consigo mais um problema de peso: se os futuros contingentes não têm realidade nenhuma, e se esta é o fundamento da verdade do conhecimento – *então qual é o fundamento do conhecimento divino (que é sempre certo) do ato livre futuro?* No caso dos movimentos naturais futuros, pode-se dizer que a previsão se funda nas leis da natureza, que remete para as causas da ocorrência desses movimentos. Quer dizer, apesar de um movimento natural ainda não se ter verificado realmente, ele é a especificação de um processo necessário e constante; e, por isso, é previsível ou antecipável com um elevado grau de probabilidade. No entanto, para Agostinho, o movimento do espírito não é regido por leis necessárias – é voluntário. Acontece todavia que, como se estudou, este movimento confere aos atos humanos futuros uma vincada *indeterminação real*. E o problema é justamente este: *como é que uma indeterminação real pode ser conhecida antecipadamente por Deus senão como aquilo que não é, quer dizer, como uma determinação?*

Isto significa que o símile usado (a analogia com o conhecimento humano do passado e do presente) não parece ser suficiente para fundamentar a tese que Agostinho quer estabelecer. Não se pode dizer, sem mais, que o conhecimento dos acontecimentos futuros está para Deus como o conhecimento dos acontecimentos presentes e passados está para o Homem. E não se pode dizer isto porque se está a comparar realidades que não são comparáveis. Quando nos referimos ao passado ou ao presente, o conhecimento tem fundamento *in re*: há verdade porque há determinação – contingente e eventualmente livre – daquilo a que o conhecimento se refere. Mas, dada a indeterminação real dos futuros contingentes, o conhecimento do *futuro* parece não ter fundamento. Ou pelo menos, parece não o ter na *realidade*.

Daí que fosse tão importante comprovar que a abordagem que faz apelo à onisciência não é a adotada por Agostinho no *De libero arbitrio*. Na verdade, se tivesse adotado aquela solução, Agostinho não teria de se ver com algumas destas dificuldades. Mas, ao deixá-la de lado, tem de enfrentar ainda mais uma nova série de questões: nas verdades sujeitas ao tempo, o futuro é um “ainda não”. Mas como é que Deus sabe *agora* aquilo que *ainda não é*, de todo? Como é que algo que tem a sua causa *no futuro* é conhecido por Deus *agora*?

O *De libero arbitrio* não aborda estas questões. Ao fundar-se na experiência interna, Agostinho garante a validade do enunciado (1) – e, em consequência, a verdade do segundo membro do enunciado (7). Mas, ao não responder às perguntas acima sumariadas, o enunciado (2) continua a não estar suficientemente explicado – e, por consequência, o primeiro membro do enunciado (7) continua a ser problemático. Mas, se é assim, a resposta do *De libero arbitrio* ao problema da conciliação entre presciência divina e liberdade humana é uma resposta que está longe de dissipar o dilema.

A fé continua em busca das suas razões.