

Capítulo 2

Liberdade em Jesus Cristo: a vida humana dinamizada pela graça

Introdução

Visto o contexto histórico e teológico no qual viveu santo Agostinho, já é possível agora analisar mais de perto os pontos centrais da reflexão agostiniana sobre liberdade. A meta neste segundo capítulo é focar a liberdade humana como participação voluntária do homem no processo de salvação, esclarecendo os principais conceitos e idéias referentes a esta temática.

Para isso, é necessário analisar os seguintes pontos: 1º) a realidade da presença do pecado no mundo, com a qual inevitavelmente o ser humano tem que se deparar na vivência de sua liberdade; 2º) o livre arbítrio necessitado da graça divina; 3º) a caracterização da experiência da liberdade humana como processo de superação do pecado, que se dá sob a primazia da graça divina, mas contando também com a participação voluntária do ser humano.

No primeiro ponto, desenvolvo o tema da limitação da liberdade humana pelo pecado presente e atuante, seja no mundo de modo mais abrangente, seja na própria vida de cada ser humano em particular. Aqui se nota o realismo de Agostinho ao se referir à “enfermidade” (*infirmas*) que o pecado provoca no homem, tornando vulnerável sua natural capacidade de agir livremente mediante o concurso de sua vontade (*voluntas*).

Tal constatação nos leva ao segundo ponto, no qual será evidenciada a radical necessidade que o homem tem da ação de Deus em sua vida, de tal modo que a graça divina se torna um elemento fundamental à liberdade do homem.

No terceiro ponto, o objetivo é apresentar, por um lado, os elementos constitutivos da própria experiência da liberdade e, por outro, a percepção que Agostinho tem acerca da liberdade, como processo de superação do pecado. Nesta ocasião, será visto que a “verdadeira liberdade” do homem é fruto da ação da graça no íntimo da alma humana, produzindo uma espécie de “itinerário espiritual” da liberdade. Neste processo, o homem passa de um dinamismo de obediência extrínseca à lei divina registrada na Bíblia, para um dinamismo de

adesão interior ao projeto de Deus suscitado pela ação do Espírito Santo e simultaneamente pela mobilização da vontade pessoal mediante o livre arbítrio

Deste modo, a liberdade será analisada enquanto ação humana e ao mesmo tempo enquanto processo de libertação do pecado suscitado pela graça divina. Pois é dentro deste contexto que Agostinho constrói a sua concepção de liberdade.

2.1

O Ser Humano diante da realidade do pecado

Já foi afirmado que Agostinho não nega, antes ao contrário, afirma categoricamente a existência da liberdade no homem. O ser humano é criado por Deus, à sua imagem e semelhança, dotado de vontade própria e livre arbítrio, pelo qual pode fazer suas próprias escolhas. Por isso, Agostinho fala da vontade sem a qual o homem não pode praticar o bem¹⁰⁰, mostrando que esta vontade “*nasce do livre arbítrio que o ser humano recebeu em sua natureza ao ser criado*”¹⁰¹.

Entretanto, se permanecêssemos aqui, ficaríamos na superfície da questão. A liberdade humana não é experimentada num mundo idílico ou paradisíaco. Agostinho sabe bem que a liberdade é vivida num mundo em que a realidade do sofrimento, do mal e do pecado é bastante presente e real. Tal situação impõe limites. Com tantos e tão evidentes sinais de pecado e de morte no mundo, pode-se ainda considerar que o homem é livre? Ao invés de “livre”, não seria antes “servo” o arbítrio do homem, uma vez que suas escolhas parecem rejeitar reiteradamente a proposta salvífica de Deus? Eis a questão. Qualquer reflexão sobre a liberdade que ignorasse tal questão, resultaria vazia e fora do real. A existência humana é vivida nos enfrentamentos inevitáveis com a realidade do mal e do pecado, aos quais ninguém, nesta vida, pode fugir.

Também aqui, Agostinho reflete sobre a condição humana, integrando sua própria experiência pessoal com os dados da revelação bíblica. Com efeito, ao descrever o peso dos próprios pecados sobre sua vida¹⁰², Agostinho se sente submetido a uma “dura escravidão”¹⁰³ da qual deseja, mas não consegue se libertar. Por sua vez, a Sagrada Escritura atesta abundantemente que todos somos

¹⁰⁰ *De spiritu et litt.* 12, 20: “(...) a nossa vontade, sem a qual não podemos praticar o bem (...)”.

¹⁰¹ *Ibid.*, 33, 58.

¹⁰² Cf. *Confessiones* 8.

¹⁰³ “*dura servitus*”, cf. *Confessiones* 8, 5, 10.

pecadores e necessitados do perdão de Deus¹⁰⁴. Esta é a realidade que se abate sobre a liberdade do homem e que precisa ser explicada e interpretada teologicamente. Agostinho o faz, aprofundando a reflexão sobre a condição humana, vivida dentro mesmo desta realidade de dura servidão ao pecado. Ele tenta mostrar as causas desta situação que aprisiona o homem, extraindo dela as suas implicações para a reflexão sobre a relação entre a graça e a liberdade. Assim, Agostinho constata que tal situação decorre de uma “enfermidade” (*infirmetas*) que tornou débil e vulnerável a vontade do ser humano.

“Pois foi preciso mostrar ao homem a hediondez de sua doença, visto que contra sua iniquidade não foi útil o bom e santo preceito o qual contribuiu para aumentar a iniquidade em vez de diminuí-la”¹⁰⁵.

Podemos notar a ênfase dada por Agostinho a esta condição frágil e doentia em que se encontra o homem, de sorte que nem mesmo os preceitos da lei contidos na Sagrada Escritura¹⁰⁶ e que exortam a uma vida virtuosa podem curá-lo. Agostinho se reporta várias vezes a esta condição enferma do ser humano no mundo, fazendo notar que a mesma está intimamente associada ao pecado.

Com efeito, expressões como *languor*¹⁰⁷, *infirmetas*¹⁰⁸, *vitium*¹⁰⁹, são recorrentes na obra de Agostinho e manifestam esta situação ambígua do homem que possui vontade própria e livre arbítrio, mas nem por isso realiza o bem e a justiça propostos por Deus. Esta situação de enfermidade pesa sobre a vontade livre do homem. Para descrever a gravidade da “doença” e apontar o “remédio”¹¹⁰ que pode curá-la, Agostinho recorre ao célebre capítulo 7 da Epístola aos

¹⁰⁴ Cf. Sl 103, 2, 4; 143,2, 1 Jo 1,8; Mt 6,12; 1 Rs 8,46; Rm 5.

¹⁰⁵ *De spiritu et littera* 6, 9.

¹⁰⁶ Sobre a ineficácia da lei para fazer o homem sair desta *infirmetas* Agostinho considera que a letra da lei por si mesma “mata” como nos diz 2 Cor 3,6, pois não é suficiente para sustentar o ser humano na fidelidade a Deus. A lei pode exercer sim um papel pedagógico (cf. Gl 3,24), indicando o ideal a ser seguido e mostrando ao homem que no fundo ele necessita de Deus para poder permanecer firme no bem. É verdade que a lei possui um sentido salvífico quanto ao seu conteúdo, especialmente naquilo que aponta para a salvação operada por Jesus Cristo, que veio revelar o autêntico sentido e o pleno cumprimento da lei (Mt 5,17). Mas para isso é necessário amar Deus acima de tudo e amar ao próximo como a si mesmo (Mt 22, 39), o que só é possível mediante a ação da graça divina no homem. A conclusão de Agostinho, então, é de que a lei foi dada para estimular o homem a recorrer à graça (cf. *De spiritu et littera* 19, 34).

¹⁰⁷ Cf. *De spiritu et littera* 6,9; 33, 59.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 9,15; 10,16; 29, 51; 34,60.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 12,19; 33,58

¹¹⁰ A metáfora do remédio e a noção da ação salvífica de Deus como uma medicina curativa é sugerida pelo próprio Agostinho, cf.. *ibid.* 6,9.

Romanos. Ele cita o texto de Rm 7,6-25 para enfatizar a divisão interior que dilacera a existência humana¹¹¹.

Esta “enfermidade” se caracteriza, portanto, pela debilidade da vontade, expressa na divisão interior do homem que mesmo que queira não consegue praticar o bem¹¹². Agostinho dirá que essa “vontade débil” ocorre porque o homem não consegue amar o bem de tal modo que rejeite livremente qualquer outra coisa que impeça sua realização. Assim, a justiça não se realiza, não porque seja impossível, nem porque o homem não pode racionalmente desejá-la, mas por que ele ainda não aprendeu a amá-la. Ela ainda não lhe é prazerosa e atraente ao ponto de fazer com que a satisfação com a prática da justiça supere o prazer ou a dor de qualquer coisa contrária à sua realização¹¹³.

“E mesmo quando aquilo que o homem deve fazer e o sentido da ação a ser realizada já estiverem patentes, ainda assim, não se age, não se abraça, nem se vive o bem se o bem não nos deleita e não se o ama”¹¹⁴.

Assim, a ausência deste amor ao bem, (com a conseqüente debilidade da vontade), constituem o primeiro fator que determina a enfermidade do homem. Mas não é o único. O segundo fator que constitui esta *infirmis* é a ignorância.

De fato, conhecer a Deus e sua proposta constitui um elemento fundamental para a salvação. Agostinho pleiteia uma forma mais profunda e interiorizada de conhecer a Deus, que se distingue da mera informação assimilada mediante os preceitos religiosos (lei). Ele ressalta este ponto precisamente por perceber quão efêmero e superficial é o conhecimento que temos de Deus na vida presente. Sem conhecer, como amar? Trata-se, portanto, de uma questão decisiva.

“Quem isto adverte, advirta também que todos pecamos em muitas coisas (Tg 3,2), ainda quando nós mesmos cremos agradar a Deus a quem amamos, ou que não lhe desagrada aquilo que fazemos. Até que advertidos pela santa Escritura, ou por alguma outra razão certa e evidente, ao conhecer aquilo em que lhe desagradamos, pedimos-lhe perdão arrependidos.(...)”

E de onde provém que conheçamos de maneira tão imperfeita o que agrada a Deus, senão do fato de O conhecermos muito imperfeitamente?”¹¹⁵.

¹¹¹ Cf. *De spiritu et littera* 14,25 ; 33, 59 e 36, 66

¹¹² Cf. *ibid.* 3, 5; 7, 11.

¹¹³ Cf. *ibid.* 35, 63.

¹¹⁴ *Ibid.*, 3,5.

¹¹⁵ *De spiritu et littera*, 36, 64

Com esta reflexão, Agostinho faz notar que o conhecimento adquirido na experiência de vida acumulada pelo ser humano é um conhecimento parcial e limitado. Ele ignora muito do que precisaria saber e experimentar para amar de todo o coração o bem e a justiça. Além disso, o fato de conhecer o bem não é, por si mesmo, suficiente para que a vontade do homem o leve a amá-lo. Entretanto, pode-se conhecer e não amar, mas não se pode amar sem conhecer¹¹⁶. Assim, a ignorância constitui o segundo fator determinante da enfermidade do homem.

Avançando mais no desenvolvimento da questão, Agostinho chega à conclusão de que a ignorância humana no sentido negativo, enquanto falta de empenho na busca pela sabedoria, é causada pelo pecado. A ignorância “natural” própria da finitude da capacidade cognitiva do homem não configura um mal moral. Há, contudo, uma debilidade e uma ignorância que são voluntárias, ignorância esta que se manifesta na persistência do ser humano em permanecer no pecado, ou ainda na atitude de nem sequer admiti-lo. Tal situação é analisada por Agostinho, particularmente nos capítulos 8 e 12 do *De spiritu et littera*, numa clara referência à situação de pecado compartilhada igualmente, tanto por judeus como por gentios, descrita em Rm 1-3.

Os judeus gloriavam-se de conhecer a Deus por meio da lei mosaica, no entanto, transgrediam a mesma lei que eles exaltavam e, assim, a lei não lhes serviu como instrumento de justificação. Embora tenham conhecido a revelação mediante a lei, os judeus estabeleceram “sua própria justiça” fundada nas obras da lei e assim, desconhecaram e não se submeteram à “justiça de Deus” que justifica o homem pela graça e não pelo mérito de suas obras (cf. Rm 2,17-29; 10,3).

Os gentios, por sua vez, puderam conhecer o Criador por meio das criaturas. No entanto, eles, “tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças”, mas ao contrário “se perderam em vãos arrazoados”. Tomando-se a si mesmos por sábios, “deificavam” suas próprias especulações, criando simulacros de deuses, pensavam ser os verdadeiros possuidores da sabedoria, mas, ao contrário, mostravam-se néscios (cf. Rm 1, 19-21).

Inspirando-se nestes dados bíblicos, Agostinho mostra que a busca por Deus e a procura da verdade, podem resultar na soberba e na vaidade. Por causa do pecado, o conhecimento que se alcança, além de limitado e parcial, torna-se traiçoeiro pelo uso que dele se faz. Conhece-se algumas coisas e ignora-se outras.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*

Deste modo, notamos que conhecimento não se identifica com somatório de informações. Com efeito, muitas pessoas orgulham-se de possuir muitas informações e são tidas como sábias, mas ignoram a verdadeira sabedoria que procede de Deus. Com efeito, inspirando-se em Jó 28,28, Agostinho sustenta que a “*pietade é a verdadeira sabedoria*”¹¹⁷. Muitos, porém, distorcem a verdade ou dela fogem, por soberba e vaidade, pretendendo estabelecer uma “sabedoria própria” contrária à sabedoria divina.

Tal atitude constitui um modo de “ignorar” o plano salvífico que leva o homem a afastar-se de Deus. Os que adotam tal procedimento destinam-se inevitavelmente a cair nos pecados do orgulho e da prepotência que Agostinho critica tão firmemente, como podemos ver na citação seguinte.

“Eis aí a vaidade, enfermidade própria dos que se enganam a si mesmos, julgando ser algo não sendo nada (Gl 6,3). Por fim, obscurecendo-se seus olhos com este inchar-se de soberba, (...) apartaram-se da luz da verdade imutável e seu insensato coração ficou nas trevas.”¹¹⁸.

Tal é a situação em que o ser humano se encontra. Uma situação que textos como Rm 3,23, Rm 5,12 (entre tantos outros mencionados por Agostinho) mostram ter um alcance universal¹¹⁹. Por isso Agostinho pode afirmar tão categoricamente que ninguém é sem pecado e que ninguém está livre desta *infirmis* enquanto permanece nesta vida terrena. Todos nascemos neste pecado, que é o pecado original. Esses dados confirmam a opinião de Marafioti:

“(...) este primeiro pecado está na origem da ‘enfermidade’ que aflige atualmente o homem e o priva da força necessária para querer e cumprir o bem sempre e em todas as coisas. O batismo cancelou o pecado completamente, mas não eliminou esta *infirmis*, este *languor*, que cessará somente quando o homem for completamente renovado na vida futura”¹²⁰.

¹¹⁷ *Ibid.* 11, 18; 12, 19, “*Ecce pietas est sapientia*” tradução da vulgata para o texto de Jó 28,28 que a Bíblia de Jerusalém traduz como “Eis o temor do Senhor é a verdadeira sabedoria”.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, 12, 19.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, 2, 3, 6, 9, 9, 15 e 27, 47.

¹²⁰ MARAFIOTI, D., *obra citada*, p. 67. Nesta mesma página, (nota 74), o autor recorda que Agostinho reconhecia que o batismo promove a remissão “*tota et plena*” dos pecados (cf. *De peccatorum meritis et remissione* 2, 7, 9). Respondia assim à crítica de Juliano de Eclano que o acusava de negar a eficácia do batismo. Contudo, Agostinho nota que mesmo após o batismo a graça continua sendo necessária ao homem, seja em função da reparação das conseqüências do pecado original (a *infirmis*), seja para evitar ou superar novos pecados que possam ou venham a ser cometidos pelo homem, em sua liberdade de ação, depois de ter sido batizado.

Com tudo o que já foi dito até aqui, já há condições de concluir este ponto. A “enfermidade” é consequência do pecado original que atingiu a todos. Suas características básicas são duas. De um lado, a vontade humana gravemente afetada e enfraquecida pelo pecado, de tal modo que o homem já não consegue amar o bem, (e mesmo se vem a amá-lo, não o ama como convém). De outro lado, a ignorância que impede o homem de conhecer em profundidade o Deus que o ama e o chama para viver em seu amor. Esta ignorância não é apenas o desconhecimento dos bens necessários à salvação, mas também o ignorar o plano de Deus, afastando-se dele, opondo-se voluntariamente à sua realização.

Esta *infirmity* tornou-se um elemento constitutivo da condição humana, não por ser co-natural ao homem, mas porque o mistério do mal e da iniquidade se propagou e atingiu proporções tais que o homem já não tem forças suficientes para evitá-lo ou enfrentá-lo. Daí a ênfase crescente que santo Agostinho dará ao longo de sua vida e obra, à necessidade radical da graça divina para a cura e a libertação do ser humano. Entretanto, mesmo vivendo nesta condição enferma, a liberdade do homem, embora adulterada, não foi aniquilada. Apesar de tudo, o homem ainda guarda consigo a condição de ser criado à imagem e semelhança do Criador¹²¹, sendo a única entre as criaturas que pode ter responsabilidade por seus atos, tanto para o bem como para o mal. Veremos que é nesta capacidade de resposta, no profundo da interioridade do homem, lá onde se articulam suas decisões livres, que Deus atua. É “lá dentro” que Deus quer agir e operar uma transformação radical, agindo na própria alma do homem, de modo a tornar verdadeiramente livres as escolhas por ele feitas.

No entanto, uma transformação tão radical, que implica uma experiência tão mais profunda da liberdade, não pode ocorrer assim instantaneamente. Não se faz sem passar por dentro do intrincado jogo das interações da liberdade do Criador com a liberdade da criatura humana. Tal processo exige a concatenação de vários dinamismos, como os da constatação da própria condição enferma, os do desejo de mudança, os da tomada de decisão, bem como os dinamismos dos atos de libertação e de consumação da liberdade. Para tanto, não basta ao homem o recurso às próprias forças da vontade vulnerada pelo pecado. A graça de Deus é

¹²¹ Cf. *De spiritu et littera* 28. Confira o próprio título deste capítulo: “*Imago Dei non omnino deleta in infidelibus*”.

totalmente imprescindível. Esse processo de transformação do ser humano é tema do próximo item.

2.2

A tomada de consciência e iniciativa por parte do ser humano

Já foi mencionado anteriormente que a visão antropológica maniqueísta não deixa margem para se pensar o homem como ser que possui a capacidade de livremente fazer suas escolhas e de assumir uma responsabilidade pessoal sobre elas. Com efeito, no livro das Confissões, Agostinho, nos diz:

“Todavia parecia a mim que não éramos nós que pecávamos, mas sim uma outra natureza estranha que pecava em nós, pelo que se deleitava minha soberba em considerar-me isento de culpa e não ter que confessar meu pecado quando eu havia praticado o mal, a fim de que Tu sanasses minha alma porque era contra Ti que eu pecava. Antes gostava de escusar-me e acusar uma entidade incógnita posta em mim mesmo, mas sem ser eu mesmo”¹²².

Podemos notar que este eximir-se de responsabilidade pelos próprios atos era exatamente o ponto em que o maniqueísmo negligenciava a reflexão sobre a liberdade do homem e, simultaneamente, um dos aspectos mais sedutores da doutrina maniqueísta. O próprio Agostinho confessa como o atraía o poder escusar-se, transferindo a um outro ente abstrato e desconhecido, a responsabilidade por seus maus atos. Caindo em si, Agostinho toma consciência de sua própria situação e começa a afirmar cada vez mais a responsabilidade do ser humano em decidir sobre a própria vida e as próprias escolhas.

“Uma coisa me elevava até a tua luz: a consciência de possuir uma vontade não menos que uma vida. Em cada ato de consentimento ou de recusa, era certíssimo de ser eu, e não outro, a consentir ou recusar; e que aí residia a causa do meu pecado, eu o via cada vez melhor”¹²³.

Vemos assim que Agostinho aos poucos vai explicitando, a partir da análise sobre sua própria vida, a percepção do pecado como experiência pessoal. Neste sentido, o pecado se caracteriza como ato da vontade, ou seja, como “vontade de reter ou conseguir aquilo que a justiça proíbe”¹²⁴, sendo que tal

¹²² *Confessiones* 5, 10, 18.

¹²³ *Confessiones* 7, 3, 5.

¹²⁴ *De Duabus animabus contra manichaeos*, 11, 15.

situação só se caracteriza como pecado, quando o homem tem de fato condição de livremente se abster do mal proibido pela justiça divina. Nota-se assim, que o pecado não é qualquer atitude ruim, mas somente aquela atitude má que deriva do exercício livre da vontade do homem. É a opção pela injustiça feita no uso da liberdade. Daí que Agostinho afirme enfaticamente:

“Deus me criou com o livre arbítrio: se tenho pecado, fui eu que pequei...não o fato, não a fortuna, não o diabo...”¹²⁵

Estes textos só fazem confirmar que, mesmo quando o homem peca, está presente nele o livre arbítrio pelo qual ele move sua vontade, definindo suas escolhas e suas decisões. Reconhecer estas opções e atitudes e assumi-las pessoalmente é um ato de humildade, mas também de tomada de consciência acerca da própria liberdade.

Neste ponto, santo Agostinho enfatiza a importância dessa atitude de tomar consciência de si mesmo, assumindo a responsabilidade pessoal pelos próprios erros. É assim que se exercita a própria consciência como um dos componentes da vivência da liberdade. Reconhecer os próprios pecados é um requisito para o êxito na busca da verdade e da conversão. Somente “*quem reconhecer sua própria fraqueza*”¹²⁶ é que poderá viver na justiça de Deus.

Esta tomada de consciência, contudo, não representa resignação, nem condescendência diante da realidade do pecado. Ela funciona como uma constatação realista da situação em que o ser humano se encontra, quando afastado de Deus e privado de sua graça. Uma constatação que o inclina ao início, ou aos primeiros passos do ato de fé, levando-o a pedir o auxílio divino e buscar a misericórdia de Deus. Deste modo, reconhecer o próprio pecado é o início de um movimento interior pelo qual o ser humano identifica, não apenas o mal que o abate, mas também de onde procede o bem que pode levá-lo a redimir-se. Tudo quanto de bom o homem possui foi recebido de Deus. Por isso, o homem deve saber de quem recebeu seus dons¹²⁷, encaminhando a Deus as suas preces e

¹²⁵ *Enarrationes in Psalmus* 31, 2, 16.

¹²⁶ *De spiritu et littera* 29, 51.

¹²⁷ Para enfatizar esta noção de que toda a vida do homem é um dom de Deus e ressaltar a glória devida unicamente a Ele, Agostinho reprisa frequentemente os textos de 1 Cor 4,7 (*De spiritu et littera* 9, 15; 10, 16.17; 11, 18; entre outros) e 2 Cor 10,17 (*De spiritu et littera* 13, 22; 35, 63). A este respeito ver HOMBERT, P-M. , *Gloria Gratiae. Se Glorifier em Dieu, principe et fin de la Théologie Augustinienne de la Grâce*, Paris, 1996.

apresentando-se com digna humildade diante dEle. Assim, ao homem que, ao reconhecer suas faltas, experimenta a dor decorrente dos próprios erros e enganos, Agostinho recomenda:

“...refugie-se pela fé na misericórdia de Deus, a fim de que Ele conceda o que manda e, com a suavidade da graça infundida pelo Espírito Santo, consiga que lhe dê mais prazer o que Ele manda, do que o que Ele proíbe.”¹²⁸.

Assim, a iniciativa primeira do homem no seu processo de conversão é o reconhecimento de seu pecado, seguido da decisão de ir ao encontro de Deus pela oração. Agostinho recorda aqui a exortação do próprio Cristo à atitude de confiança em Deus e à prática da oração, “Pedi e recebereis” (Mt 7,7), manifestando a disposição de Deus para conceder sua sabedoria a todos os que o invocarem, “contanto que peçam com fé” (Tg 1,5-6)¹²⁹.

Resumindo, digo que este início da experiência da liberdade dinamizada pela graça, se identifica com o processo de conversão que conduz o homem ao ato de fé, ato de confiança em Deus e de confiar-se a Deus, pelo qual o homem obtém o perdão para seus pecados, sentindo-se liberto e revigorado para reconstruir sua vida em novas bases.

2.3

A renovação interior

Ficou constatado que a experiência da liberdade, do ponto de vista da fé cristã, não consiste na liberdade de pecar, mas antes coincide com a conquista da vitória contra o pecado. Tal experiência se dá pela associação da ação (totalmente necessária) de Deus com a ação do próprio homem que, em resposta às interpelações dAquele que o criou, deve tomar consciência acerca de si mesmo e colocar-se em movimento, para conseguir a mudança radical da situação “enferma” em que se encontra.

Neste processo de mudança, um primeiro aspecto que deve ser destacado é que o mesmo constitui um “dom do Espírito Santo”. Agostinho ressalta este ponto com enorme frequência em sua obra. Para tanto, ele usa repetidamente do texto de

¹²⁸ *De spiritu et littera* 29,51.

¹²⁹ Cf. *De spiritu et littera* 32, 56; cf. também *ibid.* 36, 65.

Rm 5,5 para indicar o efeito da atuação do Espírito Santo na vida do homem, mostrando que é pela ação do mesmo Espírito que se difunde o amor (*charitas*) nos corações¹³⁰. Isto faz com que a justiça antes impossível de ser cumprida por ser experimentada como uma exigência externa imposta pela lei, torne-se agora uma realidade vivida e amada internamente pelo homem devido às moções do Espírito que nele operam.

Assim, o bispo de Hipona mostra que a ação de Deus em favor da libertação do homem não se limita a ações externas como a elaboração da lei mosaica, mas inclui também ações internas ao próprio homem, pelas quais ele se renova e obtém forças para fazer o que antes não conseguia. Com efeito, Deus concede ao homem um crescimento interior (*intrinsicus incrementum*)¹³¹, que equivale a uma “novidade” ou a uma “renovação” (*novitas*), “que dia a dia cresce no homem interior”¹³², fazendo com que toda a “caducidade” da antiga forma de viver diminua progressivamente até ser completamente eliminada¹³³.

Esta renovação interior produz como conseqüência a experiência do amor, que liberta o homem. Amor que difundido no coração do homem (cf., Rm 5,5) leva-o a amar Deus que é a fonte do próprio amor¹³⁴. Tal experiência leva-o a amar o bem preceituado na lei e a cumpri-lo por identificar nele o bem maior que é a realização do desígnio salvífico de Deus. E isto só se tornou possível porque a motivação do homem renovado pelo Espírito Santo não é mais o temor suscitado pelas sanções da lei, mas sim o amor que vem de Deus e que lhe foi dado.

Este tema será retomado mais adiante. Por ora, quero apenas fazer referência a este dinamismo de transformação interior, que é dom do Espírito Santo e que ajuda o homem a viver uma vida nova, marcada por uma “renovação” que cresce e aumenta seu vigor, à medida que o ser humano vai se abrindo à ação da graça. Assim, sua vontade e seu livre arbítrio passam por uma reorientação, podendo assumir um encaminhamento em direção ao bem e à justiça propostos por Deus. O homem pode, então, exercitar mais plenamente sua própria liberdade. Pode imprimir um rumo novo à sua vida, pode mover sua vontade de modo mais

¹³⁰ Para dimensionar a importância do texto de Rm 5,5 na obra de Agostinho, conferir BONNARDIÈRE, A. M. La, “Le verset paulinienne Rom V, 5 dans l’ouvre de Saint Augustin” in *Augustinus Magister*, II, p. 657-665.

¹³¹ Cf. *De spiritu et littera* 25, 42 (citando 1 Cor 3,7).

¹³² *ibid.*, 14, 26, (citando 2 Cor 4, 16, texto ao qual Agostinho se refere, direta ou indiretamente, outras 4 vezes, cf. 22, 37; 32, 56; 33, 59 e 29, 50)

¹³³ Cf. *ibid.*, 14, 26.

¹³⁴ Cf. *ibid.*, 3, 5; 32, 56.

livre, pois romperam-se os elos da corrente que a aprisionava. Esta *voluntas*, antes submetida unicamente aos direcionamentos ditados pelo pecado, pode agora ser livremente dirigida pelo homem para experiências de amor e de prática da justiça. Entretanto, isto exige a colaboração e o empenho decidido do homem e aqui se situa um dos pontos controversos do pensamento de santo Agostinho.

De um lado, ele enfatiza a liberdade pelo dom do livre arbítrio, contrariando as abordagens deterministas sobre o ser humano, propugnadas pelo maniqueísmo, pelos adeptos da astrologia e por algumas correntes filosóficas fatalistas¹³⁵. De outro lado, com o aprofundamento do combate ao pelagianismo, Agostinho passa a enfatizar cada vez mais a necessidade da graça divina, para a renovação interior da pessoa humana, de modo a curar o livre arbítrio escravizado pelo pecado. Como já indiquei anteriormente, o crescimento dessa ênfase na graça divina, é interpretado por alguns críticos da obra agostiniana, como uma negação da liberdade humana. Desde a época de Agostinho até os dias atuais, os modos de interpretar as afirmações de santo Agostinho foram muito diversificados, suscitando posições antagônicas e até heresias, como o Jansenismo, que se inspirava em idéias agostinianas.

Esta diversidade de interpretações sobre o pensamento agostiniano indica, de um lado, a relevância da obra de santo Agostinho, mas de outro lado, expressa também a ambigüidade e as imperfeições de algumas de suas formulações, sobretudo quando consideradas isoladamente e desconectadas do conjunto de sua obra. Por esta razão, vale a pena considerar o questionamento levantado acerca do “tom” dessa ênfase de santo Agostinho na necessidade da graça para a renovação interior da pessoa.

Quando ele exalta a graça, atribuindo toda a superação do pecado à ação divina no ser humano, será que isso constitui uma forma de negação da liberdade humana? Quando reflete sobre a onisciência divina, a respeito de quem e quantos são os eleitos ou “predestinados”, que conseguirão ser libertados do pecado pela ação da graça, alcançando assim a salvação, será que ele está “antagonizando” com os dinamismos do livre arbítrio e da liberdade apresentados nos livros que ele

¹³⁵ Para uma síntese da contraposição de Agostinho a estas correntes de pensamento fatalistas, ver a “Introduzione Generale” feita por TRAPÈ, A. em *Grazia e Libertà, Opere di Sant’Agostino* (Nuova Biblioteca Agostiniana), vol. XX, Roma, 1987, p. XXIX – XLII.

mesmo escreveu? Estes são questionamentos válidos que dividem as opiniões¹³⁶. Não tenho a pretensão de esgotar o assunto e colocar fim ao debate. Posso apenas humildemente indicar alguns pontos úteis para formar uma opinião sensata e não extremada, a respeito do sentido da abordagem de Agostinho sobre estes “temas controversos”, mas situando-os no âmbito das posições adotadas por Agostinho, conforme indicado nos itens anteriores no capítulo 1 e também nos itens que estamos analisando aqui no capítulo 2 desta tese.

2.4

A primazia absoluta da graça seria um determinismo teológico?

Vista numa perspectiva unilateral, que despreza a interação ativa do ser humano com Deus, a reflexão sobre a graça pode, com efeito, expressar uma concepção da salvação cristã que anula completamente a iniciativa humana. Nesta concepção a ênfase sobre a graça divina é dissociada da liberdade do ser humano, pela qual ele deve dar uma resposta positiva à graça oferecida por Deus. Assim, sem dar a devida atenção à livre ação do ser humano nessa relação com a graça divina, algumas idéias teológicas foram sendo criadas para se referir ao poder de Deus. Neste aspecto, a mentalidade antiga, assim como o pensamento medieval

¹³⁶ Uma síntese das opiniões dos estudiosos da obra agostiniana a este respeito pode ser encontrada na tese de doutorado de José Luis Jansen de Mello Neto, *“Deus cordis mei”: Estudo sobre o Itinerário da Experiência Cristã nas Confissões de Santo Agostinho de Hipona*, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2004. Só para se ter uma idéia da divergência entre as interpretações, menciono duas posições opostas. De modo geral se considera que a redação do *Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* (primeira obra de Agostinho como bispo, escrita em 396 dC) demarca uma mudança de enfoque, na qual se prioriza a ênfase na graça ficando a participação da liberdade na salvação do homem em segundo plano. K. Flasch interpreta esta mudança de ênfase como sinal de uma nova fase, em que Agostinho apresenta a ação de Deus com uma lógica implacável, com referência aos “terroris Domini”, (daí o título da obra de Flasch *Die Logik des Schreckens: Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397*, Mainz, 1990). G. Lettieri radicaliza ainda mais esta interpretação pessimista e propõe que a mudança teológica no pensamento de Agostinho teria sido tão nítida, que justificaria a classificação da obra agostiniana em dois momentos contrapostos. Haveria um “primeiro agostinho” anterior ao *De diversis Quaestionibus Ad Simplicianum* e depois um “segundo Agostinho” (Daí o título de sua polêmica obra *L'Altro Agostino. Ermeneutica e Retorica della Grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001). No campo oposto a estas interpretações extremas, situam-se autores que entendem ser mais adequado adotar uma “via média” na consideração sobre a relação entre graça e liberdade em Agostinho (cf. STUDER, B. *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus*, Roma 1993, p. 185-186); autores que consideram que não há argumentos consistentes para sustentar a idéia de que a afirmação da primazia absoluta da graça sobre o livre arbítrio representaria uma “reviravolta” na teologia de Agostinho (cf. MADEC, G., *Petites Études Augustiniennes*, Paris, 1994, p. 87).

conceberam a ação de Deus como “onipotência divina”, ou seja, como expressão do poder de tudo saber e tudo comandar nos acontecimentos futuros.

E foi assim que o fatalismo se infiltrou na reflexão teológica pelas noções de “presciência divina” e “predestinação”. Deve-se notar que ambas as noções estão amparadas em textos da Escritura que foram incorporados à doutrina cristã. No entanto, compreendidas numa ótica estrita e a partir de uma leitura literal dos textos bíblicos, estas noções deram margem a concepções pessimistas da soteriologia cristã.

O conceito de presciência, por exemplo, originalmente queria apenas expressar o conhecimento de Deus acerca dos fatos, mesmo antes que aconteçam. Assim, tudo é presente ao conhecimento de Deus, até mesmo as ações futuras do homem. Esta idéia acabou induzindo muitos a crer que Deus em sua onisciência predetermina os atos humanos e os acontecimentos da história. Gerava-se, assim, uma oposição entre a presciência divina e a liberdade humana. Agostinho procura então elucidar a questão, afirmando que não é preciso negar a liberdade para afirmar a presciência, nem negar a presciência para afirmar a liberdade. Ao amigo Evódio, que não entende como tais termos podem ser conciliáveis, Agostinho apresenta a distinção entre conhecer previamente a atitude de alguém e induzir este alguém a praticar tal atitude.

“Se não me engano, não se segue da tua previsão que tu forçarias a pecar aquele de quem previste que haveria de pecar; nem a tua presciência mesma o forçaria a pecar. Ainda que, sem dúvida, ele houvesse de pecar, de outra forma não terias tido a presciência desse acontecimento futuro. Assim também, não há contradição a que saibas, por tua presciência, o que outro realizará por sua própria vontade. Assim Deus, sem forçar ninguém a pecar, prevê, contudo, os que hão de pecar por própria vontade”¹³⁷.

Assim, Agostinho crê que é falsa a oposição entre presciência e liberdade humana, mostrando que estes termos não se anulam mutuamente num dualismo, mas se articulam dialeticamente numa dualidade. Podemos também notar, o empenho do bispo de Hipona em desfazer a idéia de que Deus possa ser visto como autor do mal. Este é fruto da livre escolha do homem, pela qual o próprio homem terá que responder diante de Deus, na legítima justiça divina. Com isso Agostinho, de certo modo, quer impedir que se confunda presciência com

¹³⁷ *De libero arbitrio* 3, 4, 10.

predestinação. Deus só pode predestinar ao bem, nunca ao mal, mas sabe antecipadamente os que se salvam e os que se condenam de acordo com a própria opção livremente feita.

Aqui reside um dos pontos mais difíceis e delicados do pensamento agostiniano. Devido aos termos que escolhe para desenvolver sua doutrina sobre a liberdade e a graça, Agostinho vai tornando sua obra mais abrangente e ao mesmo tempo mais complexa. A noção de predestinação é trabalhada por Agostinho, dentro do plano maior e mais amplo do conjunto de sua obra, no sentido de enfatizar a graça e exaltar o mistério de Deus na realização do plano salvífico e na justificação do homem. Portanto, analisar a reflexão agostiniana sobre a predestinação afastando-a deste seu contexto vital, é incorrer em sério risco de deturpá-la, tornando-a incompreensível.

Com efeito, tendo este contexto como pano de fundo, é possível ter uma percepção mais adequada acerca da doutrina agostiniana da predestinação. A intenção de Agostinho ao elaborá-la é primordialmente enfatizar o valor imprescindível da graça na destinação salvífica do homem e, por outro lado, ressaltar que Deus elabora seu plano salvífico e o conduz a seu termo final em total liberdade e soberania, sem ser por isso injusto para com aqueles a quem julga. É neste sentido que o bispo de Hipona afirma que a predestinação dos santos não é outra coisa senão a onisciente “*preparação dos benefícios*” com que Deus salva o justo¹³⁸. Portanto, a predestinação nada mais é do que a “disposição que Deus faz”, (em sua justiça onipotente e onisciente), “das suas obras futuras”¹³⁹.

Entretanto, tal como aconteceu com a noção de presciência, também a noção de predestinação suscitou e suscita, mesmo em nossos tempos, reações críticas, pelo fato de poder dar margem a concepções fatalistas e negadoras da liberdade humana. A meta pretendida aqui nesta reflexão é mostrar, que aplicar sem mais e imponderadamente esta crítica a Agostinho significaria desconhecer toda a luta anti-fatalista do bispo de Hipona e distorcer sua doutrina, eliminando

¹³⁸ Cf. *De dono perseverantiae* 14, 35.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 17, 41. Agostinho mostra ainda que a noção de predestinação não exclui, antes inclui, a prática do bem pelo empenho da vontade humana. Ele afirma que a predestinação implica em “praticar o bem” como uma “preparação para a graça” sem que isto impeça de ser obra da graça a consumação, ou seja o “efeito da mesma predestinação” (cf. *De praedestinatione sanctorum* 10,19). Nota-se nestas referências como Agostinho quer garantir a primazia da graça, sem abrir mão das noções de presciência, predestinação e liberdade humana.

um de seus pilares fundamentais: a liberdade. O que ocorre é que o pensamento agostiniano é complexo e multifacetado, abarcando diferentes controvérsias, e sempre buscando articular em dualidades (não dualismos) a graça e a liberdade, garantindo a possibilidade do encontro do Deus santo e justo com o homem vulnerável e pecador.

Assim, ter conhecimento prévio (presciência) dos acontecimentos e do plano salvífico como um todo, não é o mesmo que executar tudo no mesmo plano salvífico. Sem dúvida é Deus quem conhece e comanda a salvação do homem, mas este carrega sempre consigo a responsabilidade de fazer a sua parte, posto que o plano de salvação é um projeto de comunhão e de inter-relação e não de imposição dominadora entre Deus e o homem. Tal processo de salvação toca o profundo do mistério do próprio Deus e do mistério do posicionamento sempre livre adotado pelo homem em seu relacionamento com Deus. Por isso, a predestinação deve ser pensada em termos dinâmicos, de modo a se captar a riqueza, a complexidade e o mistério mesmo que nela se articulam.

Não tenho aqui condições de explorar a fundo este tema. Quero apenas deixar indicado sua complexidade e sua pertinência ao conjunto da obra de Agostinho, como um tema que toca a questão da liberdade humana. Justamente dada a relevância e o caráter eminentemente polêmico do tema, o mesmo suscita diversidade de interpretações e conseqüentemente calorosos debates entre os peritos em agostinismo¹⁴⁰.

Nesse estudo, aqui neste item da tese, minha intenção foi tão somente mostrar que a reflexão de santo Agostinho sobre a presciência e a predestinação não anula, de modo algum, tudo o quanto ele escreveu sobre a valorização da liberdade humana. Não resulta num “fatalismo teológico”. Que a doutrina agostiniana da predestinação tenha suscitado diversas interpretações, gerando em certos ambientes um “predestinacionismo” fatalista, já constitui uma outra discussão, que diz respeito aos distintos “agostinismos”, ou seja, às distintas

¹⁴⁰ Para um aprofundamento do tema veja-se: TRAPÈ, A., *obra citada*, p. CXXV-CXC; THONNARD, F-J., “La prédestination augustinienne: sa place en philosophie augustinienne”, *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), p. 97-123; BOUBLÍK, V., *La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma, 1961; CHENÉ, J., *La Théologie de Saint Augustin. Grace et Prédestination*, Le Puy-Lyon, 1961. De CELLES, D., “Divine Prescience and Human Freedom in Augustine”, *Augustinian Studies* 8 (1977), p. 151-160; MARAFIOTI, D., “Alle origini del teorema della Predestinazione (Simpl. 1,2,13-22)”, em *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della Conversione*, (Roma, 1986), Roma 1987, v. II, p. 257-277, além de outras indicações na bibliografia, no final da tese.

correntes de interpretação da obra de Agostinho surgidas ao longo dos séculos. Como já dissemos, entrar no mérito dos argumentos de tais correntes interpretativas está além do escopo desta tese¹⁴¹. Creio ser suficiente para o propósito desta pesquisa, dar indicações seguras de que, consideradas dentro do conjunto da obra de Agostinho, as noções teológicas de presciência e predestinação, não comprometem a valorização da liberdade sempre pressuposta e defendida pelo bispo de Hipona. Assim, no que diz respeito à concepção agostiniana da predestinação, seguindo a análise de A. Trapé¹⁴², tiramos as seguintes conclusões:

a) trata-se de um tema que precisava ser encarado de frente dados os vários textos bíblicos que dele dão testemunho¹⁴³.

b) Ao abordá-lo Agostinho quer mostrar que nossa salvação provém da fé e não das obras.

c) provém da fé e não das obras, para que o homem não se glorie de si mesmo¹⁴⁴.

d) Com o fato de os justos serem vocacionados (“predestinados”) à realização das boas obras não se nega a liberdade (o livre empenho da própria vontade), mas supõe-se junto com ela a atuação da graça¹⁴⁵.

e) Ao tratar desse tema, Agostinho quer, mostrar que a graça da justificação recebida pelo homem não é de nenhum modo “merecida”. Pois foi Cristo que, (pelos méritos de sua paixão e ressurreição), nos chamou, “predestinou” à salvação, tornando justo o homem que até então, i.e., até a vinda redentora de Cristo, vivia aprisionado na sua condição de pecador¹⁴⁶.

f) Com a noção de predestinação, Agostinho quer ressaltar a plena eficácia e a total gratuidade da graça divina que salva o ser humano.

¹⁴¹ Sobre esta questão, além das indicações da nota anterior, ver também TRAPÉ, A., “A proposito di predestinazione: S. Agostino e suoi critici moderni”, em *Divinitas*, 7 (1963), p. 243-284.

¹⁴² Cf. TRAPÉ, A., “Grazia e Libertà” in *Opere di Sant’ Agostino*, (Nuova Biblioteca Agostiniana), vol. XX, Roma, 1987, p. XCIX e p. CXXV ss.

¹⁴³ Textos como Jo 12,37s; Mt 13,11, Rm 8,29s. 2 Cor 3,5; Rm 9,13.15-16. 18-23; 11,5.7.9; At 13,48, entre outros, que Agostinho se vê na obrigação de analisar no *De praedestinatione sanctorum* e no *De dono perseverantiae*.

¹⁴⁴ Cf. Ef 2, 8-9; 2 Cor 10,17; 1 Cor 4,7; Rm 12,3.

¹⁴⁵ Cf. TRAPÉ, A. “Grazia e Libertà” in *Opere di Sant’ Agostino*, (Nuova Biblioteca Agostiniana), vol. XX, Roma, 1987, p. XCIX.

¹⁴⁶ Cf. Rm 8,29-30. Conferir também TRAPÉ, A., *ibid.*, p. CV.

São estes os significados que Agostinho quer enfatizar ao refletir sobre a predestinação. Ele conclui que constitui um mistério do Deus onipotente que uns sejam salvos e outros não. A livre opção, tanto dos que se salvam como dos que se condenam, é preservada. Por isso, tanto a condenação como a salvação, se processam dentro da justiça divina, pois não há iniquidade em Deus¹⁴⁷ e seus juízos são dotados de uma justiça e de uma perfeição que de muito escapam à compreensão do homem.

De acordo com A. Trapé, estas são as linhas gerais da apreciação que santo Agostinho faz do tema da predestinação. Não se trata de reflexão fácil, nem isenta de ambigüidades. Os termos com que o bispo de Hipona se refere à situação de perdição, ou seja, de rejeição ao plano salvífico de Deus, são duros e até dramáticos. Ele fala de uma “*massa de perdição*”¹⁴⁸ da qual só Deus sabe quem consegue sair e se salvar. E os que conseguem não o fazem sem o concurso da própria vontade, mas devem-no totalmente ao auxílio da graça divina, indispensável à sua salvação.

Além disso, temas como a limitação da efetiva capacidade de o homem perseverar na fé depois da queda de Adão¹⁴⁹, a idéia de um número fixo dos “eleitos” e outro dos “reprovados” e a concepção da vontade salvífica de Deus restrita a um grupo de “predestinados”¹⁵⁰, não deixam de suscitar problemas de interpretação, paradoxos e perplexidades, tanto para a teologia mesma em sentido mais amplo, como para a análise da obra de Agostinho em particular.

Estes e outros termos empregados por Agostinho mostram uma faceta sombria e talvez até pessimista de sua obra e de sua visão do homem. Este “pessimismo” que se mostra nas obras da fase final da vida de Agostinho¹⁵¹, na verdade já dava seus sinais mesmo antes, ao longo da polêmica com os pelagianos, suscitando entre os estudiosos da obra agostiniana, diversas hipóteses para explicá-lo. Neste particular, Isabelle Bochet apresenta as prováveis razões

¹⁴⁷ Cf. Rm 9,14.

¹⁴⁸ “*massa perditionis*” cf. *De dono perseverantiae* 14, 35.

¹⁴⁹ Cf. *De dono Perseverantiae* 11 e 12.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, 13 e 14; esta noção em particular gerava dificuldades quando confrontada com a vontade salvífica universal que se pode extrair de 1 Tm 2, 4; os adversários de Agostinho bem o sabiam e o criticavam por isso, tal como fizeram os monges semipelagianos de Marselha.

¹⁵¹ As obras que tratam mais detalhadamente da questão da predestinação (*De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*) datam do ano 429 d.C. e foram as últimas a serem escritas por Agostinho.

que levaram Agostinho a este “pessimismo”¹⁵². Segundo a autora, a dureza de certas expressões da teologia agostiniana estão diretamente relacionadas ao recrudescimento da controvérsia pelagiana. Ela recorda a agressividade dos posicionamentos de Juliano de Eclano contra o bispo de Hipona, que, juntamente com as polêmicas com os monges semipelagianos de Adrumeto e Marselha no sul da França¹⁵³, sugaram muito do vigor e da paciência de Agostinho. É mencionado também o fato de Agostinho já contar com 75 anos quando escrevera suas duas últimas obras. Assim, é também possível que o envelhecimento tenha deixado Agostinho menos disposto a ser condescendente com seus críticos e adversários¹⁵⁴.

Mas há, ainda, uma outra e mais profunda razão que motivava o bispo de Hipona a exaltar muito mais a graça divina do que a ação do próprio homem no processo salvífico. Trata-se da experiência interior na qual o homem sente a presença misteriosa de Deus clamando por mudanças e motivando as transformações necessárias à sua vida. Destarte, Agostinho sabe, por experiência própria, que todo processo de conversão e de crescimento na fé é conduzido pela força poderosa, amorosa e misteriosa da ação do próprio Deus no interior da alma humana. Tal consciência suscita, a alegria jubilosa pela descoberta da presença de Deus na vida do homem, mas, simultaneamente, o horror e o desgosto sentido diante da condição pecadora em que se encontra o homem afastado de Deus. Por outro lado, a sensação provocada na mesma experiência de conversão que leva o homem a sentir-se mais próximo dAquele que descobriu ser o Senhor e o sentido de sua vida, não pode senão suscitar o ato de louvor e gratidão próprio de quem reconhece que não se salvou por si mesmo, mas que foi salvo pelo poder de Deus.

¹⁵²Cf. BOCHET, I., *Saint Augustin et le Desir de Dieu*, Paris, 1982, p. 301, nota 5.

¹⁵³ Os monges de Adrumeto e Marselha, adotavam um pelagianismo moderado, pois aceitavam alguns pontos da doutrina da graça, mas com argumentações mais sutis do que as de Pelágio, Celéstio e Juliano de Eclano, continuavam criticando Agostinho. Os monges de Adrumeto, por exemplo, afirmavam que a ênfase na necessidade radical da graça tornava inútil a correção fraterna em vista da conversão do pecador, posto que (segundo eles) Agostinho negligenciava o empenho do livre arbítrio na mudança de conduta. Já os monges de Marselha admitiam que a graça divina era necessária para a perseverança na fé, mas o início da fé (*initium fidei*) era, para eles, fruto da livre decisão do próprio homem. Para responder à primeira crítica Agostinho redigirá o *De correptione et gratia* e para responder à segunda o *De dono perseverantiae*. Para maiores informações ver A. Trapé, TRAPÉ, A. “Grazia e Libertà” in *Opere di Sant’ Agostino*, (Nuova Biblioteca Agostiniana), vol. XX, Roma, 1987, p. IX-XXIX. e CI-CXVII.

¹⁵⁴ Cf. BOCHET, I., *obra citada*, p. 301, nota 5.

Por essa razão, citando G. de Plinval, Isabelle Bochet pode dizer que se Agostinho atribuiu uma parte cada vez maior de sua obra “ *‘àquelas nossas determinações que emanam diretamente de Deus por Jesus Cristo’*¹⁵⁵, *é que ele tinha um senso cada vez maior da graça e que nele aumentavam os sentimentos de humildade e de adoração* ”¹⁵⁶. Deste modo, é possível notar que a exaltação da graça divina feita por Agostinho não quer, de modo algum, negar a existência e a atuação da liberdade do homem, nem levar o ser humano ao pessimismo e ao desespero. Ao contrário, reconhecendo os atributos humanos, mas sem deixar de mostrar suas limitações, quer manifestar o sentido inefável e místico da presença atuante da graça divina em nós. Assim ele o faz, escrevendo com todo rigor lógico da reflexão teológica e simultaneamente com o sentimento de piedade e devoção, que leva a ressaltar a pequenez da criatura diante do Deus seu Criador e Salvador.

Tendo feito esta digressão, a fim de acompanhar o desenvolvimento da reflexão de Agostinho, já se torna mais fácil entender as bases do pensamento agostiniano sobre a liberdade. No próximo item pretendo ressaltar ainda alguns pontos que tocam e nuançam a questão da liberdade.

2.5

A liberdade ativa pela práxis da justiça

Em sua reflexão sobre a liberdade, Agostinho se situa entre duas atitudes extremas que ele quer a todo custo evitar: a soberba e a escusa. Inspirado nos textos de 1 Cor 4,7 e 2 Cor 10,17¹⁵⁷, ele critica e refuta a concepção pelagiana da liberdade, mostrando que esta não é auto-suficiente e não é algo de que o homem deva se vangloriar como se não fosse auxiliado pela graça divina e como se a própria liberdade não fosse um dom concedido por Deus.

Por outro lado, esta noção de que “tudo é dom de Deus” pode gerar o extremo oposto da soberba, ou seja, a atitude de escusa. Esta se caracteriza por aquela postura de quem usa de subterfúgios para não se comprometer com a justiça e com o bem necessários à vida, ou seja, a atitude de forjar “desculpas”

¹⁵⁵ PLINVAL, G. de., “Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin”, *Recherches Augustiniennes*, 1 (1955), 377.

¹⁵⁶ BOCHET, I., *obra citada*, p. 301, nota 5.

¹⁵⁷ Cf. *De spiritu et littera* 9, 15; 10,16-17; 13,22; 35,66 .

para não dar uma resposta positiva ao convite salvífico feito por Deus, sob a falsa argumentação de não ter recebido de Deus o “dom” de ser capaz de fazê-lo.

Combatendo esta última tendência, o bispo de Hipona mostrará que todo ser humano possui condições de responder positivamente ao chamado de Deus uma vez que Ele a todos quer salvar e a ninguém nega a sua graça¹⁵⁸. Ele argumenta em favor do reconhecimento da vontade e do livre arbítrio como dons concedidos por Deus e, simultaneamente, em favor da necessidade efetiva da prática das obras de justiça por parte do ser humano. Por isso, o homem tem condições de responder e deve responder positivamente ao chamado de Deus. Ele precisa manifestar a vontade de crer (*voluntas credendi*), a qual é levada a efeito através das obras.

Destarte, crer é também “*um ato da vontade*”¹⁵⁹ e a fé clama e atua para que sejam boas as obras do homem¹⁶⁰, as quais são as “*obras da fé*”¹⁶¹, praticadas através da caridade difundida no coração do homem pelo Espírito Santo (cf. Rm 5,5)¹⁶², mas conjuntamente com o concurso da vontade livre do homem que aderiu às moções do Espírito. Estas são as obras pelas quais o ser humano pratica a justiça e ao mesmo tempo se submete e participa à justiça divina. Pois Deus retribui a cada um segundo suas obras (cf. Sl 62,13). Não praticá-las equivale a “desprezar a misericórdia de Deus”¹⁶³ que nos chama à fé. Pois são as boas obras que “*libertarão o homem da corrupção da morte*”¹⁶⁴ e o farão participar de modo real e objetivo da salvação que, em Cristo, Deus vem operar.

Falando do dinamismo escatológico desta salvação, Santo Agostinho mostra que ela se dá sob o primado da graça de Deus que cura a enfermidade da alma do homem, conduzindo-o até a contemplação de Deus na bem-aventurança escatológica. Ele mostra igualmente que a prática das obras de justiça faz parte integrante deste processo, no qual o homem experimenta, de um modo mais radical e autêntico, a própria liberdade. Isso pode ser notado de modo bastante nítido na citação seguinte.

¹⁵⁸ Cf. o texto de 1 Tm 2,4 (“Deus quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade”), citado em *De spiritu et littera* 33, 58.

¹⁵⁹ Cf. *ibid.* 33, 57.

¹⁶⁰ Cf. *ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Cf. *ibid.*

¹⁶³ Cf. *ibid.* 33, 58.

¹⁶⁴ *Ibid.*

“ Estas enfermidades do homem velho, se avançamos com intenção de perseverar, são curadas com o crescimento dia a dia do homem novo pela fé que opera pelo amor. [É o Senhor] *‘Que resgata da morte a tua vida’* [cf. Sl 103,4] : isso se dá na última ressurreição dos mortos. *‘Que te coroa de misericórdia e compaixão’* [aqui também Sl 103,4] : isso se realiza no juízo, quando o Rei justo sentar-se-á no trono para retribuir a cada um conforme as suas obras (Mt 16, 27). Então quem se gloriará de possuir um coração casto? Ou quem se gloriará de estar purificado de todo o pecado (Pr 20,8-9) ?

Foi preciso realçar a compaixão e a misericórdia do Senhor, falando daquele dia em que o cobrar as dívidas e o retribuir os merecimentos poderiam ser vistos como se não houvesse lugar à misericórdia. Portanto, Deus coroa de compaixão e de misericórdia, mas considerando as obras. Pois será separado para a direita aquele ao qual se dirá: *‘Tive fome e me deste de comer’* (Mt 25,35), *‘mas o juízo será sem misericórdia para aquele que não pratica a misericórdia’* (Tg 2,13), porém, *‘Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia’* (Mt 5,5)¹⁶⁵.

Nota-se, assim, que a transformação que Deus opera no interior da alma humana deve ser acompanhada e corroborada pelo homem em sua liberdade. Ele deve “perseverar”, naquela novidade que o torna um “novo homem” e que ele sente crescer dia a dia dentro de si. Para tanto, ele deve viver concretamente a solidariedade com os necessitados (cf. Mt 25,35) e praticar a misericórdia, para poder receber a misericórdia divina (cf. Tg 2,13).

A liberdade de que dispõe o ser humano nada tem de passiva. Ao contrário, ela deve levá-lo a agir concretamente no mundo em que está inserido o homem, fazendo com que este, atento às necessidades do próximo, possa libertar-se praticando a justiça. O homem deve, por isso, libertar-se, com o auxílio da graça divina, libertando também aos seus irmãos, (filhos do mesmo Deus e Senhor), que com ele compartilham a mesma condição humana enferma pelo pecado e o mesmo destino salvífico proposto e concedido por Deus.

Logo, o homem é também sujeito de sua própria libertação. Sua liberdade é ativa. Assim, já estamos assinalando que esta experiência da liberdade está associada a uma verdadeira experiência de fé e de amor. O homem precisa crer nAquele que o liberta, a fim de que, experimentando de modo novo sua própria

¹⁶⁵ *Ibid.* 33, 59 (grifos meus).

liberdade, ponha a fé em obras, não pela imposição da lei, mas pela gratuidade própria de quem ama.

Vistos, estes elementos constitutivos da experiência da liberdade humana, já é possível avançar mais no estudo do tema. Apresentei aqui uma abordagem da liberdade na perspectiva da autonomia e capacitação pessoal do homem para agir e se relacionar com seus semelhantes, com o mundo e com Deus. Na próxima etapa deste trabalho, abordarei a liberdade, como processo dinâmico de transformação interior, que caracteriza um modo de vida totalmente polarizado pelo amor a Deus e ao próximo, pelo qual se reordena toda a existência da pessoa.

2.6

A antiga e a nova aliança: os dois tempos da economia da salvação

Os argumentos apresentados nos itens anteriores caracterizaram a liberdade como um atributo fundamental da condição humana, o qual mediatizado pelo livre arbítrio, é fragilizado pelo pecado e ao mesmo tempo aberto à ação da graça. Agora é chegado o momento de analisar a liberdade como o próprio “modo de vida”, pelo qual o ser humano faz experiência da salvação proposta por Deus.

Neste sentido, a liberdade se constitui como nova existência dinamizada pela graça divina, que liberta o homem do pecado. Esta vida nova é conquistada num autêntico “processo de libertação”. Um processo que consiste numa peculiar forma de experimentar a própria liberdade, que se caracteriza pela superação da dependência da lei (enquanto controle externo sobre a conduta) e pela primazia do amor, (enquanto vivência espiritual suscitada pela ação do Espírito Santo no interior do homem). Tal processo de libertação constitui uma experiência mais profunda e plena da liberdade, a qual, sob o signo da redenção operada por Jesus Cristo, se configura como liberdade cristã. Assim, a partir do dado fundamental da consumação do plano salvífico na pessoa de Jesus Cristo, Agostinho vai conceber a própria economia salvífica em duas etapas.

Em consonância com a revelação bíblica e com a libertação operada no homem por meio de Cristo, nosso autor abordará a salvação em dois momentos distintos e complementares, expressos respectivamente pelo Antigo e pelo Novo Testamentos da Escritura, expressando o primeiro a Antiga e o segundo a Nova Aliança. Notar-se-á que, nessa concepção dual do processo salvífico, ocorre certa

correspondência entre dois dinamismos salvíficos distintos, um mediado pela lei e outro pelo Espírito Santo.

Assim, Agostinho conforma uma concepção da salvação cristã como processo de passagem da Antiga à Nova Aliança, processo este que é interpretado e descrito como passagem do dinamismo da letra da lei ao dinamismo da liberdade no Espírito. Este último é que possibilita caracterizar a liberdade como existência livre do pecado, na qual a práxis da justiça é vivenciada “naturalmente”, isto é, livremente, na pureza da espontaneidade do homem que aprendeu a amar. Esta é a liberdade cristã, a qual se caracteriza, pela libertação da lei, mediante a adesão às moções do Espírito.

O itinerário percorrido pela reflexão agostiniana demonstrou que, a vivência da liberdade está associada ao seu processo de interação com a graça divina. De fato, os dados da revelação bíblica (manifestando a iniciativa salvífica totalmente gratuita da parte de Deus), confrontados com a experiência cotidiana do ser humano (manifestando os obstáculos à salvação representados pelo pecado e pela *infirmas*), levam Agostinho a afirmar que é dentro do processo de interlocução com Deus que o homem vivencia sua própria liberdade. Neste processo, ele se descobre ao mesmo tempo livre e necessitado de libertação. Livre para responder ao chamado que Deus lhe faz e necessitado de libertação devido às profundas marcas provocadas pelo pecado em sua vida.

Assim, o processo de constituição e vivência da liberdade, de certa maneira coincide com o próprio processo salvífico proposto por Deus. Tal processo tem em Cristo sua plena explicitação e realização, de tal sorte que o mesmo é subdividido em duas etapas uma anterior e outra posterior à vida morte e ressurreição de Jesus Cristo. Há, portanto, no mesmo processo salvífico, dois testamentos (o Antigo e o Novo consignados na Sagrada Escritura) e duas alianças. Agostinho bem o sabe e descreve nestes termos a salvação e conseqüentemente a libertação do ser humano.

Ele afirma que este processo salvífico transcorre de acordo com a “*sucessão ordenada dos tempos*”¹⁶⁶ estabelecida por Deus e usa o termo “*testamento*” para designar tanto os dois testamentos da Sagrada Escritura, como também as duas alianças que Deus firma com seu povo e que são mencionadas em

¹⁶⁶ *Ibid.* 15, 27 .

Jr 31,31-34¹⁶⁷. Assim, há um “tempo do Antigo Testamento” que se distingue do “tempo do Novo Testamento”¹⁶⁸, correspondendo a cada um destes “tempos”, uma etapa distinta do plano salvífico.

A relação entre estas duas etapas é complexa e dinâmica, pois entre elas há, tanto linhas de continuidade, como de superação. Em alguns aspectos, a segunda cumpre e realiza aquilo que a primeira anuncia. Em outros, a nova etapa “corrige” e supera certas situações decorrentes da antiga. Portanto, não se trata nem de igualar os “dois tempos” da economia salvífica, nem de criar um falso antagonismo entre os mesmos. Importa ver o processo como um todo, notando quais características permanecem e quais são abolidas na passagem da Antiga à Nova Aliança.

Para tanto, Agostinho se vale de uma análise da revelação bíblica em duas perspectivas. A primeira, analisando a revelação da lei a Moisés no Monte Sinai em comparação com a revelação do Espírito Santo na experiência de Pentecostes vivida pelos apóstolos de Cristo¹⁶⁹. A segunda, analisando o anúncio da Nova Aliança feito pelo profeta Jeremias¹⁷⁰. Baseado nestes episódios bíblicos, Agostinho irá mostrar que na primeira etapa, a economia salvífica se desenvolve sob o primado da lei, ao passo que na segunda, sob o primado do Espírito.

Isto não significa que o Espírito esteja ausente na Antiga Aliança, nem que a lei de Deus esteja ausente na Nova. Agostinho se expressa nestes termos, para ressaltar a novidade radical que se inaugura na economia da salvação a partir da encarnação de Cristo, pois, somente com Cristo se realiza a salvação anunciada nas promessas salvíficas do Antigo Testamento.

Assim, conforme já foi dito, Agostinho aborda os dois momentos do processo salvífico, traçando um paralelo entre a revelação ocorrida no Monte Sinai e aquela ocorrida em Pentecostes. Ele assinala a existência de dois dinamismos contrastantes: um da letra da lei escrita em tábuas de pedra e outro da lei inscrita no interior do coração do homem (cf. 2 Cor 3,3). No entanto, Agostinho o faz, sem deixar de dizer que se trata da mesma lei elaborada sob a

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, 19; de fato a tradução latina do texto de Jr 31,31-34 usa “testamentum” para designar aliança.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, 24, 39; 25.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, 17.

¹⁷⁰ Cf., *ibid.*, 19.

inspiração divina. O que muda é o modo como a lei é integrada no processo salvífico numa e noutra etapa.

Recordando a analogia do Espírito Santo como “dedo de Deus” no texto de Lc 11,20 , Agostinho afirma que é Ele (o Espírito Santo) o autor, tanto da lei escrita nas tábuas de pedra, como da lei inscrita nos corações¹⁷¹. Só que o fato de uma ser externa e outra interna ao homem, faz com que se conceba a mesma lei em duas versões. Uma é a antiga lei, a lei do Antigo Testamento, ou da Antiga Aliança, que prescreve, ameaça, mas não justifica. Outra é a lei nova, do Novo Testamento ou Nova Aliança, que é amada interiormente e produz como efeito a justificação do homem.

“Na admirável concordância que existe entre a antiga e a nova lei há que se ressaltar esta grande diferença: lá [na antiga lei, no Sinai], com espantosos terrores o povo é proibido de se aproximar do lugar da entrega da lei (Ex 19); Aqui [na nova lei, no Pentecostes], o Espírito Santo desceu sobre todos aqueles que o esperavam e se tinham unanimemente congregado para esperá-lo, depois que o mesmo lhes tinha sido prometido. Lá, o dedo de Deus escreveu em tábuas de pedra, aqui nos corações dos homens. Lá, a lei foi dada exteriormente para infundir o temor nos injustos, aqui foi dada interiormente para que fossem justificados.”¹⁷²

Nota-se na citação acima, a confirmação da perspectiva antes apontada, ou seja, a noção de que as duas etapas da salvação cristã comportam dois dinamismos contrapostos representados respectivamente pela antiga e pela nova lei. No primeiro dinamismo se verifica a exterioridade da lei expressa nas tábuas de pedra. No segundo, ao contrário, se verifica a interioridade da mesma lei impressa nos corações dos homens. Para Agostinho, esta passagem da exterioridade à interioridade constitui exatamente o elemento diferencial que distingue as duas etapas da economia da salvação¹⁷³, elemento este que já era prenunciado na profecia de Jeremias.

“Vê com atenção e examina este testemunho brilhante acerca deste assunto proclamado pelo profeta: ‘Eis que virão dias, diz o Senhor, em que eu farei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá; não como a aliança que eu fiz com seus pais no dia em que os tomei pela mão, para os tirar

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, 16, 28.

¹⁷² *Ibid.*, 17,29 (cf. Ex 19 e At 2).

¹⁷³ Cf. *ibid.*, 25,42.

da terra do Egito, aliança que eles violaram [e por isso os abandonei¹⁷⁴], diz o Senhor. Mas eis a aliança que farei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor. Imprimirei a minha lei nas suas entranhas, e a escreverei no seu coração, e serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. E ninguém ensinará mais ao seu próximo, nem ao seu irmão dizendo: Conhece o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor até o maior, diz o Senhor; porque perdoarei a sua maldade e não me lembrarei mais do seu pecado' (Jr 31,31-34).

O que dizer sobre isso? Pois, nos livros do Antigo Testamento, nunca ou dificilmente, exceto essa passagem profética, aparece uma menção ao Novo Testamento a tal ponto de designá-lo expressamente com este mesmo nome. Em muitas passagens [este Novo Testamento] é predito e anunciado como futuro, mas não de modo que se leia explicitamente este nome. Considera, portanto, com atenção, a diferença entre os dois testamentos, o Antigo e o Novo, atestada pelo próprio Deus.”¹⁷⁵.

Nota-se que Agostinho não se limita a estabelecer esta distinção entre o antigo e o novo dinamismo salvífico, mas mostra que, assim como o antigo anuncia profeticamente o novo, também o ser humano deve acompanhar esta “sucessão dos tempos salvíficos”, passando do “Antigo” ao “Novo Testamento”, da “Antiga” à “Nova Aliança”, da “antiga lei” (exterior) à “nova lei” (interior). Pois na primeira etapa vigora a “lei do temor”, na segunda a “lei do amor”¹⁷⁶. Na primeira, a graça está latente, enquanto na segunda ela está patente e plenamente revelada por Jesus Cristo¹⁷⁷. Na primeira manifestou-se a ferida do homem velho¹⁷⁸, a caducidade e o jugo servil do regime da letra¹⁷⁹, ao passo que na segunda manifestou-se a cura operada pela graça divina, que produz o homem novo e que se caracteriza pela novidade do Espírito¹⁸⁰, que gera a “verdadeira liberdade”¹⁸¹.

¹⁷⁴ Esta frase representa uma mudança em relação ao texto original da Bíblia. Com efeito, segundo a Bíblia de Jerusalém, Jr 31,32 diz apenas “Não como a aliança que selei com seus pais no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito - *minha aliança que eles mesmos romperam, embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Iahweh!*”; Na segunda parte do versículo Agostinho substitui a expressão “embora eu fosse o seu Senhor” pela expressão “*et ego neglexi eos*”, (cf. edição bilíngüe do *De spiritu et littera* traduzida pela BAC (Biblioteca de Auctores Christianos) em *Obras de San Agustín*, tomo VI, Madri, 1956). Aqui traduzi por “*e por isso os abandonei*” por julgar ser esta a idéia que Agostinho quer expressar com a palavra “neglexi” (derivação do verbo “neglego”) que indica ato de negligenciar, não cuidar de, por de lado, ser indiferente. Cf. *Dicionário Escolar Latino-Português*, de Ernesto Faria, edição da Campanha Nacional de Material de Ensino, do Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1967.

¹⁷⁵ *De spiritu et littera* 19, 33

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, 8, 13; 18, 31; 21, 36; 29, 51; 32, 56.

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, título do capítulo 15: “*Gratiae in Vetere Testamento latens, in Novo revelatur*”.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, 20, 35.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, 21, 36

¹⁸⁰ *Ibid.*, 20, 35.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, 16, 28

Assim, decorre da própria dinâmica da economia salvífica, que o ser humano deva tomar parte no processo salvífico, passando do dinamismo extrínseco da lei, ao dinamismo intrínseco da graça, do temor ao amor. Agostinho o mostra, contrapondo a “lei das obras” à “lei da fé”. A primeira refere-se à lógica da retribuição, segundo a qual a justificação é pensada como recompensa aos méritos dos que praticam as boas obras previstas na lei; ao passo que a segunda expressa a lógica da gratuidade, pela qual se concebe a salvação como decorrência da fé pela qual se crê que é (gratuitamente) de Deus, por Cristo e no Espírito, que nos vem a justificação¹⁸².

“Quando o profeta prometeu um Testamento novo, não igual ao Testamento feito antes com o povo de Israel libertado do Egito, não se referiu absolutamente à mudança nos sacrifícios e outros sacramentos, ainda que se desse a substituição, como o atesta a mesma Escritura profética em muitas outras passagens. Apenas ressaltou a diferença entre ambos [os “Testamentos”], porque Deus daria suas leis no interior dos que pertencem ao Novo Testamento e a gravaria em seus corações; donde se inspirou o apóstolo quando disse: *‘Sois uma carta de Cristo, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações’* (2 Cor 3,3); E [ressaltou também] que a recompensa eterna desta justificação é, não aquela terra da qual foram desalojados os amorreus, os heteus e outros povos ali citados (Js 12), mas a posse do próprio Deus, junto ao qual é bom permanecer (Sl 73,28), a fim de que o bem divino que os justos amam, seja Aquele a quem amam e de quem não podem ser separados senão pelo pecado, do qual não podem ser redimidos senão pela mesma graça divina. Por isso, depois de haver dito: *‘todos me conhecerão desde o menor até o maior’*, o profeta acrescentou em seguida: *‘Porque perdorei sua maldade e não me lembrarei mais de seu pecado’* (Jr 31,34).

Portanto, pela lei das obras, diz o Senhor: *‘Não cobiçarás’* (Ex 20,17); pela lei da fé afirma o Senhor *‘Sem mim nada podeis fazer’* (Jo 15,15) (...) . Desse modo aparece a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento, ou seja, a lei do Antigo está escrita em tábuas e a do Novo nos corações. Assim, o que na primeira atemoriza exteriormente na segunda deleita intrinsecamente; e o que na primeira tornava o homem transgressor pela letra que mata, na segunda leva o homem a amar pelo Espírito”¹⁸³.

Já é possível notar, que Agostinho ressaltava a diferença entre os dois “Testamentos”, enfatizando os benefícios trazidos pelo “Novo” em relação ao “Antigo”: a interiorização da lei nos corações, a remissão dos pecados, de maneira que os bons e santos preceitos não atemorizem mais, mas sejam amados

¹⁸² Cf., *ibid.*, 13; 14; 17, 29. Para maiores detalhes sobre a polaridade “lei das obras / lei da fé” ver MARAFIOTI, D., *L’Uomo tra Legge e Grazia. Analisi Teologica del De Spiritu et Littera*, Brescia, Morcelliana, p. 120-123.

¹⁸³ *Ibid.*, 25, 42 (grifos meus).

interiormente ao ponto de o homem poder “deleitar-se” com seu cumprimento. Assim, não há mais necessidade de “instrução”, pois o homem que sai do dinamismo da letra e entra no dinamismo do Espírito não precisa que outro lhe ensine, porque ele mesmo já ama e “conhece” a Deus. Assim, Agostinho sutilmente chama a atenção para esta “passagem da letra ao Espírito”, dizendo que os benefícios da nova etapa da salvação inaugurada pela concessão do Espírito de Cristo em Pentecostes, são oferecidos aos que “*pertencem ao Novo Testamento*”¹⁸⁴. Em seguida afirma-se explicitamente que a graça pela qual a lei é inscrita no coração é prometida pelo profeta ao Novo Testamento.

“...consta que a graça de Deus foi também prometida pelo profeta ao Novo Testamento e que esta graça consiste em que as leis de Deus sejam impressas nos corações dos homens, e assim cheguem aquele conhecimento de Deus pelo qual ninguém mais ensinará o seu próximo, nem a seu irmão, dizendo: ‘Conhece o Senhor’, porque todos me [o] conhecerão desde o menor até o maior [Jr 31,34].”¹⁸⁵

Estas indicações comprovam que Agostinho tem uma concepção da salvação em duas etapas, segundo a qual se opera a passagem do temor e do extrinsecismo da lei ao amor e à interiorização da mesma lei. Esta mudança de dinamismos corresponde a um processo de libertação para o homem, no qual ele faz uma experiência mais profunda da liberdade. Este processo se caracteriza pela superação da lei como norma imposta exteriormente, pela vivência do amor e pelo aprofundamento da experiência da liberdade até se chegar à sua plenitude. Este aspecto da superação da lei como mais um passo dessa caminhada de libertação é que será o próximo tema a ser analisado.

2.7

A superação da lei

Já foi dito que a lei tem um caráter ambíguo, embora exerça um papel útil e necessário em ordem à salvação. Ela é enfocada em três diferentes sentidos, o mortífero (a “letra que mata” cf. 2 Cor 3,6), o pedagógico (a lei que indica o caminho para a salvação em Cristo, cf. Gl 3,24) e o salvífico, (o sentido da lei que

¹⁸⁴ cf. *ibid.* .

¹⁸⁵ *Ibid.* 28, 49 (grifo meu).

expressa o projeto salvífico proposto por Deus, daí a afirmação de que Jesus não veio abolir mas sim cumprir a lei, cf. Ex 20 e Mt 5,17). Nestes distintos sentidos da lei verifica-se que os dois primeiros são transitórios e o terceiro permanente. Agora é chegada a hora de mostrar que exatamente isso que a lei possui de transitório deve ser superado em favor do seu sentido salvífico permanente.

Em consonância com a concepção “bipartida” da economia da salvação, Agostinho passa a apreciar a lei também de forma dual, visto que, como já foi dito antes, a salvação implica na passagem da exterioridade para a interioridade no cumprimento do sentido salvífico da lei. Assim sendo, o mestre hiponense faz uma análise do papel da lei no plano salvífico, recorrendo àquela forma de raciocínio bi-polar tão característico de sua teologia. Portanto, assim como o temor deve ceder lugar ao amor, a Antiga à Nova Aliança, a exterioridade à interioridade, da mesma forma a lei (enquanto coação exterior ao homem) deve ser substituída pela graça. Por meio dessa superação da lei, o ser humano aprofunda a vivência da liberdade, uma vez que assume a prática do bem, movido pela própria vontade, livre de qualquer coação. Agostinho o mostra, como é de seu gosto, amparando-se nos textos das cartas paulinas.

Ele comenta o texto de Rm 2,17-19 no qual São Paulo critica os judeus que se gloriavam de serem zelosos observadores da lei, depositando toda sua confiança e esperança de salvação no rigoroso cumprimento dos preceitos da mesma lei. Agostinho mostra que tal cumprimento por si mesmo nada significa, se não partir de uma motivação sincera do coração do homem¹⁸⁶. Pois há quem pratique os mandamentos da lei sem nenhum interesse real pelo bem do próximo. É o caso daqueles que cumprem a lei por temor do castigo divino, mas em seu íntimo preferem a transgressão. Agostinho mostra que os que assim agem aparentam exteriormente praticar o bem por própria vontade, mas não enganam ao Deus que perscruta e conhece o íntimo dos corações (cf. Jr 17,10). A prática da lei motivada pelo temor revela que a vontade do homem ainda não foi curada e ainda não é livre, pois age ainda por coação, constrangida pelo temor, um temor que muitas vezes oculta, na verdade, o próprio pecado de quem teme. Assim, não basta cumprir a lei, é preciso considerar também a motivação com que se cumpre, pois é pelo Espírito Santo que o homem alcança cumprir a lei com reta intenção.

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, 8, 13.

Estas ponderações nos mostram como a lei se constitui num instrumento de coação ao homem. Ao exigir o bem impositiva e externamente, ela acaba suscitando o temor e, de certo modo, inibindo o amor. Já a graça age no sentido oposto, levando o homem a amar, podendo, conseqüentemente, desvencilhar-se da norma externa da lei que transforma o bem numa obrigação imposta coercitivamente. Daí que a salvação implique a passagem do dinamismo da lei ao dinamismo da graça, pois (nos termos aqui expostos), os mesmos são incompatíveis¹⁸⁷. Com efeito, o homem não deve temer a lei que atemoriza exteriormente com ameaças, mas sim amar a justiça da lei que o habita interiormente¹⁸⁸. E para que não parem dúvidas a respeito do princípio dinamizador que torna possível esta superação da lei exterior em prol de um novo dinamismo salvífico intrínseco ao ser humano, Agostinho afirma:

“O que são as leis de Deus escritas pelo próprio Deus nos corações senão a presença do Espírito Santo, que é o dedo de Deus, mediante cuja presença se difunde a caridade em nossos corações, a qual é a plenitude da lei e a finalidade do preceito?”¹⁸⁹.

Assim, fica demonstrado que o Espírito Santo faz surgir um dinamismo novo, superior ao da letra da lei. Este novo dinamismo constitui a finalidade e a plenitude daquela salvação para a qual a lei aponta sem, no entanto, ter condições de realizar. Por isso mesmo a lei, naquilo que ela possui de provisório e externo ao homem, deve ser substituída por uma força mais eficaz e intrínseca ao próprio homem, a fim de possibilitar não apenas o anúncio mas também a efetiva realização da salvação e da libertação do ser humano. Esta força que substitui a lei, fazendo com que a mesma seja superada, é a fé suscitada pela graça. Esta é, na verdade, a única que é capaz de dar condições ao homem de viver na justiça de Deus, justificando o homem gratuitamente pela graça e não pela lei (cf. Rm 1,17; 3,24). Deste modo, orientando-se segundo a doutrina paulina da justificação na Epístola aos Romanos, Agostinho tira as conseqüências lógicas derivadas dos argumentos apresentados, chegando à seguinte conclusão: a salvação se processa independentemente da lei.

¹⁸⁷ Esta incompatibilidade leva Agostinho a dizer que “Pela lei tememos a Deus, pela fé esperamos em Deus, mas para os que temem o castigo a graça permanece oculta”; cf. *ibid.*, 29, 51.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, 31, 36.

¹⁸⁹ *Ibid.*

“Mas, ó homem, escuta o que vem a seguir: ‘Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela Lei e pelos profetas’ (Rm 3,21). Acaso os próprios surdos não ouvem estas palavras? O Apóstolo diz: ‘Manifestou-se a justiça de Deus’. Ignoram esta justiça os que querem estabelecer a sua própria e não querem sujeitar-se a Deus (cf. Rm 10,3). O Apóstolo disse: ‘Manifestou-se a justiça de Deus’ e não a justiça humana ou a justiça da vontade própria; justiça de Deus, não aquela pela qual Deus é justo mas aquela com a qual reveste o homem quando justifica o ímpio. (...)

Por isso o Apóstolo prossegue e acrescenta: ‘Justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo’ (Rm 3,22), ou seja, pela fé com a qual se crê em Cristo. Assim como por esta fé de Cristo não se entende a fé com a qual Cristo crê, assim a justiça de Deus não é aquela pela qual Deus é justo. A justiça e a fé são nossas, mas se diz serem de Deus e de Cristo porque nos são concedidas por eles em sua liberalidade. Portanto, a justiça de Deus, embora seja concedida sem a Lei, não se manifestou sem a Lei. Pois, como poderia ser testemunhada pela Lei sem ser manifestada pela Lei? Mas a justiça de Deus é concedida independentemente da Lei, porque ele a confere ao crente mediante o Espírito da graça sem a ajuda da Lei, ou seja, sem ser auxiliado pela Lei.”¹⁹⁰.

O papel da lei exterior ao homem é bem delimitado e restrito. Ela anuncia, aponta o caminho da salvação, mas quem move o homem a viver de acordo com esta proposta salvífica é a graça comunicada mediante o Espírito Santo (*Spiritus gratiae*), graça que mobiliza a vontade e suscita a fé. Esta é a justiça que vive da fé e todo aquele que deseja “tornar-se justo” (ser justificado) deve chegar a esta fé, aderindo e dando acolhida à graça. Neste sentido, podemos falar numa “justiça sem lei”, ou seja, numa justificação movida unicamente pela fé, pela graça, pelo Espírito Santo. É este o dinamismo do Espírito que opera de modo cabal e eficaz a salvação que a lei se encarregava de testemunhar mas não podia efetuar.

Para mostrar que esta salvação independente da lei é efetivamente possível e real, Agostinho recorda os exemplos de Abraão que viveu antes da promulgação da lei mosaica e foi justificado por sua fé (cf. Gn 15,6; Rm 4,3), e dos gentios que abraçando a fé trazem a lei gravada em seus corações, mesmo desconhecendo os preceitos da lei mosaica (cf. Rm 2,15.26)¹⁹¹. Assim, mais que conhecer formalmente os preceitos da lei como tais, importa vivenciar o sentido salvífico da lei, de modo que, animado pelo Espírito Santo, o homem possa realizar, pela práxis da justiça, o bem recomendado pelo preceito. Chegando-se a este ponto, a lei se torna totalmente desnecessária e dispensável, pois o homem não nasceu para ser submisso a uma lei externa, mas para vivenciar livremente a vocação divina

¹⁹⁰ *Ibid.*, 9, 15 (grifos meus).

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, 26, 46.

que traz consigo interiormente, segundo a imagem e semelhança do Criador que existe em sua alma.

No entanto, deve-se atentar para o fato de que o homem é independente da lei, mas não de Deus. Ele é criado por Deus e necessita de Deus, mas deve manter com Deus uma relação de filiação e não de escravidão mediante o jugo da norma exterior representado pela lei. É isto que se atesta na passagem seguinte.

“Mas é preciso fazer ainda outra distinção: os que vivem sob a lei (e, por temor ao castigo, se empenham em manter sua própria justiça), não praticam a justiça de Deus, visto que esta é obra da caridade, (a qual não se compraz senão naquilo que é lícito), e não do temor que obriga a praticar o que é lícito embora haja a vontade de praticar outra coisa, pelo que, (se assim fosse possível), mais se gostaria que fosse lícito aquilo que não o é; até mesmo estes crêem em Deus, pois, se não cressem não temeriam o castigo da lei.

Mas não é esta a fé recomendada pelo Apóstolo quando diz: ‘Com efeito, não recebestes um espírito de escravidão para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos Abba! Pai!’ (Rm 8,15). Portanto, é um temor servil e, por conseguinte, embora se creia no Senhor, não se ama a justiça, mas se teme a condenação. Mas os verdadeiros filhos de Deus clamam Abba! Pai!, invocações próprias, a primeira da circuncisão e a segunda da incircuncisão, ou seja, do judeu primeiramente e do grego, ‘pois há um só Deus que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé’ (Rm 3,30). (...).

Cheguem, portanto, até este ponto os que estão sob a lei, para que de escravos se tornem filhos, sem, no entanto, deixar de serem servos, mas servindo como filhos e com liberdade ao Pai e Senhor. Porque também lhes foi concedida esta graça: ‘A todos que o receberam - o Filho Unigênito - deu o poder de se tornarem filhos de Deus’ (Jo 1,12)”¹⁹².

Portanto, não resta dúvida de que, segundo a concepção de santo Agostinho, a experiência da liberdade e da libertação do homem implica na superação do dinamismo da letra da lei. Em seu lugar passa a vigorar o dinamismo do Espírito, no qual o homem atua, não por medo, mas por amor. Disto decorre que a resposta de fé do ser humano à ação do “Espírito de graça” em sua vida, é caracterizada pelo amor a Deus e ao próximo. Esta resposta resulta, portanto, na experiência do amor pela qual se põe em prática o bem e a justiça, ou seja, a mesma salvação prevista na lei. Por isso mesmo, a abordagem deste tema será, então, o conteúdo do próximo item.

¹⁹² *Ibid.*, 32, 56 (grifo meu).

2.8

A experiência do amor

Conforme foi dito no item anterior a letra da lei que age exteriormente ao homem “passa”, “retira-se”, no mesmo processo em que o amor sucede ao temor¹⁹³. Tal afirmação vem nos mostrar que o amor é um elemento constitutivo do novo dinamismo salvífico do Espírito e da nova etapa da economia da salvação dinamizada pela graça. Assim sendo, devemos então apreciar atentamente o modo como o bispo de Hipona concebe a experiência do amor, a fim de compreendermos como este se situa no processo de constituição da liberdade e da libertação do ser humano.

Santo Agostinho emprega termos distintos, (*charitas, delectatio e dilectio*), para designar a experiência do amor em suas diferentes nuances. Além disso, esta experiência do amor ocupa um lugar de destaque no processo salvífico. Ela constitui o ato pelo qual se pratica a caridade e também o “novo modo de viver” próprio do dinamismo do Espírito, que faz dessa experiência a característica fundamental da verdadeira e plena liberdade do homem, a liberdade cristã.

Ao tratar do amor, santo Agostinho prioriza os termos *charitas, delectatio e dilectio*. Embora distintos, eles são empregados para descrever um mesmo processo. Em decorrência disso, torna-se difícil (talvez até impossível) impor limites rígidos na análise destas expressões, tratando-as como conceitos precisamente definidos. Na verdade, o próprio Agostinho usa aqueles termos com muita liberdade, porque, embora se possa e se deva estabelecer distinções entre eles, os mesmos guardam inegáveis conexões e equivalências entre si¹⁹⁴.

Assim sendo, vale a pena considerar os termos usados como aspectos complementares da mesma experiência do amor. Pois na própria obra agostiniana estas distintas nuances possuem conexões entre si. Não é demais lembrar que o interesse pelos referidos termos se restringe aquilo que diga respeito à experiência

¹⁹³ Cf. *ibid.* Esta noção de que o amor sucede ao temor é repetida outras vezes no *De spiritu et littera*, como por exemplo em 21, 36; 25, 42; 8, 13 e 29, 51.

¹⁹⁴ D. Marafioti observa que Agostinho usa “*amor-delectatio-dilectio*” como termos “correlativos e correspondentes”, assinalando que, sobretudo os dois últimos expressam o movimento interior do homem em busca da felicidade. Embora não se refira diretamente ao termo *charitas*, (que parece ter um sentido mais específico), a observação feita pelo autor assinala a abrangência e a semelhança semântica que aproxima e une as expressões empregadas por Agostinho para expressar a experiência do amor (cf. MARAFIOTI, D., *L’Uomo tra Legge e Grazia. Analisi Teologica del De Spiritu et Littera*, Brescia, Morcelliana, 1983, p. 114, nota 113.).

do amor como expressão da liberdade e do processo de libertação do ser humano. É, portanto, dentro deste objetivo que seguirá a reflexão aqui feita.

Para iniciar a análise, é importante ressaltar que a abordagem de Agostinho sobre o tema do amor, está intimamente relacionada com a fundamentação bíblica dos posicionamentos e idéias por ele defendidas. Com efeito, à medida que aprimorava sua perícia no domínio da Sagrada Escritura, ele usava das descobertas feitas em suas pesquisas bíblicas, para responder às questões e necessidades que estavam surgindo no âmbito teológico e eclesial. O tema do amor deve ter sido uma destas descobertas fascinantes que tocavam, tanto a vida pessoal do bispo de Hipona, (sua conversão, o arrebatamento de seu amor a Cristo, sua vida espiritual, etc.), como também as reflexões teológicas que lhe eram exigidas pelos conflitos vividos na Igreja. De fato, a análise da Sagrada Escritura e de suas referências à experiência do amor a Deus e ao próximo, possibilitaram abordagens muito interessantes.

O texto de Rm 5,5, tantas vezes citado, parece comprová-lo. De fato, nele se afirma categoricamente que um dos efeitos da ação do Espírito Santo é justamente a difusão do amor (*charitas*) no coração do homem¹⁹⁵. Seguindo a perspectiva apontada por este texto, Agostinho procura assinalar os seus desdobramentos sobre o plano salvífico, analisando-o em conexão com outras referências ao amor encontradas na mesma Sagrada Escritura. Assim, o amor é dom de Deus (cf. Rm 5,5)¹⁹⁶; é a força que move a fé à prática do bem (cf. Gl 5,6)¹⁹⁷ e que possibilita o pleno cumprimento dos mandamentos da lei (cf. Rm 13,9-10)¹⁹⁸; conseqüentemente, o amor é o meio pelo qual se dá a vivência da justiça (cf. Mt 22,37-40)¹⁹⁹.

Deste modo, a *charitas* se identifica com este dom de Deus, concedido mediante o Espírito Santo, que torna o homem capaz de amar e que constitui, por assim dizer, o sentido último da própria lei de Deus. Por isso, se diz que o homem que recebeu esta *charitas* no coração pratica o bem por amor²⁰⁰ e passa a amar

¹⁹⁵ Cf. *De spiritu et littera* 16, 28; 21, 36; 32, 56.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, 3, 5; 14, 25; 25, 42. Reforçando essa compreensão de que o amor é dom de Deus, Agostinho por vezes se refere ao amor como *charitas Dei* ao invés de usar o termo *charitas* sozinho, cf. 28, 49; 32, 56; 36, 65.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, 14, 26; 26, 46 (*dilectio*); 32, 56 (*charitas/dilectio*).

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, 16, 28; 17, 29; 21, 36; 26, 46.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, 36, 64.

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, 16, 28.

interiormente a lei²⁰¹, de tal modo que se transforma de transgressor (*praevaricator*) em “amante” (*dilector*) da lei²⁰². Esta transformação é operada por um dinamismo interior identificado pelo binômio *delectatio-dilectio*, o qual, segundo D. Marafioti, é usado para designar esta atuação do amor na vida do sujeito²⁰³. Através dele, o amor substitui o temor²⁰⁴, o homem consegue praticar espontaneamente o bem, de tal sorte que quem ama cumpre a lei, vivendo na justiça de Deus. Deste modo, a *charitas* corresponde aquele sentido salvífico da lei e Agostinho pode afirmar enfaticamente: “*Portanto a lei de Deus é a caridade*”²⁰⁵. Além disso, amparando-se na Sagrada Escritura, Agostinho fundamenta esta equivalência entre lei e amor nos textos de Rm 13,9-10; 10,3-4 e Mt 22, 37-40. Inspirado nos referidos textos, ele faz as seguintes considerações:

“...o Senhor, abreviando e resumindo sua palavra sobre a terra (Is 10,23; Rm 9,28), afirmou que toda a Lei e os Profetas dependem de dois preceitos. Não os ocultou, mas declarou-os expressamente: ‘*Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento*’; e *amarás o teu próximo como a ti mesmo*’ (Mt 22,37-40). Não é verdade que o cumpridor destes mandamentos cumpre toda a justiça?”²⁰⁶

“Porque aquilo de, ‘*não adulterarás*’, ‘*não matarás*’, ‘*não cobiçarás*’ [Ex 20] (...) nesta palavra se recapitula, a saber: ‘*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*’ [Mt 22,39]. ‘*A caridade não pratica o mal contra o próximo. A plenitude da lei é a caridade*’ (Rm 13,9-10). Esta não foi escrita em tábuas de pedra, mas ‘*derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado*’ (Rm 5,5). Portanto, a lei de Deus é a caridade.”²⁰⁷

Estes textos testemunham a viva consciência de Agostinho acerca do valor único e do lugar insubstituível ocupado pelo amor no plano salvífico. A lei externa sim é substituída para que o formalismo, a coação, a imposição e o controle externo cessem e cedam lugar ao amor que liberta sem renunciar ao bem. Portanto, o amor deverá tornar-se o único princípio ativo a orientar e conduzir a vida do homem, pois uma vez em vigor, ele produz os efeitos positivos da renúncia ao mal e do engajamento da vontade unicamente em prol do bem. Daí que todo outro preceito que vise o bem passe necessariamente pelo amor. Ele confere um caráter novo à antiga lei, porque a eleva à sua mais alta radicalidade

²⁰¹ Cf. *ibid.*, 21, 36.

²⁰² Cf. *ibid.*, 25, 42.

²⁰³ Sobre este dinamismo *delectatio-dilectio*, ver MARAFIOTI, D., *obra citada* p. 122-124.

²⁰⁴ Cf. *De spiritu et littera* 18, 31; 21, 36; 25, 42; 29, 51.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, 17, 29: “*Lex ergo Dei est charitas*”.

²⁰⁶ *Ibid.*, 36, 64

²⁰⁷ *Ibid.*, 17, 29.

ao exigir e possibilitar que o homem assuma o bem expresso na lei por sua e para sua própria liberdade. Por isso, o amor é a plenitude da lei e a lei somente encontra seu sentido pleno no amor.

Neste aspecto, é significativa a ênfase dada por Agostinho ao texto de Rm 13,9-10. Ele o reprisa várias vezes²⁰⁸ e o põe em conexão com o texto de Rm 10,4²⁰⁹. Desta forma ele associa a noção do amor como “plenitude da lei” à pessoa de Cristo como “finalidade do preceito”. Tal associação parece indicar que a adesão a Cristo e a vivência do amor se completam como meta última e definitiva proposta na lei. Assim, o amor não se desvincula, antes se ordena àquela salvação oferecida e operada em Cristo.

[Através da presença do Espírito Santo] “é derramada em nossos corações a caridade, que é a plenitude da lei [Rm 13,9-10] e a finalidade do preceito [Rm 10,4]”²¹⁰

Com efeito, o texto de Rm 10,4 afirma que “a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo o que crê”. Agostinho deliberadamente aplica ao amor um atributo próprio de Cristo que se ordena à justificação do ser humano. Assim como Cristo, também o amor é meta a ser alcançada, objetivo previsto e preceituado na lei divina. Se, por um lado, Cristo é a perfeita manifestação da salvação proposta na lei, de tal modo que o homem deve “cristificar-se” para ser salvo, por outro lado, é pela vivência do amor difundido no coração pelo Espírito Santo, que o homem consegue “conformar-se” a Cristo. Deste modo, se estabelece uma conexão entre Cristo e o amor. Ambos são constituídos como sentido último da lei em vista da salvação. Esta é concedida em Cristo, implicando necessariamente a experiência do amor. Aqui se faz notar o sentido da *charitas*. Ela é o amor dado por Deus, que faz o homem amar a Deus e ao próximo, praticando a justiça e vivenciando a salvação.

“Portanto, de onde procede este amor, ou seja, a caridade pela qual age a fé, senão daquele a quem a própria fé suplicou? Pois não se encontraria em nós em nenhum grau, se não fosse difundida em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5). A caridade de Deus, com efeito, se disse que

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 16, 28; 17, 29; 21, 36; 26, 46;

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 21, 36; (cf. 9, 15; 12, 20; 29, 50 que também citam Rm 10,3-4, mas separadamente de Rm 13,10).

²¹⁰ *Ibid.*, 21, 36.

foi difundida em nossos corações; não aquela pela qual Ele nos ama, mas aquela pela qual nos faz amadores seus [*dilectores suos*] ; do mesmo modo que a justiça divina é aquela pela qual nos faz justos (Rm 3,24); assim como a salvação do Senhor é aquela pela qual nos torna salvos (Sl 3,9), e a fé de Cristo é aquela pela qual nos torna fiéis (Gl 2,16). Esta é a justiça de Deus, a qual não somente no-la ensina pelo preceito da lei, mas também no-la outorga mediante os dons do Espírito”,²¹¹.

Logo, a salvação se dá mediante a experiência do amor que é fruto da graça divina, ou seja, que é produzida como dom concedido por Deus mediante o Espírito Santo. É esta dimensão da experiência do amor, como dádiva divina que leva o homem a amar e cumprir livremente a lei em seu sentido mais pleno e profundo, que o termo *charitas* quer designar. Ele expressa, assim, o amor como dom pelo qual se realiza a própria salvação.

Há, contudo, uma outra dimensão da mesma experiência do amor, que diz respeito ao processo de transformação que se verifica no homem, em cujo coração foi difundido o amor pelo Espírito Santo. Este processo assinala a efetiva mudança de orientação na vida do homem, que de transgressor passa a “amador” dos bons e santos preceitos da lei. Este processo de mudanças pelo qual o homem começa a viver objetivamente o amor é analisado por Agostinho com os termos *delectatio* e *dilectio*. Com eles, o bispo de Hipona parece se reportar às conseqüências e aos efeitos derivados da difusão da *charitas* no interior do homem. Tal processo se caracteriza pelas moções do Espírito Santo movendo interiormente a vontade a praticar o bem que o homem aprendeu a amar. Neste ponto, D. Marafioti observa como a ação do Espírito Santo e a interiorização da lei estão intimamente associadas através da experiência do amor.

“O Espírito Santo faz amar tudo o que ele mesmo escreveu ‘dentro’ e ‘dentro’ não escreveu outra coisa senão ‘a mesma justiça da lei’²¹². Essa justiça que era pesada, dura, inflexível e temível, quando era escrita em ‘tábuas de pedra’, agora por seu dom, se torna uma ‘suavidade que deleita’ (*suavitate iustitiae delectati*), de modo que o homem a cumpre evitando a pena e a condenação da ‘letra’²¹³. De fato, é próprio do Espírito Santo suscitar no homem o dinamismo operativo *delectatio-dilectio* pelo qual ele pratica efetivamente o bem”,²¹⁴.

²¹¹ *Ibid.*, 32, 56.

²¹² Cf. *De spiritu et littera* 19, 32; 21, 36 .

²¹³ Cf. *ibid.*, 10, 16; 18, 31 .

²¹⁴ MARAFIOTI, D., *obra citada.*, p. 139, citando também *De spiritu et littera* 3, 5; 14, 26; 33, 59; 32, 56; 16, 28 e 21, 36.

Assim, mediante este processo de transformação interior, Deus não apenas mostra o que fazer, mas efetivamente capacita o homem para que possa realizá-lo. Neste dinamismo, cabe ao homem acolher o dom que lhe é oferecido, transformando-o em ato concreto. Por isso, depois de ter sido “interiorizada”, a lei é novamente “exteriorizada”, não sob a forma de preceito, mas sob a forma de práxis. Esta práxis que realiza objetivamente a justiça prevista na lei, antes de ser concretizada exteriormente, é construída e vivenciada interiormente, fazendo com que aquilo que era objeto de uma imposição legislativa se torne fruto de uma escolha livre. Somente então, libertado interiormente, (do pecado, da coação e do medo), o homem está pronto para agir. Ele não é mais submisso à lei coercitiva, porque está sob o influxo da graça e vive dinamizado pelo amor.

Assim, se completa o processo de vivência da liberdade para o ser humano. Tal processo, como vimos, implica a livre adesão do próprio homem às moções do Espírito Santo. Trata-se, portanto, de libertação do pecado, como cura da alma pela graça, e também de liberdade para assumir espontaneamente a vida nova no Espírito, vivendo coerente com ela mediante a práxis da justiça. Pela experiência do amor, simultaneamente como dom de Deus (*charitas*) e amor ativo pelo qual se pratica o bem amando o próprio bem (*delectatio-dilectio*), o homem experimenta de modo mais autêntico e profundo a própria liberdade.

Portanto, a experiência do amor constitui um “existencial”, um modo próprio de viver, que é totalmente imprescindível para a libertação e a vivência da autêntica liberdade humana. Podemos mesmo dizer que a experiência do amor (na acepção aqui exposta) praticamente se identifica com a própria salvação. O dinamismo do amor de Deus levando os homens a amar o próprio Deus e o próximo, constitui a própria salvação em ato, a qual corresponde à vivência da liberdade em seu mais alto grau: a liberdade cristã.

2.9

A liberdade cristã

A partir do que foi indicado no item anterior, já é possível afirmar que a liberdade não se resume apenas a um atributo, pelo qual o homem pode mover a vontade de acordo com suas escolhas. Ela constitui uma experiência vital, um modo de proceder e de viver, pelo qual o homem sente-se livre dos

condicionamentos que o aprisionam e impedem de amar. Em certo sentido, é possível dizer que a liberdade é vivenciada como uma “experiência da liberdade” e um “processo de libertação”, posto que se constitui num modo de vida qualitativamente novo, marcado pela primazia da ação da graça no mais íntimo e profundo da alma do homem, fazendo com que sua vida seja dinamizada não mais pela lei, mas pelo amor.

Tal processo comporta intrinsecamente duas dimensões constitutivas. A primeira, que diz respeito a esta manifestação mais prática e pontual da liberdade, (mediante a qual o homem faz suas escolhas cotidianas). A segunda, que diz respeito ao processo de configuração da liberdade em sentido mais amplo, (como libertação do pecado e capacitação para a vivência do amor e da justiça), é a que será agora explicitada. Esta é a dimensão mais profunda e completa da liberdade humana, que inclui a primeira dimensão antes citada e a unifica numa existência que engloba toda a vida da pessoa e que tem sua plena expressão na redenção operada pela mediação salvífica única e universal de Jesus Cristo. É esta existência, esta nova qualidade de vida, que é denominada “liberdade cristã”. Começo, então, por caracterizar a síntese que Santo Agostinho fez acerca do plano salvífico como experiência dessa liberdade.

“Anulamos o livre arbítrio pela graça? De forma alguma; antes o consolidamos. Assim como a lei é estabelecida pela fé, também o livre arbítrio não é aniquilado, mas fortalecido pela graça (Rm 3,31); pois nem a mesma lei pode ser cumprida senão mediante o livre arbítrio; pela lei se verifica o conhecimento dos pecados e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma do vício do pecado; pela cura da alma, a libertação do arbítrio; pelo livre arbítrio, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei.”²¹⁵

Esta citação, mostra como santo Agostinho parece ter em mente uma sequência, na qual cada vetor cumpre seu papel.

A Lei (faz ver o pecado) → a fé (suplica a ação da graça) → a graça (cura a alma) → a alma curada (liberta do livre arbítrio) → o livre arbítrio libertado (gera o amor à justiça) → o amor à justiça (resulta no cumprimento da lei).

²¹⁵ *Ibid.*, 30, 52.

Com admirável poder de síntese, Agostinho consegue expressar o dinamismo salvífico pelo qual se alcança o bem e a justiça previstos na lei de Deus. Podemos notar que o esquema montado integra graça, liberdade e lei no processo salvífico. Como se diz já no início da citação, estes não são termos antagônicos entre si, (contanto que se compreenda que a lei aqui designa o conteúdo salvífico dos mandamentos da lei divina e não o formalismo externo da “letra”). Porém, o mais interessante é mostrar que a submissão ao dinamismo da graça não representa para o homem uma aniquilação de sua liberdade. Ao contrário, representa a possibilidade real e única para a vivência de uma autêntica liberdade. Esta não consiste em poder pecar, mas sim em poder viver livre das amarras do pecado, visto que, se levada a efeito, a possibilidade de pecar representa, na verdade, uma falsa liberdade, aliás uma renúncia à vida realmente livre possibilitada unicamente na comunhão com Deus.

É interessante notar com particular atenção, as últimas “etapas” do esquema sugerido por Agostinho. Nele se afirma claramente a existência de um processo de cura, pelo qual se restaura a capacidade de optar pelo bem, perdida com a vulnerabilidade da vontade humana frente ao “vício do pecado”. É por esta cura operada pela graça que o livre arbítrio torna-se verdadeiramente livre e é por este processo de “libertação do livre arbítrio”, que pode o homem viver uma nova e mais elevada modalidade de liberdade: a liberdade de quem espontaneamente ama a justiça e nela vive. É a liberdade do amor. Liberdade que só conhece quem passou da obediência à letra para a adesão ao Espírito, experimentando o amor.

Deste modo, o processo de consolidação da liberdade é enfocado sob dois pontos de vista. O 1º diz respeito à prática do bem pela correta educação da vontade. Trata-se aqui do uso do livre arbítrio, sob o impulso da graça, na direção do amor. As decisões e escolhas da liberdade, dentro deste dinamismo, têm como efeito a realização/cumprimento da justiça preceituada na lei. O 2º ponto de vista com que Agostinho trabalha o tema de liberdade, diz respeito à transformação interior que possibilita o correto uso do livre arbítrio. Neste aspecto, Agostinho enfatiza a ação prévia da graça, que toca a liberdade do homem num nível mais profundo. Trata-se aqui de uma existência no Espírito Santo, ou seja, do homem vivendo em “estado de graça”, o que possibilita o cumprimento da lei e o amor à

justiça. É neste sentido mais profundo que Agostinho fala que “*a graça cura a vontade pela qual se ama livremente a justiça*”²¹⁶.

É notável que estes dois pontos de vista correspondam a dois níveis distintos e complementares da mesma experiência da liberdade. O 1º é o nível da liberdade como capacidade para espontaneamente fazer escolhas e tomar decisões. É neste nível que se situa o livre arbítrio. O 2º nível constitui uma espiritualidade interior do homem liberto do pecado pela graça. É a este 2º nível que fazem referência as supracitadas reflexões de Agostinho. Nelas se mostra um sentido mais profundo da liberdade, que liberta o livre arbítrio de seus condicionamentos negativos e pecaminosos. Já não se trata, aqui, da liberdade como possibilidade de optar entre o bem e o mal, mas da liberdade de assumir o bem como única alternativa viável e legítima. É a liberdade da vontade curada pela graça, pela qual o homem vive livre e justamente. É a liberdade para a qual Cristo quer nos libertar (Jo 8,36; Gl 5,1.13-14). É a liberdade dos filhos de Deus (Rm 8,13-15.21; Gl 4,1-7; Rm 6,20-23; 7,5-6), a autêntica e verdadeira liberdade cristã.

Conclusão

Depois de tudo o que foi exposto, já há elementos suficientes para compreender a concepção de liberdade formulada pelo bispo de Hipona. De acordo com os itens listados neste capítulo 2, nota-se que na compreensão agostiniana, a liberdade é um rico processo, no qual interagem o livre arbítrio humano, a graça divina, o pecado e a lei.

De início tentei descrever os efeitos perversos do pecado, que limitam o empenho da vontade na busca do bem. É dentro deste contexto que se dá o exercício da liberdade. Ficou evidente a necessidade de uma tomada de consciência por parte do ser humano, em vista da percepção de que o livre arbítrio, mesmo mantendo sua natural capacidade de escolha, precisa do auxílio da graça divina. Só assim o livre arbítrio torna-se efetivamente livre e capaz de realizar o bem, correspondendo ao chamado de Deus.

Como conseqüência constatou-se que a necessária renovação interior do ser humano para a superação do pecado, se dá mediante a primazia absoluta da

²¹⁶ *Ibid.*

graça divina, que corresponde à ação do Espírito Santo no íntimo da alma humana. Foi visto ainda, que esta primazia absoluta da graça não constitui uma concepção da salvação cristã independente da livre vontade do ser humano. É certo que Agostinho usou de algumas formulações ambíguas sobre as concepções da presciência divina e da predestinação dos santos a fim de ressaltar a total primazia da graça divina, reafirmando as noções de onipotência e onisciência de Deus. Mas ele o faz sustentando a dialética do dinamismo do processo salvífico que não pode corresponder à santidade e à justiça de Deus se for negada a liberdade do homem.

O que caracteriza esta liberdade (além do livre arbítrio já tão enfatizado) é justamente o dinamismo de interação do livre arbítrio humano com Deus. A ação da graça divina no interior da alma humana não violenta antes cura o livre arbítrio, capacitando-o para a práxis da justiça. A ação de Deus no homem não anula antes requisita o livre consentimento da vontade. É assim que se dá a superação do pecado e da necessidade da lei. A vivência da liberdade se aprofunda pelo dinamismo do amor que é suscitado pela ação do Espírito Santo na alma do ser humano. Há uma passagem do dinamismo da submissão extrínseca aos ditames da lei, para o dinamismo da liberdade espiritual, da vida nova no Espírito. Assim é que a liberdade proposta por Agostinho se configura também como experiência de libertação. Como experiência de um livre arbítrio curado e exercitado no amor; como a vivência da liberdade no seu sentido mais amplo e profundo que designa a liberdade cristã.