

Capítulo 1

Contexto histórico de santo Agostinho

Introdução

Analisar a obra de um autor tão importante como santo Agostinho constitui grande desafio. Os matizes de seu pensamento, as múltiplas significações embutidas em suas palavras e a diversidade de motivações que o levaram ao registro escrito de sua teologia oferecem campo fértil para o estudo crítico, bem como para a diversidade de interpretações. Entretanto, para que a análise da obra possa guardar fidelidade ao espírito e ao pensamento do autor, é necessário que se conheça as condições nas quais ele vivia, bem como o ambiente sócio-cultural no qual se situam sua vida e sua obra.

Foi com o objetivo de obter esta contextualização do autor e da obra, que elaborei este primeiro capítulo. Nele procuro apresentar as principais correntes de idéias que influenciaram Agostinho, constituindo o processo de sua formação intelectual. Paralelamente, vai sendo contada, em linhas gerais, a própria história de sua vida e os embates pessoais que teve como bispo de Hipona, empenhado na lida teológica e nas tarefas necessárias ao desenvolvimento da Igreja na África.

Partindo desses dados básicos do contexto histórico no qual viveu santo Agostinho, fica mais fácil compreender as linhas mestras de sua obra. Estas serão apresentadas brevemente, no intuito de informar o leitor sobre os pontos fundamentais do pensamento de Agostinho. Outros temas do pensamento agostiniano poderiam, sem dúvida, ser acrescentados, mas não o serão devido ao escopo da tese. Sendo o tema da liberdade o foco central da pesquisa, torna-se imperativo analisar as idéias agostinianas que digam respeito ao tema da liberdade. Por isso, será dentro desta perspectiva, que serão analisadas as idéias básicas do bispo de Hipona, a fim de formar uma exposição articulada sobre o modo como estes conceitos mais fundamentais de sua obra configuram a concepção agostiniana acerca da liberdade.

1.1

A África:

Nos séculos IV e V d.C., a África era farta em trigo a ponto de A. Hamman caracterizá-la como “maior celeiro de Roma”. Afirma o autor que a “África alimentava a *Urbe* permitindo-lhe que se entregasse sem preocupações aos prazeres do teatro e do circo”¹. O cenário descrito parece o de uma colônia do Império Romano social e culturalmente diversificada. Uma região em que se impunha a língua (o latim)², os costumes e os valores do conquistador, mas que conservava também antigas tradições. Mesclavam-se, assim, diferentes religiões, classes sociais, a riqueza e imponência dos monumentos erigidos em honra dos governantes, juntamente com teatros, fortalezas, basílicas e sistemas para irrigação. Por outro lado, o mesmo continente contava com aldeias e regiões menos desenvolvidas, com costumes rurais e idiomas ancestrais.

“No século IV, Roma havia dividido a África em sete províncias, da Líbia à Mauritânia, de Cartago à Cesaréia. Nessa época, cada cidade possuía um bispo - e até mesmo dois, no tempo do cisma donatista. Os pastores das cidades frequentemente irradiavam suas atividades numa ‘diocese’ de trinta a quarenta quilômetros de raio”, isso contando com uma população, à época, em torno de “6 milhões de habitantes”³.

Tagaste, cidade natal de Agostinho, situada na Numídia, região norte da África produzia trigo, oliva, além de exportar mármore e peles. Cartago (a capital) assumia as feições de grande centro administrativo e de cidade estratégica para os colonizadores. Tais características tornavam a cidade cobiçada pelos que almejavam ascender profissional e economicamente, como parece ter sido, a certa altura, a aspiração do próprio Agostinho antes de sua conversão⁴.

¹ HAMMAN, A. G. *Santo Agostinho e seu Tempo*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 9.

² Entretanto, isto não representava um abandono completo dos idiomas locais. Como nos mostra Hamman, em Hipona, cidade em que Agostinho atuava como bispo, falava-se o idioma púnico e particularmente na região rural daquela diocese, “um sacerdote que falasse só latim não podia se fazer compreender, tendo que recorrer a um intérprete” (*ibid.*, p. 13).

³ Cf. *ibid.*, p. 10.

⁴ Cf. *Confessiones* 6, 11,19.

1.2

A família:

Consta que Patrício, Mônica e Agostinho eram de origem berbere. Patrício (pai de Agostinho) “era *curialis*, ou seja, conselheiro municipal do *ordo splendissimus*”⁵ de Tagaste, ao passo que Agostinho viria a tornar-se professor de retórica em Cartago. Talvez por influência do pai, desenvolveu certa ambição por notabilidade pessoal, econômica e política. Chegou a ter pretensões de se tornar governador de província⁶, no entanto, em sua passagem por Milão, o contato com a pregação de santo Ambrósio mudou decisivamente sua trajetória pessoal. Em 387 d.C., o então bispo de Milão instruiu e batizou Agostinho, que abraçou a fé, buscando ser-lhe fiel até o fim da vida.

Certamente o ambiente familiar formou muito do caráter e da vida pessoal de Agostinho especialmente através do influxo de sua mãe. Reza a tradição que Mônica tinha destaque na educação e no cuidado do filho. Embora não haja muitos registros históricos sobre a participação de Mônica na formação de Agostinho, é possível atribuir a ela um papel importante, pois o próprio Agostinho o admite no livro das Confissões.

Nascida em 332 ou 333 d.C., Mônica vivia, em Tagaste, num contraste entre a sua opção pessoal de fé e a vida pagã do marido e do filho. Tal situação haveria de provocar-lhe preocupações e dissabores em seu coração de mãe e esposa. Aflita com a adesão do filho ao maniqueísmo e com sua decisão de sair da África em direção a Roma, ela tentaria demover Agostinho destas escolhas. “*Mônica tentou impedir que ele deixasse a África por Roma, ele a ludibriou, mas ela foi em seu seguimento. Chegando a Roma, o filho já havia se mudado para Milão; ela seguiu em seu encalço. Em Milão ia terminar o sofrimento da mãe aflita. Agostinho converteu-se, recebeu a instrução e foi batizado por S. Ambrósio em 387. Mônica colhia os frutos de suas lágrimas. Podia voltar à sua África descansada. Agostinho acompanhou-a somente até Óstia, perto de Roma, onde chorou a morte da mãe aí ocorrida em 387*”⁷. Estas informações nos permitem dizer que Agostinho não foi imune ao influxo de sua mãe. De certo ela deixou sua

⁵ HAMMAN, A. *ibid.*, p. 13.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 13.

⁷ SCHLESINGER, H. e PORTO, H., *Dicionário Enciclopédico das Religiões*, vol.2, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 1799 (verbete “Mônica”).

marca no temperamento de Agostinho, nos valores cristãos que ele assumiu e na tenacidade com que ele perseguiu seus objetivos e ideais.

1.3

Trajetória pessoal e formação intelectual de santo Agostinho

Seria necessário muito tempo e muitas páginas para examinar detalhadamente a história pessoal de Agostinho. Impedido, aqui, de fazê-lo, apenas acenarei brevemente, para alguns elementos mais significativos de sua formação, tendo em vista a problemática abordada na tese⁸.

1.3.1

A 1ª fase: sob influxo do maniqueísmo

Filho de Mônica (conhecida, segundo a tradição, como fervorosa cristã que muito rezava pela conversão do filho) e de Patrício (funcionário municipal de origem e costumes pagãos), Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia (Norte da África), em 354 d.C. Os anos da juventude foram dedicados ao estudo e à formação filosófica. De 375 a 383 fixou-se em Cartago como professor de Retórica, exercendo em seguida, o mesmo ofício em Milão. Por um lado, os anos desta “primeira fase” foram marcados profundamente por um senso de aprimoramento intelectual, de busca da verdade e de ânsia por experimentar, conhecer e saber. Por outro lado, com este mesmo ímpeto com que se empenhava na formação acadêmica, dedicava-se também a uma vida desregrada e desequilibrada moral e afetivamente. Neste período nasceu o filho, Adeodato, fruto da união de Agostinho com uma jovem africana. Nesta fase inicial, sua principal referência teórica era, sem dúvida, o maniqueísmo.

⁸ Os livros das *Confessiones* e das *Retractationes* escritos pelo próprio Agostinho; juntamente com a *Vida de Santo Agostinho*, (São Paulo, Paulinas, 1997) escrita por Possídio fornecem muitos dados sobre a vida de Agostinho; Há também muitos trabalhos modernos sobre o assunto. BARDY, G. *Saint Augustin, l'Homme et l'Ouvre* (1930), Paris, [7ª ed.] 1948, BROWN, P. *Santo Agostinho, uma Biografia*, Rio de Janeiro, Record, 2005 (com indicação de farta bibliografia) e HAMMAN, A. , *obra citada*.

1.3.1.1

Adesão e posterior rejeição ao maniqueísmo

Em 374, lendo o *Hortensius* de Cícero, Agostinho se sentiu atraído à busca da verdade e da sabedoria. Naqueles anos que se seguiram, freqüentou muito provavelmente sessões de reflexão e estudos junto aos maniqueus, que lhe pareciam apresentar uma visão mais coerente do Cristianismo, bem distinta da doutrina oficial da Igreja à qual foi, em princípio, bastante refratário⁹. Atraía-lhe a convicção dos maniqueus e sua visão dualista de mundo que, ao menos de início, lhe serviu como primeira resposta ou tentativa de resposta ao problema do mal. “*Unde malum?*”¹⁰ Qual a origem do mal? Queria saber Agostinho. Os maniqueus afirmavam a existência dos dois princípios opostos entre si, (um fonte do bem e outro do mal), dos quais derivariam, em última instância, as experiências de bem e mal sobre a terra. Inicialmente, Agostinho viu nesta teoria uma resposta lógica para seus questionamentos. No entanto, tal explicação mostrar-se-ia mais tarde insuficiente, levando Agostinho não apenas a abandonar, mas também a refutar e combater o ideário maniqueísta.

O maniqueísmo primava por uma percepção estritamente material e racional da realidade, além de conter, em alguns pontos de sua doutrina uma crítica e um antagonismo em relação ao cristianismo e aos cristãos. Os maniqueus consideravam o comum dos crentes como portadores de uma fé sem erudição e de uma superficialidade reflexiva por eles considerada repugnante. Em contrapartida, os líderes maniqueus “*prometiam aos seus adeptos um saber de ordem superior, bem como a prova cabal da verdade: ‘et dicebam, ‘veritas et veritas’, et multum dicebant eam mihi...’*”¹¹. Foi exatamente esta promessa de conhecimento definitivo da verdade por meio de uma reflexão estritamente racional que seduziu

⁹ Agostinho bem que tentou saber mais sobre o cristianismo e a Bíblia. No entanto, este primeiro contato com a tradição cristã “revelou-se pouco menos que catastrófico, para o jovem professor de retórica. O estilo e a linguagem dos livros sagrados pareceram-lhe extremamente ordinários e toscos; não chegavam a corresponder ao ideal e às idéias ciceronianas. Agostinho sentiu-se desorientado: saíra em busca da sabedoria a conselho de Cícero, mas não a encontrara na Escritura; desejava ser cristão, mas desagradava-lhe a forma externa do Cristianismo (...)” . (GILSON, E. e BOEHNER, P., *História da Filosofia Cristã desde as Origens até Nicolau de Cusa*, Petrópolis, Vozes, 1970, p. 143.).

¹⁰ *De libero arbitrio* 1, 2, 4; cf. também, *Confessiones* 3, 7, 12; 7, 3, 4-5, 7.

¹¹ Cf. GILSON, E. e BOEHNER, P., *História da Filosofia Cristã desde as Origens até Nicolau de Cusa*, Petrópolis, Vozes, 1970, p. 143, citando *Confessiones* 3, 6,10.: “Diziam: ‘Verdade e mais verdade!’ Incessantemente me falavam dela...”.

o jovem Agostinho. Familiarizou-se, então, com a concepção maniqueísta que via Deus, como luz, ou seja, como um ente corpóreo e os homens como partículas da luz divina desterradas para corpos visíveis.

Tendo em consideração estes elementos, pode-se perceber que as noções materialistas presentes nesta etapa inicial da formação intelectual de Agostinho decorriam, na verdade, do materialismo maniqueu. Por outro lado, o dualismo maniqueu entre bem e mal resultava numa visão negativa da corporalidade humana e numa separação entre seres bons e maus guiados respectivamente pelo deus do bem e pelo deus do mal. Estas idéias davam a falsa impressão de explicar logicamente a difícil questão do mal e do sofrimento. Associadas à veemência com que os maniqueus rejeitavam o dogmatismo cristão¹², estas idéias convenceram Agostinho e conquistaram por quase uma década¹³ a sua adesão. No entanto, as críticas posteriormente feitas pelo próprio Agostinho às idéias maniqueístas e a autocrítica a respeito de sua própria adesão ao maniqueísmo¹⁴, revelam que Agostinho reviu sua posição.

No *De natura boni* (405 d.C.), por exemplo, Agostinho já tematizava de modo diferente a questão da origem e da explicação do mal. Ali ele se refere a Deus como “causalidade universal”, como fonte da ordem do universo e do ser próprio (“modo”, “espécie” e “forma”)¹⁵ de cada criatura. Nesta reflexão, Agostinho vê Deus como autor de todo bem e conseqüentemente da bondade ontológica de suas criaturas. Refuta, assim, o dualismo maniqueu que separava as criaturas em boas e más. De outro lado, a interpretação alegórica da Bíblia, desenvolvida de modo vigoroso e quase pioneiro por santo Ambrósio, ajudou Agostinho a perceber que por detrás da “letra” da Sagrada Escritura se revelava um sentido espiritual. Com o auxílio da exegese e da pregação do então bispo de Milão, Agostinho pôde superar a concepção maniqueísta que via os textos do Antigo Testamento como uma lei má produto de um deus mau e vingativo, contraposta à “lei boa” do Novo Testamento fruto de um deus bom e amoroso. Graças às descobertas possibilitadas pela convivência com santo Ambrósio, Agostinho conseguiu identificar tanto no Antigo como no Novo Testamento a lei de Deus, refutando o antagonismo entre os dois testamentos.

¹² Cf. santo Agostinho, *De utilitate credendi* 1, 2.

¹³ Cf. GILSON, E. e BOEHNER, P., *obra citada*, p. 143.

¹⁴ Cf. *Confessiones* 3, 6,10; 50,15.

¹⁵ Cf. *De natura boni* 3, 3.

Por fim, a ocasião para o definitivo afastamento surge a partir da percepção dos limites do racionalismo materialista maniqueu. Outrora a busca pela sabedoria conduziu Agostinho à fé absoluta no conhecimento racional. Agora, o aprendizado com os próprios erros e a descoberta, por vezes dolorosa, dos limites da própria razão humana o levava a cogitar a possibilidade de um conhecimento e de uma aprendizagem no campo da espiritualidade. As realidades da infinitude e do mistério de Deus ultrapassam o entendimento humano e não se deixam reter confinadas na finitude das categorias racionais criadas pelo homem. Constatando que a racionalidade empírica não lhe conduzira à plenitude da verdade prometida pelos maniqueus, Agostinho começa então a considerar plausível um novo caminho rumo à sabedoria. Um caminho que não recusa a razão, mas que se abre à transcendência pela fé. Para isso a adoção de elementos da tradição filosófica platônica, relidos à luz da fé Cristã, forneceram vigoroso auxílio.

1.3.2

A 2ª fase: o neoplatonismo, a influência de santo Ambrósio e a conversão

À mudança para Milão, parece corresponder também uma mudança de perspectiva intelectual, a qual se faria acompanhar por uma mudança ainda mais profunda ao nível dos afetos, da orientação de vida, e dos valores éticos e religiosos. Estas transformações se fariam sentir no processo de conversão vivido por Agostinho. Tudo indica que nesta 2ª fase, as teses maniqueias já não satisfaziam às indagações e inquietações próprias ao aguçado sentido de busca de Agostinho. Ele queria algo mais, procurava por um sentido de vida mais elevado, necessitava de um sistema de pensamento mais elaborado e completo. É neste momento que duas vigorosas matrizes de pensamento começam a se aproximar e se articular dentro da mente e do coração de Agostinho: o neoplatonismo e o Cristianismo.

1.3.2.1

Influxo do neoplatonismo sobre santo Agostinho¹⁶

Em Milão, Agostinho pôde desfrutar da convivência com um círculo de pensadores neoplatônicos. Nas suas *Confissões*, ele admite ter lido obras daquela corrente filosófica¹⁷. Isto vem confirmar uma importante e reconhecida influência dos ensinamentos de Platão na vida e na obra de Agostinho. Tal influência pode ser notada, por exemplo, na teoria do conhecimento e na metafísica agostinianas¹⁸. Os estudiosos da obra agostiniana nos mostram que o influxo do platonismo e do neoplatonismo deram a Agostinho a noção de que a razão, conhecendo a si mesma, pode elevar-se até o conhecimento de Deus. Daí o itinerário agostiniano do autoconhecimento como meio para o conhecimento da verdade divina inscrita na alma humana, o qual conduz o homem à busca, ao conhecimento e ao amor de Deus¹⁹.

No entanto, a via da interioridade não é o único acesso para Deus. Sua afirmação não impediu Agostinho de defender a possibilidade de conhecimento do Deus Criador pela contemplação e análise da ordem composta pelas criaturas. Neste processo, ele constrói uma concepção hierárquica do universo, compreendendo que na multiplicidade dos seres, há uma hierarquia dos menos para os mais evoluídos, cujo ápice é o ser humano. Para Platão este universo é estruturado pelo Deus da filosofia grega, nos movimentos de “processão” e de “eterno retorno”. Já para Agostinho esta ordem criada é prova da sabedoria do Deus Criador segundo a tradição bíblico-cristã²⁰. Não obstante esta significativa diferença, pode-se notar que Agostinho se inspira no *topos* neoplatônico, desenvolvendo a concepção de um caminho de ascensão para Deus passando

¹⁶ Sobre este tema ver: ARNOUD, R., “Platonisme des Pères”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 6, Paris, p. 2258-2392.; ALFARIC, P. *L'évolution Intellectuelle de Saint Augustin*, vol.1, Paris, 1918; BOYER, C. *Christianisme et Néoplatonisme dans la Formation de Saint Augustin*, Paris, 1920. MANDOUZE, A., *Saint Augustin: l'Aventure de la Raison et de la Grâce*, Paris, 1968, p. 457-536.; GILSON, E. e BOEHNER, P., *obra citada*, p. 144-147; MADEC, G., *Petites Études Augustiniennes*, Paris, 1994, p.51-69.

¹⁷ São os “*Platonicorum libros*”, mencionados em *Confessiones* 7, 9,13.

¹⁸ VAZ, H. C. de Lima, *Escritos de Filosofia IV*, São Paulo, 1999, p. 183.

¹⁹ Tal itinerário que leva o homem a voltar-se para seu interior, para lá deparar-se com a verdade da presença divina é descrito por H. C. de Lima Vaz como “uma metafísica da interioridade” e mostra como a verdade de Deus e a verdade do homem estão intrinsecamente articuladas, de tal modo que o homem não precisa renunciar à si ou à sua razão para buscar a Deus. No empenho da própria vontade, na busca de fidelidade a si mesmo encontra o homem um caminho de acesso e de fidelidade ao próprio Deus. Cf. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, p. 93-106.

²⁰ VAZ, H. C. de Lima *Escritos de Filosofia IV*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 186-187.

pelos degraus dos seres criados, afirmando assim a diversidade e a existência mesma das criaturas como procedentes da bondade e da sabedoria divinas²¹.

Assim, ressaltando a relação intrínseca entre as realidades inteligíveis do mundo criado e o Deus transcendente, Agostinho vai ampliando sua análise da tradição platônica e simultaneamente aprofundando mais os argumentos que o levavam a refutar o materialismo maniqueu. Por outro lado, um outro aspecto do neoplatonismo que colaborou na superação do materialismo foi, sem dúvida o desenvolvimento de uma filosofia do espírito e da afirmação da transcendência. Ao que tudo indica, a leitura dos “livros platônicos” marcou profundamente Agostinho, movendo-o a uma percepção mais aguda da própria espiritualidade, que chegou mesmo até a conduzi-lo aos albos da experiência mística²².

Esta afirmação da espiritualidade foi sendo elaborada progressivamente. Primeiro na noção da luz divina, incorpórea, invisível, puramente espiritual, sublime e inefável; e depois na noção da radical distinção entre “*o ser absoluto - único verdadeiramente digno do nome de ser - e o ser meramente participado*”²³. Deus é o único ser absoluto. Todos os demais seres criados são relativos e tem nele a origem do seu ser e o fundamento de sua existência. Assim, Deus é totalmente transcendente e, (embora sua presença possa ser sentida no interior do mundo imanente), só pode ser experienciada em profundidade por um exercício de elevação do homem ao contato com as realidades que o transcendem. “*Pois Deus é a luz que está acima do espírito e que só pode ser atingida se transcendermos o que há de mais elevado em nós*”²⁴.

Como consequência destas reflexões, Agostinho afirmará a irrefutável bondade de Deus. Ele confirma que de Deus só procede o bem e que, portanto, todas as suas criaturas são boas em si mesmas. Chega, assim, às conclusões de que de Deus não procede o mal e de que este não é senão a privação do bem²⁵. Todos estes elementos nos dão uma idéia aproximativa da extensão e da profundidade do influxo do neoplatonismo na obra agostiniana. Entretanto, mesmo reconhecendo tal influência, não devemos esquecer que Agostinho critica também pontos que considera como limitações e equívocos da tradição platônica.

²¹ Cf. *De libero arbitrio* 2, 3,7-15, 39.

²² Cf. *Confessiones* 7, 10,16.

²³ GILSON, E. e BOEHNER, P., *obra citada*, p. 146.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 147.

Para ele, a supremacia absoluta de Deus, constituído como princípio e fim de toda a ordem criada, nos é revelada pelo Cristo. A ausência de referência a esta mediação cristológica na ordem da criação e da revelação constitui, para Agostinho, uma grave lacuna da teoria neoplatônica da ascensão para Deus²⁶.

Dentre os pontos que distinguem o ideário agostiniano do neoplatônico, dois merecem destaque por tocarem mais diretamente a problemática da liberdade. O primeiro é o aspecto ético. O platonismo e suas derivações seguiam a tradição filosófica grega da construção do “homem virtuoso” pelo empenho da vontade a partir do uso da reta razão. Agostinho também valoriza a virtude (não há dúvida), mas entende ser esta um empenho da liberdade humana a partir do ideal evangélico do amor cristão. A perfeição no amor é sempre mais e maior do que a perfeição na virtude. Aliás, no fundo, aquela é a fonte e a condição de possibilidade desta.

O segundo aspecto diz respeito ao próprio processo de elevação do homem para Deus. Na tradição platônica este processo se dá pelo empenho da razão no entendimento progressivo das realidades espirituais da alma. Para Agostinho este processo não chega a êxito sem a experiência do amor. Somente com tal experiência pode o homem amar a ordem natural, que constitui um bem concedido pelo Deus Criador às suas criaturas. É nessa mesma experiência do amor de Deus, que o homem aprende a “amar ordenadamente”, sem deixar que o amor ao que é provisório e efêmero (na ordem criada) desvie a atenção e o amor que o homem deve dirigir ao que é definitivo e eterno (Deus). Assim, ele deve amar, amando o próprio amor; Amar, amando amar²⁷. Para tal empreendimento, Agostinho afirma não ser suficiente o esforço racional do homem, por mais sincero e vigoroso que seja. A ação divina em favor do homem (a graça)²⁸ é totalmente necessária. Para Agostinho, o fim (e a finalidade) desse processo há de ser a própria beatitude em Deus, sendo no interior mesmo desse processo, que o homem descobre a si mesmo como ser de liberdade e necessitado de libertação.

É importante dizer, contudo, que esta descoberta do neoplatonismo e dos aportes que ele fornece para o desenvolvimento da espiritualidade e para a

²⁶ Ver *Confessiones* 7, 9, 13-14. Cf. VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 192; ver também, GILSON, E. e BOEHNER, P. *obra citada*, p. 184.

²⁷ Cf. GILSON, E. BOEHNER, P. *ibid.*, p. 169-171 e particularmente p. 186-191.

²⁸ Aqui é que se situa a longa polêmica e o vigoroso enfrentamento com o pelagianismo, (do qual tratarei mais adiante).

afirmação da transcendência não se deve ao mérito exclusivo de Agostinho. Certamente ele obteve amparo e colaboração de outros intelectuais apreciadores daquelas “idéias neoplatônicas”. É provável que entre estes possa ser contado o próprio bispo de Milão, santo Ambrósio, o qual exerceu também importante papel na formação de Agostinho.

1.3.2.2

Santo Ambrósio e a conversão de Agostinho ao Cristianismo

Santo Ambrósio (340-397 d.C.), nasceu em Treveros. Aos 31 anos já tinha se tornado governador das províncias da Emília e da Ligúria em Milão. Ao vagar a sede episcopal, o povo o elegeu bispo da cidade embora fosse ainda simples catecúmeno. Isto exigiu que em curto espaço de tempo fosse batizado, ordenado sacerdote, para então poder receber a sagração episcopal. Adquiriu vigorosa formação filosófica e teológica, tendo lido autores importantes à época, tais como Orígenes e são Basílio. Conselheiro de vários imperadores e influente interlocutor do próprio Agostinho, deixou à posteridade algumas obras escritas dentre as quais se destacam seus comentários ao Gênesis e ao Evangelho de Lucas, o tratado sobre os deveres dos ministros eclesiásticos (*De officiis*) e o tratado sobre os sacramentos²⁹.

Exímio na arte da pregação, homem de elevada sabedoria e fraseado eloqüente, Ambrósio ajudou Agostinho a formar uma compreensão do Cristianismo mais madura e consistente. Sua influência colaborou eficazmente para a reaproximação de Agostinho com a fé cristã e impulsionou, em bases novas, o seu contato com a doutrina e os textos cristãos. Estimulado, então, à meditação sobre a Sagrada Escritura, Agostinho certa vez teve uma experiência pessoal com a leitura da Bíblia, que ficou para ele como um marco da guinada em sua trajetória pessoal³⁰.

²⁹ Cf. SCHLESINGER, H e PORTO, H., *obra citada*, vol.1, p. 143, (verbeta “Ambrosio de Milão”).

³⁰ A conversão constituiu uma experiência marcante e decisiva para a vida de Agostinho. Ele parece tê-la vivido como uma experiência integradora de suas diversas vivências pessoais. Segundo H. C. de Lima Vaz, a conversão é “*um movimento total da alma que se arranca ao pecado para dar-se à fé, à inteligência e ao amor*”. Trata-se de uma experiência existencial em sentido íntimo e profundo, “*que envolve justamente a passagem do ‘profano’, da região da ‘dissemelhança’ (Conf. 7,10; P.L. 32, 742) ou do pecado que é uma ‘fuga de Deus’ (Conf. 5,2; P.L. 32, 706-707), ao ‘interior’ como lugar privilegiado da Verdade*”. Entretanto é preciso notar

Certa ocasião, julgando ouvir a voz de uma criança a dizer “*Tolle, legge*” (“toma, lê”), Agostinho pegou de súbito um exemplar da Escritura que tinha à mão e abrindo-o ao acaso, deparou-se com o texto de Rm 13,13. Lendo-o, sentiu que “*todas as trevas da dúvida se dissipavam*”³¹. Após algum tempo de reflexão e maturação da experiência vivida, Agostinho fez-se batizar na vigília pascal de 387 d.C., juntamente com seu filho Adeodato.

Tendo bebido da sabedoria das pregações e da exegese bíblica de santo Ambrósio, Agostinho pôde “colocar em ordem” as informações adquiridas no longo percurso que havia feito. O apreço pelo saber, herdado na fase maniqueia e a descoberta da transcendência com a conseqüente abertura à vida espiritual, alcançados na fase neoplatônica, parecem ter se adequado e ajustado harmoniosamente sob a direção de uma vida cristã, conseguida após a conversão ao cristianismo. A valorização positiva da Sagrada Escritura e a vivência explícita da fé possibilitaram a construção de um sólido alicerce sobre o qual Agostinho firmou toda a sua doutrina e seus pensamentos. Estava assim, consolidada a “virada radical e definitiva” de sua vida. Abriu-se, então, um novo horizonte e um caminho de debates, posicionamentos eclesiais, de aprofundamento e correções de alguns aspectos de sua própria doutrina; caminho este, que passou a ter sempre a mesma referência à fé adquirida, agora formalmente defendida e abertamente professada; caminho que trilhou daquele instante em diante até o fim de sua vida.

que este ato pelo qual o homem volta-se para o interior de si mesmo “*assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da verdade na ‘mens’ é um encontro de Deus (Conf. 7,10; P.L. 32; 742)*”. Uma vez encontrando a Verdade e a presença de Deus no mais íntimo de si mesmo, o homem dá um passo à frente no processo de conversão. Estabelece um diálogo, elevando-se a uma relação direta e pessoal com Deus. Assim, “*se a conversão de Agostinho é uma conversão ao ‘interior’, é ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao superior*” (“*superior summo meo*”, cf. Conf. 3,6; P.L. 32, 688). Trata-se, portanto, de uma experiência dada no interior de coordenadas imanentes, mas que serve de mediação para o contato com a realidade transcendente de Deus (cf. VAZ, H. C. de Lima, *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, p. 95).

³¹ Cf. SCHLESINGER, H. e PORTO, H. *obra citada*, vol.1, p. 91 (verbeta “Agostinho de Hipona”).

1.3.3

A 3ª fase: o zelo pastoral e os embates teológicos do bispo de Hipona

Retornando à África, Agostinho inicia uma terceira (e digamos decisiva) fase de sua história pessoal, empenhando-se com mais vigor na formação teológica. Batizado em 387 d.C., em apenas oito anos foi ordenado padre e bispo. Dedicou-se intensamente às atribuições de seu ministério pastoral, empenhando-se, não apenas na orientação dos fiéis, mas também no enfrentamento contra heresias e distorções da fé ortodoxa da Igreja. A maioria dos principais escritos de Agostinho situa-se nesta terceira fase, quando a necessidade de lutar para preservar a Igreja Católica dos desvios doutrinários motivou, o agora bispo de Hipona, a refutar e combater tenazmente doutrinas e movimentos dissidentes, particularmente o donatismo e o pelagianismo. Agostinho morreu a 28 de agosto de 430, deixando uma extensa obra de enorme valor para a Igreja, como também para todo o pensar humano social e cultural de nossa civilização.

Vistos os vetores principais, que articulados resultaram na formação do espírito e do gênio de Agostinho, passo agora à análise do contexto eclesial no qual Agostinho estava inserido. Tal contexto explica em grande parte o perfil da atuação eclesial do bispo de Hipona e certamente influenciou a elaboração de suas idéias teológicas.

1.4

O contexto eclesial da África nos séculos IV e V d.C.

Para compreender o contexto eclesial em que Agostinho redigiu suas principais obras teológicas, faz-se mister recordar que as relações entre Igreja e Estado, nos séculos IV e V d.C., se davam sob o “regime de cristandade”. Neste sistema, os limites e autonomias respectivas entre as duas instituições não eram claramente definidos, gerando “intromissões” da Igreja em questões que hoje consideraríamos civis, bem como “interferências” do Estado em problemas e discussões hoje consideradas como de âmbito propriamente eclesial. Tal situação gerava conflitos sempre que as concepções e interesses da Igreja e do Estado entravam em choque. Daí decorreram perseguições a líderes cristãos insubmissos

à política do Império Romano, a convocação de assembleias eclesiais por autoridades civis, decisões e litígios eclesiásticos julgados e resolvidos por tribunais designados pelo império, etc. É neste contexto que se situa a relação da igreja africana com o “poder secular”, contexto este que influenciou tanto a vida civil, como também a vida eclesiástica.

Isto pode ser percebido no dinamismo da colonização romana na África e nas reações que este processo colonizador provocou no povo africano. Por um lado, o Império Romano alcançara êxito em implantar suas principais instituições em solo africano. Mas, por outro lado, uma parte do povo também criticava, reagia e era em muitas ocasiões insubmissa, fazendo valer a lógica e os valores de sua própria cultura, opondo não raro resistência ao modelo sócio-cultural imposto. Daí que autores como Hamman consideram que “a África foi romanizada desigualmente . A Tunísia oriental foi a mais atingida. A Numídia e sobretudo a Maurítânia foram claramente mais indóceis”³². Assim, a história da África registrou revoltas camponesas e rebeliões com forte componente anti-romano³³.

Na medida em que a Igreja Católica estava e era vista como associada ao poder imperial, isto gerava conflitos e insatisfações. Se por um lado havia mártires que contestavam a autoridade do império para serem coerentes com a fé cristã, por outro, havia também ocasiões em que a própria Igreja recorria ao amparo do império para resolver disputas e conflitos em que se via envolvida. Esta ambigüidade da relação da Igreja com a o poder imperial, juntamente com o sentimento de independência e autonomia do povo africano estarão na base da grande crise donatista, que cindiu internamente o clero africano e gerou conseqüências drásticas para a Igreja durante todo o século IV d.C., repercutindo-se até o início do século V d.C.

Podemos dizer que todo este contexto acabou por produzir e extremar o confronto entre facções e a tendência à divisão no interior da Igreja na África. Havia uma crescente insatisfação de parte do clero e do povo cristão, que reagiu com certo sentimento crítico com relação às intervenções do império nos conflitos religiosos e eclesiais. Este pensamento crítico e “independente” foi sendo ampliado, de modo a produzir um sentido de autonomia e autodeterminação que veio a se tornar causa de tensões para o clero africano, não apenas em sua relação

³² HAMMAN, A. *obra citada*, p. 13.

³³ Cf. *ibid.*, p. 14.

com o imperador, mas até mesmo nas relações com o papa. No pólo oposto existia um outro bloco, mais moderado, fiel à união eclesial e política com Roma, que em alguns aspectos contrastava e até antagonizava com o primeiro grupo. Tal confronto de posições e concepções conturbava a dinâmica interna da vida da Igreja, tornando mais complexo o já delicado e difícil jogo da política e da diplomacia eclesiásticas.

Os conflitos não tardaram a surgir, mas custaram a ser superados. Por um lado, havia um legítimo anseio por respeito à identidade própria da igreja africana, bem como por uma certa autonomia frente à igreja de Roma e principalmente frente ao Império Romano. Por outro lado, a defesa intransigente destas reivindicações acabou por gerar um conflito de grandes proporções, que fez romper a unidade da Igreja.

Associados a divergências e dificuldades de compreensão acerca de algumas questões doutrinárias, os problemas de relacionamento com o papa e com o Império Romano tornaram-se o componente explosivo que acabou provocando a crise donatista, a qual se constitui num dos fatores que interpelaram Agostinho a procurar respostas para as polêmicas e soluções para as dificuldades das comunidades eclesiais africanas.

1.4.1

A crise donatista

No estudo do donatismo é interessante ir além dos fatos isoladamente considerados, buscando integrá-los às motivações de fundo que estavam na base da estruturação do conflito. Assim, para Hamman

“antes mesmo de se dividir entre Cartago e Roma, entre o donatismo e a Igreja Católica, a alma africana já se apresentava em si mesma dividida por um maniqueísmo que a dilacerava.

O donatismo representava a projeção sobre o terreno religioso de uma divisão interior que a repartia em duas: a necessidade de julgar os outros de fazer a separação entre bons e maus, dispensando-se assim de fazer sua autocrítica e interrogar-se sobre a pureza de suas crenças e a sobrevivência de superstições e de práticas pagãs. Quantas vezes Agostinho censurou seus fiéis a esse respeito! Filhos da intransigência, os bispos donatistas eram ao mesmo tempo cúmplices do compromisso. Eles censuravam os católicos por sua vinculação ao poder romano, mas, por seu turno, não deixavam de recorrer a ele. Pretendendo-se filhos dos mártires, levaram o culto às relíquias ao ponto da

superstição, tolerando os prazeres que chegavam até à má conduta. Não é difícil descobrir ‘sobrevivências pagãs’ nos ritos funerários donatistas”³⁴.

Entretanto, é na defesa da autonomia da igreja africana que este temperamento forte e altivo irá se mostrar mais nitidamente. Deita raízes neste temperamento a coragem da defesa da fé até o martírio, coragem demonstrada, por exemplo, pelas santas Perpétua e Felicidade (martirizadas sob o imperador Sétimo Severo, já no século II d.C.), bem como por São Cipriano (martirizado em 258 d.C.) que, como as referidas santas, preferiu a morte a atender aos que lhe ordenavam para que renunciasse à sua fé.

O testemunho destes “mártires africanos”, animava o vigor da fé da Igreja, mas ao mesmo tempo inflamava a defesa da autonomia da igreja local diante do império e da igreja de Roma. O martírio de São Cipriano, por exemplo, era invocado pelos donatistas como ícone de sua causa. Assim, Cipriano acabava sendo visto não apenas como mártir da fé, mas também como mártir da resistência africana. Sob o ideal da pureza e da fidelidade à coerência dos mártires, os donatistas iniciaram uma organização eclesial dissidente. Tal situação resultou num conflito em meados do século IV, todo ele marcado pelas disputas que deram origem à cisão na Igreja³⁵.

“O ponto de partida deste cisma foi o debate em torno da indulgência de uns e a intransigência de outros frente aos ‘lapsi’. Os lapsi eram aqueles que por ocasião da perseguição de Diocleciano, 303-305, tinham entregue às autoridades policiais do império os vasos sagrados, os livros litúrgicos e as próprias Escrituras ou, então, tinham fugido. Passada a perseguição, começaram a retornar às comunidades. Cristãos de tendências rigoristas, influenciados talvez de longa data pelos montanistas, especialmente por Tertuliano, julgavam os ‘traidores’ (os que tinham traído a fé) apóstatas e indignos. Se se tratava de leigos, necessitavam ser rebatizados. Se fossem membros do clero, não podiam administrar os sacramentos por que estes seriam inválidos em suas mãos. Defendiam que a eficácia dos sacramentos dependia do estado de graça do ministro. A Igreja devia ser inteiramente pura e limpa, o que certamente não era aquele que concedia o perdão aos que cometiam pecados abomináveis. Estes ou

³⁴ HAMMAN, A. , *obra citada*, p. 15.

³⁵ Sobre o donatismo ver: MONCEAUX, P. *Les Africains, les Paiens*, Paris, 1894, (volumes 4 a 7); FRIEND, W. H. C. *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971; BRISSON, J. B. *Autonomisme et Christianisme dans l’Afrique Romaine de Septime Sévère à l’Invasion Arabe*, Paris, 1958; MANDOUZE, A. “Encore le Donatisme”, in *Antiquité Classique* 29 (1960), p. 61-107; BAUS, K. e EWIG, E. “La Polémica Donatista”, in JEDIN, H. (org.), *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo 2, Barcelona, 1975, p. 200-233.

se rebatizavam ou seriam excluídos definitivamente da Igreja. O próprio primaz de Cartago, Mensúrio, era tido pelos rigoristas como um ‘trador’.”³⁶

Estes cristãos de índole radical e intransigente julgavam-se autênticos e virtuosos, fiéis à verdadeira fé cristã, criticando abertamente os que “fraquejavam” ou se “protegiam” nos períodos de perseguição. Estes eram vistos pelos donatistas como apóstatas e traidores da fé.

Desejosa de mudanças sociais, econômicas e culturais e também de renovação do fervor religioso, a facção rigorista cresceu conquistando novos adeptos. O conflito tomou vulto e já começava a esgarçar as relações internas na comunidade cristã. Mensúrio tentou intervir, mas a situação já escapava ao seu controle. Com sua morte em 311 d.C., seu arqui-diácono, Ceciliano, o substituiu. Fora eleito e ordenado às pressas, num processo que não contou com a presença dos bispos da Numídia³⁷. Para piorar ainda mais o ambiente, Ceciliano era detestado pelos rigoristas que o acusavam de premeditadamente deixar morrer no cárcere, alguns cristãos presos durante um período de perseguição imperial e de ter, entre os que o ordenaram, a presença de Félix, bispo que eles (os rigoristas) consideravam apóstata.

Os descontentes reagiram e se reuniram no sínodo de Citra convocado pelo primaz da Numídia. Em 312 d.C. depuseram Ceciliano e em seu lugar elegeram Majorino, capelão de Lucila, rica e influente mulher que teria, (com seus recursos financeiros e poder de influência), patrocinado a manobra³⁸. O contexto já estava bastante tumultuado quando o imperador interveio. Possivelmente seguindo conselhos de Ósio, seu assessor eclesiástico, Constantino decidiu apoiar Ceciliano³⁹, tendo além disso, por meio de um decreto, isentado o clero seguidor de Ceciliano de todos os encargos financeiros. Os dissidentes se inflamaram ainda mais após a intervenção do imperador. Com a morte de Majorino, elegeram Donato para seu lugar e a ruptura se tornou inevitável.

De fato, Donato, cuja vida pessoal nos é em grande parte desconhecida⁴⁰, tinha sido bispo primeiro em Casae Nigrae, posteriormente transferido para

³⁶ FRANGIOTTI, R. *História das Heresias (séculos I-VII): Conflitos Ideológicos Dentro do Cristianismo*, São Paulo, 1995, p. 64.

³⁷ Cf. santo Agostinho, *Psalmus contra partem Donati* 11,44-46.

³⁸ Cf. HAMMAN, A obra citada, p. 19-20.

³⁹ Cf. santo Agostinho *Contra Epist. Parmeniani* I, 4,6 e 5,10.

⁴⁰ Cf. FRANGIOTTI, R. obra citada, p. 66.

Cartago. Iniciou o movimento dissidente que se espalhou por várias sedes episcopais na África. Ora protegido, ora perseguido pelos imperadores, Donato foi condenado várias vezes por sínodos regionais, tendo sido duramente combatido (entre outros) por santo Agostinho. Entretanto, os efeitos e a influência de seu movimento só cessaram em definitivo a partir de 429 d.C., com a invasão dos Vândalos. Estimulado por Donato, o grupo de oposição a Ceciliano partiu para a ofensiva, dirigindo-se primeiro ao bispo de Roma, depois ao imperador Constantino. Como tiveram seus pleitos indeferidos em ambas as partes, os dissidentes prosseguiram sua agitação na África. As autoridades tentaram a persuasão, mas diante de uma dura reação, tomaram as igrejas rebeldes com amparo militar. Foi como se caíssem numa armadilha, cedendo aos donatistas a fama que reivindicavam. “*Os campeões dos mártires teriam, então, a oportunidade de tornarem-se mártires eles próprios*”⁴¹, recrudescendo cada vez mais o conflito.

Daquele momento em diante as partes envolvidas, (o imperador, a Igreja Católica e os dissidentes donatistas) passavam a interagir, ora aproximando-se do diálogo e da busca de entendimento, ora afastando-se dele e retomando o caminho da separação. Sucediavam-se alternadamente períodos de maior tolerância e períodos de intransigência, perseguição, mútua acusação e até de atentados e violência.

Assim, o conflito se prolongou durante décadas. Primeiro, pela inexistência na Igreja católica africana de um representante com o carisma e a capacidade diplomática que a situação exigia. Segundo, porque, até o início do século V d.C., a própria reflexão teológica ainda não tinha avançado o suficiente, para responder às questões doutrinárias que estavam subjacentes ao cisma donatista. Faltava um adequado enfrentamento da polêmica justamente no campo teológico-doutrinal. Necessitava-se notória e urgentemente de uma reflexão intra-ecclesial que esclarecesse pontos como a natureza da Igreja, o modo de operar dos sacramentos, e também o papel dos ministros que os presidem. Estas lacunas só começaram a ser sanadas quando Agostinho entrou em ação.

⁴¹ DUCHESNE, L. *Histoire de l'Église Ancienne*, t. 2., Paris, p. 120, em HAMMAN, A. *obra citada*, p. 19.

1.4.1.1

Reação de Agostinho para a superação do donatismo⁴²

Karl Baus e Eugen Ewig afirmam que Agostinho dedicou quase trinta anos de sua vida à questão donatista⁴³. Segundo os autores, o combate de Agostinho às correntes cismáticas e heréticas não se dava sob a motivação de um gosto obsessivo por polêmicas intelectuais. Antes era o apurado senso do dever de pastor, de zelar pela unidade e pela coerência na fé da comunidade sob seus cuidados, que movia o bispo de Hipona a um combate tanto pastoral como teológico, que consumia o melhor de suas energias mentais e físicas às vezes até o esgotamento⁴⁴. De fato, as dimensões e a duração do conflito exigiam do bispo de Hipona, um grande trabalho ao mesmo tempo de refutação e convencimento. Refutação no campo da argumentação teológica contra os pressupostos donatistas acerca da Igreja e dos sacramentos. E convencimento, na exortação ao retorno à unidade.

Estas duas vertentes do empreendimento de Agostinho para superação da crise podem ser percebidas, tanto nas obras por ele escritas sobre a questão, como também em sua atuação durante a conferência episcopal de 411 d.C. em Cartago. As obras antidonatistas de Agostinho começam já em 394 d.C. com o *Psalmus contra partem Donati*, escrito em forma de salmo ordenado e ritimado com refrão, no qual se canta a história do donatismo e se exorta os cismáticos a recompor a união eclesial rompida. Já no *Contra epistolam Parmeniani libri III*, composto no ano 400 d.C., (considerado sua primeira grande obra sobre a controvérsia donatista), são desenvolvidos os temas da unidade constitutiva da Igreja Católica e o tema da comunhão eclesial nos sacramentos. No *De batismo libri 7*, defende a validade do batismo presidido pelos hereges, mostrando que a eficácia sacramental reside na graça de Cristo e não na pureza do celebrante. Por fim, no *De unitate ecclesiae liber I*, também denominado *Epistola ad catholicos de secta donatistarum*, Agostinho desenvolve o sentido da “catolicidade”, ou seja da

⁴² Sobre este ponto ver: WILLIS, G. G., *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, Londres, 1950; CRESPIAN, R. *Ministère et Sainteté. Pastorale du Clergé et Solution de la Crise Donatiste dans la Vie et la Doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1965; MANDOUZE, A., *Saint Augustin*, Paris, 1968; LAMIRANDE, E., *La Situation Ecclésiologique des Donatistes d'après Saint Augustin*, Ottawa, 1972.

⁴³ BAUS, K. e EWIG, E. “La Polémica Donatista”, in JEDIN, H. (org.), *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo 2, Barcelona, 1975, p. 206.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 217.

universalidade da Igreja, afirmando categoricamente que a verdadeira Igreja de Cristo é a Igreja universal⁴⁵.

Vemos assim, que a reação de Agostinho contra o donatismo baseava-se numa sólida reflexão teológica sobre o mistério e a unidade da Igreja (sempre em conexão com o mistério do próprio Cristo) e sobre os sacramentos cuja eficácia deriva da graça de Cristo e não da perfeição do ministro que os preside. Neste vigoroso trabalho de aprofundamento teológico, Agostinho forneceu valiosos argumentos que os bispos católicos puderam usar na Conferência de Cartago (411 d.C.), na qual os donatistas foram derrotados. Veremos, a seguir, que o mesmo gênio e dedicação Agostinho empregou no combate ao pelagianismo.

1.4.2

A crise pelagiana⁴⁶

A historiografia, nem sempre guarda informações precisas sobre o conjunto da vida e da obra de Pelágio. As principais fontes designam a Grã-Bretanha como local de seu nascimento no ano de 354 d.C. e apontam 437 d.C. como ano provável de sua morte. Não se sabe com certeza quais foram as circunstâncias que levaram Pelágio a partir de sua pátria para Roma⁴⁷, onde desde 390 d.C. vivia como asceta cristão embora não pertencesse a nenhuma comunidade monástica formal⁴⁸. É certo, contudo, que ele se propunha um ideal de vida elevado pelo cultivo das virtudes, pela austeridade nos costumes e pela retidão ética. Seu notório e reconhecido talento como orador e escritor lhe rendeu fama, além de muitos simpatizantes e adeptos fervorosos em Roma, na Sicília e posteriormente na África setentrional. Seus principais escritos eram o seu comentário às epístolas de São Paulo, um tratado sobre a natureza humana e uma

⁴⁵ A obra ant-idonatista de Agostinho é evidentemente muito mais extensa do que os escritos aqui mencionados. Para maiores informações além da bibliografia indicada nas notas 35 e 42, pode-se consultar na internet o site <http://www.augustinus.it> onde encontrei muitos dos dados aqui apresentados.

⁴⁶ Cf. PLINVAL, G. de., *Pélage, ses Écrits, sa Vie et sa Réforme*, Lausanne, 1943; BAUS, K. e EWIG, E., "Pelagio y sus Consecuencias", in JEDIN, H. (org.), *ob. cit.*, p. 233-255; FRANGIOTTI, R., *ob. cit.*, p. 113-121.

⁴⁷ Algumas hipóteses são apresentadas em MARAFIOTTI, Domenico, *L'Uomo tra Legge e Grazia. Analisi Teologica del De Spiritu et Littera*, Brescia, Morcelliana, 1983, p. 31.

⁴⁸ Cf. BAUS, K., e EWIG, E., in JEDIN, H., (org.) *obra citada*, p. 235.

carta escrita para uma jovem da nobreza romana, de nome Demetriadem, que desejava viver os ideais da espiritualidade pelagiana (*Epistula ad Demetriadem*)⁴⁹.

Nestes textos, Pelágio desenvolve de modo sistemático seus princípios de vida e suas concepções sobre a graça, o pecado e a natureza humana. Esta não é (segundo ele) tão afetada pelo pecado a ponto de ser radicalmente debilitada, como sustenta a doutrina da Igreja sobre o pecado original. Pelágio exaltava a perfeição da natureza humana a ponto de crer piamente que ela era capaz, por suas próprias forças, de evitar o pecado. O homem foi criado e dotado por Deus de uma natureza perfeita (imagem e semelhança do próprio Criador) e com um arbítrio livre, pelo qual pode escolher livremente o bem ou o mal. Baseado nestes pressupostos, Pelágio sustentava a total capacidade de o homem praticar o bem sem uma ajuda intrínseca da graça divina pois, para ele, a realidade do pecado presente na origem da humanidade (“pecado de Adão”) não havia afetado as gerações subseqüentes a Adão e Eva. Notamos assim, as bases do pensamento pelagiano: uma antropologia otimista, uma subestimação do alcance e dos efeitos do pecado original, uma compreensão extrínseca da graça (concebida como ação corretiva de Deus, necessária apenas em determinados momentos da vida do homem) e a atribuição de auto-suficiência ao homem no processo de salvação. Estes traços do pensamento pelagiano podem ser notados na passagem seguinte:

“Toda vez que devo falar sobre a reforma dos costumes e do empenho por uma vida santa, eu começo por mostrar a força e o valor da natureza humana, fazendo ver as coisas que ela é capaz de realizar; exorto, assim, os ânimos a auscultarem os ideais da virtude. Pois de nada adiantaria convocar alguém para coisas que se tem por impossíveis. De fato, não poderíamos nos encaminhar na via da virtude se não fôssemos dotados de esperança. Pois cada esforço por atingi-la fracassaria se lhe faltasse a esperança de alcançá-la. São estes, portanto, os primeiros fundamentos de uma vida santa e espiritual: a pura tomada de consciência acerca das próprias forças.”⁵⁰

Como se pode ver, o ideal pelagiano era marcado pela ética, pela exortação à virtude e pela busca sincera de uma vida santa e reta. Pelágio estava convicto de que este ideal era possível e estava ao alcance do homem. Confiante nesta sua

⁴⁹ Muito pouco do que foi escrito por Pelágio se conservou para a posteridade. Boa parte do que se sabe a respeito de suas obras provém da contra-argumentação nas obras de Agostinho. Para maiores detalhes sobre o reconhecimento da autoria nas obras pelagianas ver PLAGNIEUX, J. “Pélage et la Paternité de ses écrits”, in BA 22, p. 677-680 e as demais obras indicadas por MARAFIOTTI, D. *obra citada*, p. 34.

⁵⁰ Pelágio, *Ad Demetriadem* 2 (PL 30,16). Encontra-se o texto em latim acompanhado de tradução ao italiano em MARAFIOTTI, D. *obra citada*, p. 32-33.

convicção interior, pregava até mesmo contra os ricos e a riqueza e em favor da pobreza e da castidade⁵¹. A felicidade e a santidade deveriam ser cultivadas pela virtude e obtidas pelo empenho da vontade.

Devemos, contudo, ter a devida cautela para não estigmatizar a figura de Pelágio, pelo fato de sua doutrina ter sido refutada e rejeitada pela Igreja. Há que se ter presente as correntes com as quais ele debatia quando elaborou sua doutrina. De um lado, Pelágio reagia contra um certo laxismo e uma moral permissiva difundida na Itália. Ao que parece, este relaxamento moral poderia estar relacionado com a pregação anti-ascética de Joviniano que, entre outras coisas, sustentava que o batismo era suficiente para se obter o estado de impecabilidade (*inpeccantia*)⁵². Estas idéias se difundiam rapidamente, gerando distorções na vida cristã, como se a mera recepção do batismo fosse já garantia de salvação.

Por outro lado, Pelágio reagia também contra grupos que viam na retidão moral e na vida sem pecado um ideal impossível para o ser humano, ou quando muito, um ideal restrito a uma minoria seleta de santos e santas. Tais concepções geravam tanto um rigorismo moral enlouquecedor, como o extremo oposto, ou seja, um “minimalismo moral”⁵³ de cristãos que se escusavam de sua má conduta, usando como argumento justamente a noção de uma natural debilidade da natureza humana, argumento este que fazia notar o influxo do pessimismo e do determinismo antropológico dos maniqueus⁵⁴. Foi, então, para refutar tais posições que Pelágio iniciou sua pregação, exaltando o valor da natureza humana e o empenho sincero da vontade em prol da virtude. Pretendia, assim, mostrar que a santidade não é um privilégio para poucos, mas uma possibilidade real para todos os que efetivamente se dispuserem a cultivá-la e a vivê-la. Seu empreendimento, contudo, embora com motivações justas e honestas, teria conseqüências negativas e até mesmo equívocos nos planos teológico e doutrinal.

Estes erros foram percebidos de modo mais evidente quando dois discípulos de Pelágio, (Celestio e Juliano de Eclano) se puseram a divulgar abertamente os conceitos e as idéias de seu mestre. Celestio é considerado o mais inteligente, devoto e aguerrido discípulo de Pelágio. Dos seus estudos de retórica

⁵¹ MARAFIOTI, D., *ibid.*, p. 31.

⁵² Para mais informações sobre Joviniano e o laxismo criticado por Pelágio ver a já mencionada obra de MARAFIOTI, D., (*ibid.*, p. 32) e a bibliografia ali indicada.

⁵³ Cf. BAUS, K. e EWIG, E., in JEDIN, H. (org.) *obra citada*, p. 236.

⁵⁴ MARAFIOTI, D., *obra citada*, p. 33.

lhe advinha uma habilidade dialética que o tornava talentoso debatedor e vibrante polemista. Por mérito seu, o ideário pelagiano foi rapidamente divulgado por todo o Mediterrâneo, conquistando adeptos, formando grupos difusores e mantendo vivo o pelagianismo por pelo menos 20 anos (de 411 a 431 d.C.)⁵⁵. Assim, estas características pessoais fizeram de Celestio o grande divulgador do pensamento pelagiano, cujos argumentos básicos, por ele sistematizados, podem ser condensados em 6 proposições⁵⁶.

1) Adão era mortal e assim foi criado por Deus. De qualquer modo iria sofrer a morte, tivesse pecado ou não.

2) O pecado de Adão prejudicou unicamente a ele mesmo. Consequentemente, não afetou a totalidade do gênero humano.

3) A lei (expressa no Antigo Testamento e condensada exemplarmente no Decálogo) é suficiente para se alcançar o Reino dos Céus. Tem, neste sentido, valor equivalente ao Evangelho.

4) Mesmo antes da vinda de Cristo, existiram homens que viviam sem pecado.

5) As crianças recém-nascidas encontram-se na mesma condição de Adão antes da queda.

6) O pecado e a morte de Adão não provocaram em consequência a morte de todo o gênero humano, assim como a ressurreição de Cristo não gerou em consequência a ressurreição para toda a humanidade.

Estes pressupostos, com suas conseqüências lógicas afetavam diretamente alguns pontos centrais da doutrina católica, gerando a necessidade de esclarecimentos e de um posicionamento oficial da Igreja a seu respeito. De fato, a primeira, a segunda e a sexta proposições distorciam a concepção católica do pecado original como realidade que se projeta para além de Adão e que atinge cada ser humano, posto que todos nascemos, por assim dizer, “num ambiente” que sofreu a influência do pecado⁵⁷. A terceira proposição toca a questão da salvação

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 35-36.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 36-37.

⁵⁷ Neste ponto, as afirmações pelagianas contrastavam com o texto de Rm 5,12, que atesta que devido ao “pecado de Adão” a morte entrou no mundo e atingiu a todos. Não por acaso, Agostinho recordará este texto em diferentes ocasiões nas suas obras de combate ao pelagianismo. Vide *De*

pela graça (e não pelo cumprimento estrito dos preceitos legais) e, simultaneamente, a questão da relação entre Antigo e Novo Testamento. A quarta proposição, além de guardar certa relação com a questão do pecado original, diz respeito mais diretamente ao problema da impecabilidade. Por fim, a quinta proposição recoloca a discussão sobre os efeitos do pecado original sobre as crianças, tendo conseqüentemente reflexos sobre a teologia dos sacramentos, particularmente sobre a legitimidade e a validade do batismo infantil.

Podemos notar que o pelagianismo, sob a pena de Celestio, adquiria maior clareza e nitidez em seu conteúdo e em suas formulações. Já é possível agora antever os pontos teológicos que precisarão ser mais bem explicados, uma vez que, sob influxo daquelas idéias, temas como a realidade do pecado e a atuação da graça no processo de salvação permaneciam obscuros ou ganhavam formulações dúbias e equivocadas. Estas incertezas e equívocos teológicos ganharam uma versão provocativa e até insólita na versão de Juliano de Eclano.

Juliano era integrante da nobreza rural da Itália meridional. Sua ascensão na carreira eclesiástica foi rápida. Em breve espaço de tempo fora feito padre e depois bispo de Eclano. Familiarizou-se com noções da filosofia grega, especialmente do estoicismo e da lógica aristotélica. No entanto, não seria notabilizado na história pela profundidade intelectual, mas ao contrário, pelo modo debochado e sarcástico com que desferia suas críticas aos opositores do pelagianismo⁵⁸. Suas invectivas contra Agostinho não conheciam limites, “nem os da justiça, nem os do decoro”⁵⁹. Não conseguindo vencer o bispo de Hipona no campo teológico, tentava desqualificá-lo como “maniqueu não convertido”, chegando até a chamá-lo de “*patronus asinorum*”⁶⁰.

Atingido pessoalmente por tais ataques, Agostinho reagiu de modo mais enérgico do que com qualquer outro de seus adversários. De fato, redigiu várias obras contra Juliano, sempre procurando refutar um a um seus principais argumentos. Juliano, com efeito, exaltava a condição humana nos célebres “cinco

spiritu et littera 27, 47. Cabe, entretanto, notar que a vulgata traduz equivocadamente o referido texto, ao empregar a expressão “*in quo*” que sugere que a morte atingiu a todos devido ao pecado pessoal de Adão “no qual” todos teriam pecado. As traduções críticas da Bíblia de Jerusalém e da TEB, mais fiéis ao original grego, apontam que o sentido de Rm 5,12 é o de que a morte atingiu a todos não apenas devido ao pecado de Adão, mas “porque” todos pecaram, ratificando pessoalmente o mal iniciado pelo primeiro homem (Adão).

⁵⁸ Sobre Juliano de Eclano ver BAUS, K. e EWIG, E., in JEDIN, H. (org.) *obra citada*, p. 246-251.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁰ *Ibid.*; citando Santo Agostinho, *Opus Imperfectum* 4,46.

louvores”: da criatura, do matrimônio, da lei, da vontade livre e dos santos⁶¹. Enaltecia, assim, o valor da natureza humana, a positividade e a capacidade operativa do livre arbítrio, e a importância da lei como instrumento de salvação, opondo-se, assim, radicalmente às concepções agostinianas do pecado original e da concupiscência.

1.4.2.1

A reação de Agostinho e a condenação do pelagianismo

Em 412 d.C., Agostinho escreveu e enviou a Flávio Marcelino o *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, obra em três livros, na qual aborda precisamente a remissão dos pecados pela graça e não pelos méritos e a questão da utilidade do batismo para redenção das crianças. Em 415 d.C., em resposta à exacerbada exaltação da natureza humana no *De Natura* de Pelágio, Agostinho escrevia o seu *De Natura et Gratia*, mostrando que a graça cura e liberta a natureza dos efeitos deformadores do pecado. Já em 418 d.C., o bispo de Hipona redigia *De Gratia Christi et de peccato originali*, reafirmando a doutrina católica sobre o pecado original e expressando a real necessidade para o homem, da ação salvífica de Deus, não externamente mediante os preceitos da lei, mas internamente mediante a graça⁶².

A oposição doutrinal ao pelagianismo, que teve em Agostinho seu mestre maior, foi sendo acompanhada, por outro lado, de um processo formal de condenação nos sínodos e concílios da Igreja. Assim, Aurélio, bispo de Cartago, em 411 d.C. já havia convocado um sínodo para interrogar Celestio sobre suas concepções acerca do pecado original e do batismo das crianças, as quais foram rejeitadas. Em 415 d.C., Pelágio precisou se explicar junto à assembléia de Jerusalém e no sínodo de Dióspole nos quais, embora absolvido, não conseguiu senão adiar a condenação de suas teses. No ano seguinte, as proposições de

⁶¹ Cf. BAUS, K. e EWIG, E., in JEDIN, H. (org.) *obra citada*, p.248, citando o chamado “Manifesto de Aquileia” (PL 48, 509-526) e também Agostinho, *Contra duas ep. Pel.*, 4,1.

⁶² Ao refletir aqui sobre a reação de Agostinho ao pelagianismo, não há necessidade de expor em ordem cronológica toda a longa série de escritos do bispo de Hipona sobre o assunto. Creio que basta citar algumas obras chave no enfrentamento da controvérsia pelagiana. Uma abordagem minuciosa sobre este ponto fugiria ao objetivo desta tese. Para uma apreciação mais detalhada acerca da reação anti-pelagiana de Agostinho em sua evolução histórica, (além da bibliografia anteriormente indicada na nota 46), existem as obras de GUZO, A., *Agostino contro Pelagio*, Turim, 1958; BONNER, G., *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Villanova, 1972; DANIELOU, J. e MARROU, H., *Nova História da Igreja, vol. 1*, Petrópolis, 1973, p. 405-413.

Celestio eram novamente condenadas nos sínodos do episcopado africano em Cartago e Mileve. Confirmando as críticas e refutações já empreendidas, o papa Inocêncio I, em 417 d.C., pronunciou-se declarando que Pelágio e Celestio deveriam ser afastados da comunhão eclesial, caso permanecessem renitentes em sustentar as proposições já condenadas pelo episcopado africano. No ano seguinte, num edito de 30 de abril de 418, o imperador Onório determinava a expulsão de Pelágio e Celestio de Roma e a proibição da divulgação de suas doutrinas. Ainda naquele mesmo ano, um novo sínodo em Cartago elaborou oito cânones, nos quais reprovava os principais argumentos pelagianos, vindo em seguida a encíclica *Epistula Tractoria* do papa Zósimo, confirmando expressamente a posição do episcopado africano e apresentando a condenação definitiva do pelagianismo, a qual deveria ser subscrita por todos os bispos e publicada em todo o império.

Todo este contexto eclesial que envolveu os embates contra o donatismo e contra o pelagianismo marcou profundamente a obra de Agostinho. A construção de seu pensamento a respeito da questão da liberdade não ficou imune a estas influências. Como pretendo demonstrar, as diversas nuances da abordagem agostiniana sobre o tema da liberdade foram elaboradas dentro deste itinerário pessoal feito por Agostinho. Apresentar os pontos fundamentais da reflexão agostiniana sobre a liberdade será, então, o próximo passo deste estudo.

1.5

Noções básicas da reflexão de Agostinho sobre a liberdade

Depois de apresentar o contexto no qual santo Agostinho elaborou sua vasta obra, mostrarei a seguir, como a vida pessoal dele exerceu uma forte influência na maneira como ele refletiu sobre o tema da liberdade. Não há dúvida de que este constitui um ponto importante da obra teológica agostiniana. No entanto, deve ser ressaltado que esta obra não foi escrita toda de uma só vez. Cada livro representa um momento da trajetória de Agostinho, o que provoca nuances e matizações distintas no modo como ele reflete sobre o tema da liberdade.

Por isso mesmo, os estudiosos da obra de Agostinho alertam para o fato de que seria um erro tratar a reflexão agostiniana sobre a liberdade como um

pensamento linear e homogêneo⁶³. Construído ao longo da vida de Agostinho, nas diversas fases de sua produção intelectual, este pensamento sobre a liberdade foi sendo elaborado progressivamente, assumindo formulações próprias para os debates nos quais Agostinho se empenhava.

Assim, se cairmos no equívoco de tomar isoladamente uma obra, ou uma formulação específica de Agostinho sobre a liberdade, certamente chegaremos a resultados parciais incorretos que não expressam fielmente o pensamento agostiniano. Este deve ser abordado a partir de uma visão de conjunto sobre a obra e a vida de Agostinho, pois só assim faremos justiça à dialética histórica e pessoal dentro da qual foram produzidas as idéias que Agostinho formulou acerca da liberdade.

Por estas razões é que me proponho agora, a abordar as noções básicas construídas por Agostinho acerca da liberdade, situando-as dentro dessa trajetória pessoal e intelectual descrita nos itens anteriores. Creio que podemos situar o pensamento agostiniano sobre a liberdade dentro de dois pólos em certo sentido “opostos” que são, respectivamente, o debate com o maniqueísmo e o debate com o pelagianismo. Há, sem dúvida nuances comuns entre os escritos anti-maniqueus e os escritos anti-pelagianos. Assim como há também nuances muito distintas entre estes dois pólos da produção literária agostiniana, de tal sorte que, por vezes, certas expressões das obras anti-pelagianas parecem antagônicas às afirmações básicas da concepção de liberdade formulada nas obras anti-maniqueias.

É justamente essa dinâmica que torna o estudo da obra de santo Agostinho uma tarefa simultaneamente fascinante e complexa. Não faz parte do objetivo desta tese fazer uma análise detalhada das diversas correntes de interpretação entre os especialistas que pesquisam a obra de santo Agostinho, nem expor os argumentos de cada um deles em favor de suas respectivas perspectivas de abordagem. Importa muito mais, de acordo com o objetivo desta tese, mostrar essa dialética do pensamento de Agostinho sobre a liberdade, captando suas principais nuances, sem criar falsos antagonismos entre elas. Assim, creio que estarei sendo fiel ao pensamento agostiniano sem deixar de apontar suas riquezas e suas imperfeições.

⁶³ Sobre os critérios para a interpretação da obra de Agostinho ver TRAPÈ, A., *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia*, v. 1, Roma, Città Nuova Editrice, 1987, p. 7-41; e *Ibid.*, v. 2, p. 11-42; ver também THONNARD, F.-J., “Les méthodes d’interprétation de la pensée augustiniennne”, *Revue des Études Augustiniennes* 5 (1959), p. 103-120.

Será nesta perspectiva de uma análise de conjunto, que vou abordar a obra agostiniana, visando destacar a concepção de liberdade que emerge tanto no combate ao maniqueísmo, como no combate ao pelagianismo. Creio que a articulação entre estes dois momentos da produção agostiniana será muito mais enriquecedora do que uma abordagem que se limitasse a um ou outro desses dois momentos. Assim sendo, começarei pela abordagem da primeira fase, que é justamente esta caracterizada pelos escritos anti-maniqueus.

1.5.1

Abordagem da liberdade a partir das obras de combate ao maniqueísmo

Como é sabido, Agostinho escreveu muitas obras contra o maniqueísmo. Sua atuação neste debate possui um tom especial devido ao fato de ele mesmo ter aderido às idéias maniqueias durante a fase inicial de sua busca intelectual pela verdade. Como já apontei anteriormente, a explicação dada pelos maniqueus para o problema do mal satisfaz por algum tempo a Agostinho em seu desejo de compreender bem aquela questão que o inquietava. Tal explicação estava fundada sobre um radical dualismo antropológico, que por sua vez se apoiava no dualismo metafísico da concepção dos dois princípios (bem x mal) co-eternos e contrários. Em conseqüência o maniqueísmo concebia a existência, no interior do homem, de dois princípios vitais (duas almas) um bom e outro mau, sempre em conflito. Segundo esta concepção, o princípio vencedor determinava o caráter e o agir moral da pessoa. Assim a liberdade humana era anulada.

Contra tais idéias, Agostinho escreveu diversas obras entre as quais o *De duabus animabus contra Manichaeos* e o *De libero arbitrio*. Esta última tornou-se a obra clássica de Agostinho em termos de fundamentação lógico-filosófica da liberdade humana. Por isso mesmo, muito do que aqui será dito a respeito do pensamento de Agostinho sobre a liberdade baseia-se nesta obra. Nela encontram-se os elementos básicos da liberdade humana apresentados por Agostinho como resposta aos argumentos maniqueus.

1.5.1.1

A Liberdade dentro da “ordem natural” criada por Deus

Constatando a insuficiência do raciocínio maniqueu, Agostinho chega à conclusão de que o mal é uma imperfeição presente na existência do ser humano, imperfeição esta que se situa no âmbito da própria liberdade, no âmbito do próprio agir moral do homem. Assim, o mal não é algo pré-determinado a priori, é uma situação gerada pela falta de sabedoria na própria vida do homem. O mal é suscitado no âmbito do agir humano e é no âmbito desse mesmo agir que ele deve ser combatido e superado. Daí vem toda a ênfase de Agostinho na busca do conhecimento. O homem deve “instruir-se” bem para poder agir bem. Este processo de “instrução” e de combate ao mal, para santo Agostinho, corresponde ao empenho do homem na busca da verdade. Compreender o mundo, perceber que cada criatura é parte integrante do universo considerado em seu conjunto, entender o desenvolvimento humano de acordo com a ordem natural instituída pelo Criador e colaborar espontaneamente com esta “ordem” equivale a coadunar-se com a verdade do próprio homem e do mundo.

Daí a importância de se ter a compreensão (tanto quanto nos seja possível) acerca da fonte do mal e também acerca da natureza e das capacidades de nossa liberdade. Assim, no *De libero arbitrio*, Evódio (amigo e interlocutor no debate filosófico), propõe a questão: “*qual a causa de praticarmos o mal?*” Dá, assim, o ensejo para que santo Agostinho construa sua argumentação. Nela encontramos:

- a) a noção da própria busca da verdade como experiência de liberdade
- b) a afirmação de que a graça é que propicia a possibilidade de êxito neste empenho para encontrar a verdade.
- c) o necessário reconhecimento do Deus da revelação bíblico-cristã, como fundamento primeiro dessa busca pela verdade.
- d) o domínio das “paixões” sobre o homem como causa do mal
- e) A estrutura interna do ser humano como parte da ordem natural do universo, ordem esta que fora criada pelo próprio Deus

Cada um desses pontos merece uma apreciação atenta, a fim de se indicar o modo como se constitui a liberdade, de acordo com a visão de santo Agostinho.

a) A busca da verdade como experiência de liberdade

“Agostinho: Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia [dos maniqueus], com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades - a de poder buscar a verdade. (...) Seja-nos, pois, Deus propício e faça-nos chegar a entender aquilo em que acreditamos.”⁶⁴.

A “primeira das liberdades” é “poder buscar a verdade”. Agostinho parece atribuir a essa busca um valor inestimável. Ser livre não é fazer o que se quer sem precisar pensar nas conseqüências. Ser livre, para santo Agostinho, é estar liberto o suficiente para poder ser sábio, estar ciente da realidade, ter o conhecimento da verdade acerca de si mesmo e de sua própria condição de estar no mundo. Ser livre é compreender a própria existência, é desprender-se de concepções equivocadas. É um acercar-se da verdade sobre si mesmo, sobre o mundo, sobre a criação e o Criador. Chegar a este “entendimento” é, nesse sentido, um passo decisivo para encontrar a verdadeira liberdade. Viver de acordo com a verdade é próprio do homem sábio, o homem que se deixou ser “instruído” pela Sabedoria. Ou seja, ser livre é agir com inteligência. É encontrar-se com a fonte dessa liberdade que, para santo Agostinho, é o próprio Deus. Contemplar sabiamente a criação leva o homem a deparar-se com a presença do Criador. Santo Agostinho acredita nessa relação entre o Criador e as criaturas, de tal sorte que crê que podemos ver na criação os sinais da ação do Criador. Como quem descobre o nexó entre a causa e o efeito, assim é aquele que se torna capaz de contemplar, na ordem natural da criação, a presença do Criador.

Isto se dá numa escala ascendente dos bens e seres inferiores para os superiores. Os primeiros devem ser menos valorizados, enquanto que os últimos devem ser mais valorizados pelo ser humano. Desse modo, as realidades eternas são superiores às temporais, os bens celestes são superiores aos terrestres, pois assim foi disposto pelo próprio Deus criador eterno e todo poderoso. Quando a vontade humana se inclina inversamente dando preferência aos bens inferiores isso é que induz o homem a pecar a gerar o ato moralmente mau. Aí é que o

⁶⁴ *De libero arbitrio* 1, 2,4.

homem entra em contradição com a ordem naturalmente estabelecida por Deus. Trata-se de um “*desejo culpável*” que expressa “*esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder*”⁶⁵, distintas daquelas outras realidades eternas das dádivas divinas, que uma vez obtidas não se desfazem e das quais o homem só se afasta se assim o quiser.

Liberdade é poder dispor inteligentemente desses bens, dando a cada qual o valor que merece e mantendo um certo distanciamento necessário, para que os bens não se sobreponham ao homem de modo a torná-lo dependente deles. A autonomia e o discernimento do ser humano diante dos bens e criaturas terrestres parece ser o critério fundamental para averiguar se o homem está sendo efetivamente livre ou não.

“Agostinho: Assim, as mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mal. E quem se serve mal é aquele que se apega a tais bens de maneira a se embaraçar com eles, amando-os demasiadamente. Com efeito, submete-se àqueles mesmos bens que lhe deveriam estar submissos. Faz dessas coisas bens aos quais ele mesmo deveria ser um bem ordenando-as e fazendo delas bom uso.

Assim, quem se serve dessas coisas de modo ordenado mostra que elas são boas, não para si, pois elas não o tornam nem bom nem melhor, mas antes é ele mesmo que as torna melhores. Por isso ele não as ama até se deixar prender e não faz delas como se fossem membros de sua própria alma - o que seria feito caso as amasse a ponto de rezear que elas vindo a lhe faltar, lhe fossem como cruéis e dolorosos ferimentos. Mas [isso ocorrerá deste modo, mantendo a natural hierarquia dos bens terrenos] se ele se mantiver acima dessas coisas, pronto a possuí-las e governá-las caso seja preciso e, mais ainda, pronto a perdê-las ou a se passar delas. Visto que assim é, crês que seria preciso condenar o ouro e a prata por causa dos avaros; ou o vinho por causa dos que se embriagam; ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros, e assim em relação a tudo mais? Especialmente quando podes ver um médico fazer bom uso do fogo e um envenenador mau uso até do pão?

Evódio: Isso é bem verdade não se pode considerar as coisas por elas mesmas, mas sim os homens que podem fazer mau uso delas.”⁶⁶

A correção do uso é definida pela capacidade do homem de se desapegar dos bens. Assim rege a “lei eterna”⁶⁷, segundo a opinião de santo Agostinho. É o homem que deve direcionar as coisas e não o contrário. Os bens naturais e terrenos, e mesmo as criações do engenho humano como o vinho, não são passíveis de uma avaliação moral. Os “objetos” não são bons nem ruins em si mesmos. O homem sim é que pode ser avaliado segundo o uso salutar ou nocivo

⁶⁵ Cf. *De libero arbitrio* 1, 4,10.

⁶⁶ *De libero arbitrio* 1, 15,33.

⁶⁷ *Ibid.*, 1, 6.

que dá às coisas. A uva de que é feito o vinho, o ouro e a prata usados para fazer moedas e jóias a própria mulher com sua beleza feminina, enquanto criaturas de Deus são todos bons. Fazem parte daquele universo criado que o livro do Gênesis classifica como “bom”, aos olhos de Deus⁶⁸. No entanto, enquanto objetos submetidos ao manuseio do ser humano, enquanto matérias submetidas ao livre arbítrio humano esses mesmos seres e elementos da natureza criados bons podem ser destinados a finalidades ruins.

Assim, a perda da liberdade consiste justamente na inversão da lógica natural das coisas. Ou seja, o ato moralmente mau ocorre quando, ao invés de utilizar das coisas com bom senso, o homem é que se deixa instrumentalizar por elas se apegando demasiadamente e fazendo delas mau uso.

Nota-se, portanto, que há, na base da argumentação agostiniana, a noção de que existe uma “lei eterna e divina” que rege o universo. Há, de acordo com essa lei, uma verdade sobre o mundo e também uma verdade sobre o ser humano; uma verdade “natural” sobre a “ordem” do universo criado, produto da ação dAquele que o criou. É na busca e na descoberta dessa verdade que o ser humano experimenta sua liberdade.

b) A Graça é que sustenta e conduz a busca pela verdade

Tal descoberta da verdade, porém, não é mero produto do engenho humano. Recordando os equívocos sofridos quando pensava ter encontrado no maniqueísmo a resposta certa, Agostinho formula sutilmente alguns princípios que se tornarão verdadeiros axiomas de sua linha de pensamento. Julgando ter acertado depois de muito errar⁶⁹, ele crê que a verdade que ele agora contempla é fruto da ação da própria Verdade sobre ele. A Verdade encontrou Agostinho e se deixou ser por ele encontrada. A Verdade se revelou. A graça agiu e o fez ver. Possibilitou-lhe atingir o entendimento, fazendo-o perceber os erros por onde ele próprio divagou até encontrar a direção acertada para prosseguir em sua busca. A palavra “graça” não foi formalmente dita, (é a polêmica pelagiana cronologicamente posterior ao *De libero arbitrio* que o exigirá). No entanto,

⁶⁸ Cf. Gn 1.

⁶⁹ Tal como em *De libero arbitrio* 1, 2,4 também em *Confessiones* 5, 18,10 e 8, 10,22 Agostinho reconhece sua adesão ao maniqueísmo como um erro próprio de quem ainda não encontrou a verdade; como opção própria de alguém que anda perdido, fora do caminho que conduz à verdade.

podemos reconhecer uma referência à graça divina na expressão equivalente, (“*auxílio divino*”), por ele empregada no texto supracitado. Agostinho está querendo afirmar que, não fosse a ação providente da graça, ele não teria descoberto a insuficiência da resposta maniqueia à questão da origem do mal e não teria percebido a negação da liberdade humana, decorrente da lógica dualista e determinista do pensamento maniqueu. Não fosse o “auxílio” por Deus concedido, Agostinho ainda viveria no erro, afastado da verdade, aprisionado em falsas concepções, que ensejavam práticas igualmente equivocadas, que o afastavam da verdade que ele almejava encontrar. Nota-se como graça e liberdade se articulam de forma coerente no pensamento agostiniano⁷⁰, mesmo antes das obras anti-pelagianas.

c) Deus como fundamento absoluto necessário

O movimento pessoal de busca pela verdade é conduzido pelo próprio homem, mediante sua livre vontade. No entanto, pelo que foi indicado no item anterior, Agostinho não concebe esse movimento sem a afirmação de Deus como pressuposto e fundamento absoluto da própria busca e do acesso à verdade. Santo Agostinho quer levar a sério a fé cristã na qual se engajara de corpo e alma. Quer levá-la a termo, extraindo dela todos os seus desdobramentos, suas conseqüências

⁷⁰ Ao longo do livro há outras referências indiretas à graça como “auxílio divino” que atua em socorro da fragilidade humana. Além do texto de *De libero arbitrio* 1, 2,4 e 2, 20,54 podemos notar esta articulação entre graça divina e liberdade humana também em 1, 6,14 : “Agostinho: Pois bem, coragem! Envereda pelos caminhos da razão, confiando-te na piedade. Na verdade, nada existe que seja tão árduo e difícil que não se torne com a ajuda divina bem simples e fácil. E assim, orientados para Deus e implorando-lhe o auxílio divino, havemos de investigar o tema que nos propusemos” (grifo meu). Além deste, há um outro texto que explicita ainda mais a articulação entre graça e liberdade. Notemos:

“Ora todo bem procede de Deus. Não há de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão [ao plano divino] que nós reconhecemos constituir o pecado - sendo ele movimento defeituoso e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus.

Tal defeito porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá. Haverá pois segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo, não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente.

É por que do céu Deus estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade” (*De libero arbitrio* 2, 20,54; grifo meu). A primeira parte deste texto exaltando a liberdade do homem era usada como argumento pelos pelagianos em defesa de sua tese. Mas eles espertamente ocultavam a segunda parte do texto que fala da necessidade do auxílio divino da graça, advindo de Jesus Cristo, para que o homem decaído possa se re-erguer do pecado (cf. *Retractationes* 1, 9,1-6).

lógicas, compreendendo claramente as afirmações e as práticas de vida decorrentes da coerência com os princípios assumidos.

Crer não impede compreender. Ao contrário, podemos crer melhor na medida em que compreendermos melhor a verdade na qual cremos. Seguindo esta perspectiva, Agostinho quer afirmar formalmente a inteligibilidade da própria revelação cristã, visto estar ela subentendida no ponto de partida e nos pressupostos do sistema de pensamento por ele construído. Assim sendo, “o nó a ser desatado” é a suposta incompatibilidade entre a afirmação de um Deus único, infinitamente bom, do qual provém tudo quanto existe e a existência do mal e do pecado na vida do homem criado à imagem e semelhança desse Deus. Aqui Agostinho preocupa-se em demonstrar que a elaboração de uma concepção correta e coerente acerca de Deus, constitui um ponto importante no próprio projeto de busca da verdade e da liberdade que lhe é correspondente.

Vale a pena lembrar aqui, que o próprio Agostinho afirma ter feito pessoalmente esta experiência de poder descobrir a verdade, porque também a Verdade o descobriu e a ele se revelou. Suscitou nele a fé o crer naquilo que então se revelou. Ele deseja com sua argumentação ajudar seus leitores a “*entender aquilo em que acreditamos*”⁷¹, ou seja, a comprovar a correção da perspectiva cristã na apresentação da verdade sobre Deus e sobre o próprio homem. Este objetivo é reafirmado, quando Agostinho exorta Evódio a se lançar neste mesmo caminho para ter acesso à verdade.

“Agostinho: Tem coragem, e conserva a fé naquilo que crês. Nada é mais recomendável do que crer, até no caso de estar oculta a razão de por que isso ser assim e não de outro modo. Com efeito, conceber de Deus a opinião mais excelente possível é o começo mais autêntico da piedade. E ninguém terá de Deus um alto conceito se não crer que ele é todo-poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se não fosse auto-suficiente. Isso porque tirou tudo do nada.

Entretanto ele gerou, (não o criou), de sua própria essência aquele que lhe é igual, o qual é como professamos, o Filho único de Deus. E aquele a quem nós denominamos, procurando as expressões mais acessíveis: ‘Força de Deus e Sabedoria de Deus (1 Cor 1,24). Por meio dele, Deus fez tudo o que tirou do nada.

⁷¹ *De libero arbitrio* 1, 2,4.

Tudo isso tendo sido estabelecido, contando com a ajuda de Deus, procuremos agora, com empenho, compreender a questão por ti proposta, (...)”⁷².

Nota-se no texto citado que santo Agostinho tem uma rota, um caminho a ser percorrido na reflexão, com etapas de fundamentação. É este caminho que ele seguiu em sua descoberta e é esta mesma estratégia que ele quer recomendar para todos os seus futuros leitores. Nesta rota de reflexão estabelecida por santo Agostinho, vemos que os dados da concepção cristã de Deus vão sendo confirmados um a um, como sendo a base sólida que dará a segurança e o impulso necessários para percorrer as etapas seguintes. A adequada compreensão sobre Deus é o alicerce sobre o qual irá se construir todo o edifício do pensamento agostiniano sobre a liberdade e sobre a questão do mal e do pecado. E assim os principais atributos de Deus estão ali colocados, como uma espécie de premissa básica e como ponto de partida para o início de conversa.

Deus é onipotente, imutável, Criador, perfeitamente justo, auto-suficiente, o Pai gerador de Jesus Cristo como Filho unigênito e verbo eterno de Deus, por meio de quem todas as coisas foram criadas. Santo Agostinho parece estar afirmando que sem tais atributos não teremos “*um alto conceito de Deus*”. Sem tais pressupostos não estaremos “*concebendo de Deus a idéia mais excelente possível*”. E conclui, confirmando que somente depois de estabelecer tal concepção de Deus é que teremos as condições de dar os passos seguintes.

d) O domínio das “paixões” sobre o homem como causa do mal

De acordo com o itinerário proposto, Agostinho se dedica à problemática da existência do mal, num mundo criado por um Deus único, sumamente bom e criador de todas as coisas, relacionando-o com o tema da liberdade. Na verdade o mal moral, (que o Cristianismo caracteriza como pecado) é produto de uma motivação interior. Aqui santo Agostinho recorre ao conceito de “*paixão*” para explicar o mal como manifestação de um desequilíbrio, de uma desorientação, de uma falha ou erro que transcorre primeiramente no interior do próprio homem.

Partindo do adultério como exemplo, Agostinho argumenta, (citando Mt 5,28), que vive o mal não apenas quem o pratica, mas também quem o deseja na

⁷² *De libero arbitrio* 1, 2,5.

intenção. A malícia mora na paixão e é ela que desencadeia o processo interior que leva até o ato mau. Então, Evódio se dá por convencido “...é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão quem domina”, logo pecado é deixar-se dominar pelas paixões⁷³.

“Sabes que essa paixão é também denominada concupiscência?”⁷⁴.

Concupiscência aqui é entendida como inclinação para o mal. Representa as más tendências de comportamento, as vontades negativas, o desejo de provocar o mal, transgredir, prejudicar, dominar, praticar arbitrariedades impunemente e, sobretudo, o desejo de contrariar o que é naturalmente estabelecido por Deus.

Através dessa concepção das “paixões” como “concupiscência”, Agostinho fornece uma explicação para a questão do mal; ao menos, no que se refere à experiência humana do mal enquanto pecado pessoal. Este parece ser o ponto focal da análise de Agostinho. A paixão que leva ao ato moralmente mau é o apego exagerado às coisas que equivocadamente julgamos ser um bem de primeira necessidade. Com a noção de “paixões” santo Agostinho quer expressar os desejos desordenados, o apego indevido, o afeto desmedido e inconstante dirigido aos bens terrenos, como se eles tivessem o mesmo valor dos bens eternos. É assim que os atos cometidos por paixão subvertem a hierarquia dos valores estabelecida por Deus, corrompendo o homem, impedindo-o de agir virtuosamente. A inversão da natural hierarquia dos bens criados se constitui na atitude de dar preferência aos bens inferiores, rebaixando a um valor secundário os bens supremos (Deus e as realidades espirituais da alma que podem conduzir o homem à salvação, etc.). É esta inversão da hierarquia de bens e valores divinamente estabelecida, que configura o critério para classificar determinadas atitudes como pecado e, portanto, como ações moralmente culpáveis⁷⁵.

Assim é que Agostinho prepara o caminho, para estabelecer o ser humano dotado naturalmente de razão e de livre arbítrio, como parte da “ordem natural” criada por Deus. Dentro da ordem do cosmo existe o ser humano com sua constituição interior própria, sua estrutura pessoal dotada de alma, mente e razão.

⁷³ *De libero arbitrio* 1, 3,8.

⁷⁴ *Ibid.*, 1,4,9.

⁷⁵ Cf. *De libero arbitrio* 1, 4,10.

É a partir desta estrutura que o ser humano está apto para agir, movendo livremente sua própria vontade pessoal.

e) A estrutura interna do ser humano como parte da ordem natural do universo criada por Deus

O homem é superior às demais criaturas por ser dotado de razão. Para santo Agostinho, razão é o princípio mais elevado na criatura humana e constitui “a excelência do homem”⁷⁶. Nota-se, portanto, que a própria estrutura interna do ser humano (sua constituição biológica, psíquica e espiritual) está harmonizada com a ordem natural do universo estipulada por Deus. A estrutura fundamental da existência humana é parte da ordem hierárquica da natureza e do universo.

“Agostinho: Prossigamos e vejamos agora como o homem está perfeitamente ordenado em si mesmo. (...)”

Evódio: Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais”⁷⁷.

A estrutura interna da pessoa humana é uma dádiva do Criador. Tal estrutura tem também uma ordem hierárquica estabelecida por Deus, na qual a razão é o elemento mais elevado. O ser humano é dotado de uma existência natural e biológica. Tal condição o iguala aos demais elementos existentes no universo. Tudo que está presente no cosmo possui “existência”. Porém além da existência, o homem possui vida animada e também a capacidade de raciocínio e discernimento, conformando uma vida inteligente. Temos, assim, os três atributos que caracterizam a condição humana e a diferenciam das demais criaturas presentes no universo. O ser humano tem “existência” no interior do mundo criado (ele vive); além disso ele tem “conhecimento racional” (ele sabe que vive), por fim o ser humano possui “consciência”, (ou seja, ele reflete sobre sua vida e planeja, pela razão, o modo como quer viver).

Portanto, a condição do homem é, neste sentido, superior às demais criaturas no universo. Sua vida constitui uma modalidade de existência mais elevada. É um viver com consciência de si, um viver com sabedoria, um viver

⁷⁶ *De libero arbitrio* 1, 7,16.

⁷⁷ *Ibid.*; Neste texto a palavra espírito é usada para designar a “mente” como morada da razão.

planejado e refletido mediante um saber consciente. O conhecimento produzido pelo uso da inteligência é, para santo Agostinho, um viver mais perfeito.

Agostinho: “(...) talvez queiras dizer que o conhecimento é uma vida mais alta e mais pura, a qual ninguém pode alcançar, a não ser que seja dotado de inteligência? Ora, o que é ter inteligência a não ser viver com mais perfeição e esplendor, graças à luz mesma da mente?”⁷⁸.

Santo Agostinho postula um tipo de vida guiado pela inteligência. Vida consciente de si, com forte uso da razão, do entendimento, do discernimento. Tal qualidade de vida é possível graças à natural capacidade de raciocínio, de avaliação, estudo e aprendizagem. É a inteligência. Atributo humano que é uma bênção concedida pelo Criador. Há, na mente do homem, “a luz” dada por Deus, luz essa que é o fundamento de toda essa maravilhosa capacidade de raciocínio, aprendizagem, de desenvolvimento intelectual, psíquico e espiritual⁷⁹. Esta estrutura fundamental do ser humano é o ordenamento natural de origem divina que o constitui como ser de razão e de liberdade. Assim é que se configura a vida humana como uma ordem perfeita em si mesma e, simultaneamente, como uma unidade constitutiva de um todo maior, que é a ordem hierárquica do universo, de origem igualmente divina e perfeita.

A capacidade de raciocínio e de compreensão, (fundamento da tomada de decisões), é o ponto alto da ordem natural da estrutura interna da pessoa humana. É ela que possibilita o correto direcionamento para a vida do homem. Daí o valor inestimável dado por santo Agostinho a essa capacidade humana de agir livre e racionalmente.

Cabe ressaltar, entretanto, que habitam o homem não apenas elementos nobres e elevados, mas também sentimentos ambíguos e marcados por certa carga de negatividade. Agostinho menciona, por exemplo, “*o amor aos elogios, à própria glória pessoal*” e o “*desejo de dominar*” como sendo “*paixões*” e “*inclinações*” avessas à razão que nos causam muitos infortúnios⁸⁰. Para restabelecer a ordem natural das coisas é preciso controlar tais ímpetos mediante o discernimento e o comando da razão.

⁷⁸ *De libero arbitrio* 1, 7,17.

⁷⁹ Já notamos aqui, sinais dos fundamentos da teoria da “iluminação” divina no homem, tema clássico do pensamento agostiniano.

⁸⁰ *De libero arbitrio* 1, 8,18.

“Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. (...) Então, quando a razão, a mente, ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar, na verdade, no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna”⁸¹.

Esta retomada da ordem natural mediante a superação das paixões, este reto ordenamento mediante a reflexão e a ação no âmbito da razão, somente são possíveis devido à generosidade do Criador, que deu ao ser humano essa estrutura interna dotada de mente e razão. É aí nessa estrutura, ou seja, no interior mesmo da alma humana, que ressoa o eco daquela lei eterna de Deus que rege a natureza do homem como também a natureza do universo. Para Agostinho, existe em todo ser humano, a noção dessa lei eterna. Todos temos a “*noção dessa lei eterna*” do Criador “*impressa em nosso espírito*”. É isso que torna possível orientarmos nossas vidas de acordo com ela⁸².

Quando as paixões imperam, o homem vive irracionalmente, desordenadamente. Reverter tal situação é que constitui a correta ordenação dos próprios sentimentos, o bem viver, “*a vida feliz*”⁸³, a existência própria do homem sábio, virtuoso e temente a Deus. Isso equivale a restabelecer a verdade do próprio homem. É no âmbito desse movimento interior do ser humano que Agostinho situa a ação do livre arbítrio.

1.5.1.2

O livre arbítrio como instrumento da liberdade

Dominar ou ser dominado pelas paixões? Eis a questão. Para Santo Agostinho, de acordo com o encaminhamento dessa questão, de acordo com a atitude adotada diante das paixões e da razão é que se estabelecerá a diferenciação entre o homem sábio e o homem néscio. Em ambos os casos, se dá a liberdade de escolha por parte do ser humano, mediante o recurso ao livre arbítrio.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *De libero arbitrio*, 1, 6,15.

⁸³ É a vida bem aventurada, vivida na retidão moral, na coerência com a lei natural que Deus inscreveu no ser humano. Esta é a existência virtuosa, simultaneamente sensata e prazerosa, que Agostinho denomina de “*beata vita*” e que o moveu a escrever um livro com este mesmo nome (*De beata vita*).

O homem sábio é “aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente.”⁸⁴; ao passo que, o indivíduo néscio é aquele que não impõe o domínio da razão (existente na mente) sobre os impulsos e sentimentos derivados das paixões. O homem que não orienta sua conduta pela razão (que lhe fora dada por Deus justamente para esse fim), este é o homem “insensato”⁸⁵. Tanto num caso como no outro, é o ser humano quem está agindo, por sua própria vontade livre, (mediante o livre arbítrio). Aqui santo Agostinho aborda primeiramente o caso do homem néscio, que faz mau uso do livre arbítrio, para em seguida afirmar o caráter essencialmente bom do mesmo livre arbítrio enquanto dom de Deus.

“Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre arbítrio”⁸⁶.

O responsável pela submissão às paixões só pode ser o livre arbítrio. É o próprio ser humano, por meio de sua decisão pessoal quem se submete às paixões, apegando-se aos bens terrenos, preterindo os bens eternos, invertendo, assim, a ordem natural e desobedecendo a lei eterna estabelecida por Deus. Esta opção do livre arbítrio a favor das paixões acarreta diversas conseqüências danosas para o ser humano. No entanto, ontologicamente falando, nada há, na ordem da natureza, que force a mente a ceder às paixões. Se Deus tivesse criado o homem indefeso contra as paixões, seria um deus perverso, não o Deus da revelação cristã. O Ser Supremo não constrange a mente humana a ser escrava das paixões⁸⁷. Com este argumento santo Agostinho se contrapõe frontalmente à perspectiva maniqueísta, segundo a qual se afirmava serem os homens predestinados ao bem ou ao mal. Se o homem decai do reto ordenamento interior concedido por Deus, isto só pode advir de uma deliberação do próprio homem.

De outro lado, (e em sentido positivo) o livre arbítrio não foi dado por Deus “para que” o homem pecasse. A finalidade natural do livre arbítrio é possibilitar que o homem possa, por sua própria vontade, optar pelo bem, pois somente assim ele poderá ser feliz. Em última instância, o objetivo de Deus ao conceder o livre arbítrio ao homem é a própria felicidade do ser humano. Mas,

⁸⁴ *De libero arbitrio* 1, 9,19.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *De libero arbitrio* 1, 11,23.

⁸⁷ Cf. *De libero arbitrio* 1, 11,21-23.

para tanto, o próprio ser humano precisa querer ser feliz, necessita pelo exercício da liberdade, “mover a sua vontade” na direção desta “*beata vita*”. Por isso, o homem deve “*amar essa boa vontade*” que se orienta para o bem. Ele deve procurá-la e sustentá-la com afinco, pois é pela vontade que o ser humano poderá alcançar “*uma vida louvável e feliz*”⁸⁸.

De tudo isso decorre que, ainda que possa ser mal utilizado, o livre arbítrio continua sendo um dom, uma dádiva, um bem concedido por Deus à criatura humana. O livre arbítrio pode ser orientado para o bem, para que o homem regule sua vida de acordo com os critérios da ordem natural e da lei eterna. Foi precisamente para isso que o livre arbítrio foi concedido ao homem. No entanto, ele não é pré-determinado nem mesmo por Deus que o criou. O livre arbítrio é um dom totalmente submetido ao uso livre que o ser humano lhe dá e é daí que deriva o pecado. O livre arbítrio pode mover-se tanto para a justiça como para o pecado. De acordo com a vontade livre do próprio ser humano, ele age como uma “dobradiça” que se move numa ou noutra direção⁸⁹.

Assim, o livre arbítrio é por excelência o instrumento próprio para o exercício da liberdade. Ele está totalmente à disposição do ser humano e, por isso mesmo, o homem é livre para agir diante de Deus e Deus é justo ao julgar o homem quando este usa o livre arbítrio para pecar. Não há injustiça da parte de Deus nem quando cria o livre arbítrio, nem quando o submete a um julgamento divino que pune o pecado⁹⁰.

Esta é a conclusão derivada da argumentação desenvolvida por Agostinho em referência ao problema do maniqueísmo. Vejamos a seguir como estas idéias são enriquecidas e complementadas, a partir da reflexão sobre a liberdade feita no âmbito da controvérsia pelagiana.

⁸⁸ *Ibid.*, 1, 13,28.

⁸⁹ Cf. *De libero arbitrio* 3,1-3

⁹⁰ Por isso mesmo, todo o livro 3 do *De libero arbitrio* constitui-se como uma conclusão da obra, em forma de um louvor a Deus pela ordem natural do universo, da qual o livre arbítrio é um elemento positivo, ainda que possa dar margem para o mau uso que gera o pecado.

1.5.2

A liberdade a partir das obras de combate ao pelagianismo

O pelagianismo entrou em cena, propagando sua concepção ingenuamente otimista em relação à existência de uma natureza humana não afetada pela realidade do pecado original e enfatizando a auto-suficiência da vontade livre para se alcançar a vida virtuosa. O livre arbítrio faz parte da natureza que o Criador deu ao ser humano, logo tal livre arbítrio é capaz de escolher e praticar o bem. Era esta a perspectiva de Pelágio.

De sua parte, Agostinho sabia (quer por sua experiência pessoal, quer pelos dados colhidos na revelação bíblica) que a capacidade de ação do ser humano é limitada. A liberdade é experimentada sempre dentro do contexto em que o ser humano se situa. A ação humana é marcada simultaneamente pelo bem e pelo mal. Virtude e vício, graça e pecado se misturam na vida de cada pessoa, daí as dificuldades com que se depara o ser humano que almeja a salvação. No enfrentamento deste problema teológico e pastoral, Agostinho se vê na obrigação de conceber a liberdade humana dentro do contexto de um mundo que é marcado pela realidade do pecado. Os pontos fundamentais da reflexão de Agostinho sobre a liberdade, no âmbito de suas obras anti-pelagianas, é o tema que será tratado nos próximos itens.

1.5.2.1

A liberdade como escolha e como superação do pecado

Uma das contribuições mais importantes decorrentes da polêmica pelagiana, foi a ampliação do conceito de liberdade. Percebendo mais claramente as limitações do livre arbítrio e os equívocos experimentados no âmbito da capacidade de escolha por parte do ser humano pecador, Agostinho conseguiu mostrar que a liberdade, em sua essência, é mais do que a capacidade de fazer escolhas mediante o livre arbítrio.

No tempo de Agostinho, (e até mesmo nos dias atuais), era comum definir a liberdade exclusivamente pelo exercício do livre arbítrio, ou seja, como a capacidade que o ser humano tem de fazer escolhas, isto é, o poder fazer ou deixar

de fazer algo, como possibilidade de optar entre o bem e o mal conforme a própria vontade. Era esse o critério básico pelo qual os pelagianos definiam sua concepção da liberdade.

De fato, não se pode negar que a liberdade é exercida mediante o livre arbítrio inerente à própria natureza humana. Entretanto, algumas perguntas são aqui pertinentes. Será que o ato mau, cometido no âmbito da liberdade de escolha, pode ser encarado como uma opção equivalente ao ato bom? Pode o ato mau ser considerado uma experiência de autêntica liberdade? Não será antes um “ato prisioneiro” de desejos vis, ou ao menos prisioneiro do erro e do engano, que gera dano ao próximo e ao próprio ser humano que comete o ato mau? São questionamentos como estes que levam Agostinho a buscar um outro critério para definir a liberdade num sentido que não se limita à capacidade de fazer escolhas. Faz parte das alternativas do livre arbítrio a possibilidade de pecar, o próprio Agostinho o admite⁹¹, mas, numa perspectiva cristã, tal possibilidade não deve ser vista como o sentido próprio da liberdade.

“A redenção é a liberdade definitiva da felicidade sem jamais poder recair na escravidão do pecado. Porque se a liberdade consiste, como tu dizes, em poder voluntariamente o bem e o mal, resulta que Deus não tem a liberdade; porque ele não pode pecar. Se nós procurarmos no homem esse livre arbítrio original, inamissível, é esse desejo de felicidade que está em todos, mesmo nos homens que não querem meios que conduzam à felicidade”⁹²

Nota-se, assim, a perspectiva da argumentação de Agostinho. Deus não pode pecar e nem por isso deixa de ser livre. Antes ao contrário, Deus possui a liberdade em seu grau mais eminente justamente devido ao fato de não poder pecar. No ser humano, o livre arbítrio é um dom concedido pelo Deus sumamente livre, um dom essencialmente bom, dado como um elemento positivo em vista da felicidade do próprio homem.

Tal felicidade corresponde ao desejo de comunhão com Deus inscrito pelo próprio Criador no íntimo da criatura humana. Esta concepção já estava presente nas obras escritas contra o maniqueísmo. A novidade aqui reside na ênfase dada

⁹¹ Cf. *De peccatorum meritis et remissione* 2, 18, 30-31, texto que fala do livre arbítrio como um dom de Deus que pode voltar-se tanto para um lado como para o outro, tanto para o bem como para o mal.

⁹² *Contra Julianum opus imperfectum* 6, 2.

no aspecto propriamente redentor dessa busca por liberdade, ou seja, na ênfase dada ao fato de que a autêntica liberdade implica na “capacidade de não pecar”.

Agora, tendo que responder aos argumentos pelagianos, Agostinho precisa frisar que não basta ser naturalmente dotado da capacidade de optar entre o bem e o mal. A felicidade plena corresponde à redenção operada por Jesus Cristo, redenção esta que garante ao homem a “*liberdade definitiva*” de não mais “*recair na escravidão do pecado*”. É desta felicidade que se trata. É esta liberdade mais autêntica e profunda que é apresentada na proposta de salvação oferecida em Jesus Cristo. Logo, a possibilidade de pecar (embora seja uma das alternativas do livre arbítrio) não é um elemento “essencial” à liberdade tal como pensavam os pelagianos. O critério que define a liberdade, segundo a fé cristã, é a realização do bem, a superação da escravidão do pecado e a comunhão irreversível com Deus.

Nota-se, portanto, que ao colocar a opção pelo bem, ou seja, a superação do pecado como critério de definição da liberdade, Agostinho adota uma perspectiva inversa àquela adotada no pelagianismo. O livre arbítrio (embora possa efetivamente pecar) não tem nessa possibilidade nada de positivo. Antes ao contrário, a opção pelo pecado é, para o livre arbítrio, um aviltamento, uma deturpação daquilo que constitui a sua meta original e o sentido de sua existência.

Os pelagianos contra-argumentaram acusando Agostinho de estar anulando a liberdade do homem ao dizer que ele tem a “necessidade” de uma força extra vinda de Deus. Para eles, a associação entre liberdade e necessidade parecia uma contradição nos termos. Do ponto de vista deles, ou o ser humano é plenamente livre e não tem “necessidades” externas para optar pelo bem, ou então tem necessidade do auxílio divino e nesse caso não tem uma autêntica liberdade.

A esta objeção, santo Agostinho responderá que a liberdade humana não é antagônica à necessidade da graça divina para a salvação. O verdadeiro antônimo da liberdade é a “escravidão” imposta pelo pecado. E o interessante é que este ponto do debate com os pelagianos dará a Agostinho a oportunidade de estabelecer outras nuances de seu pensamento a respeito do tema da liberdade.

Na prática, a orientação do livre arbítrio (para o bem ou para o mal) permanece sob o poder da vontade livre do ser humano; porém, ao mesmo tempo, a vontade livre do ser humano se manifesta por intermédio de um livre arbítrio que não está imune ao pecado. A situação do livre arbítrio humano em sua

condição atual é bem distinta da condição “original” na qual fora criado. Em seu estado atual, afetado pelo pecado, o livre arbítrio tem necessidade da graça divina para que possa ser conservado no bem. Torna-se, então, necessário distinguir entre querer (“*velle*”) praticar o bem e poder (“*posse*”) efetivamente praticar o bem. Pois, para ser realmente livre, o ser humano precisa “querer” e igualmente “poder” viver liberto do pecado. De outro lado, Agostinho responde que a graça não precisa necessariamente ser vista como rival da liberdade. Sem violentar a autonomia do ser humano, a graça de Deus pode perfeitamente agir no homem, contando com seu livre consentimento e respeitando sua escolha, mesmo no caso de ele se decidir pela recusa à ação divina. Estes dois aspectos importantes para uma compreensão mais detalhada e profunda acerca da liberdade é que serão apresentados nos próximos itens.

1.5.2.2

Distinção entre querer (“*velle*”) e poder (“*posse*”)

Neste ponto, o objetivo de Agostinho, é mostrar a divisão interior experimentada pelo ser humano afetado pelo pecado, indicando, conseqüentemente, a necessidade de uma cura no livre arbítrio, para que este possa fixar-se no bem.

Supondo um primeiro momento de pureza originária da natureza humana anterior ao pecado, Agostinho tem sempre em mente a concepção de que, na situação paradisíaca de Adão e Eva, a humanidade teve tanto a possibilidade de “querer” a justiça e a comunhão com Deus, como também a capacidade de “poder” efetivamente viver essa justiça e essa comunhão. Entretanto, o quadro muda substancialmente com a experiência da transgressão de Adão e Eva. Ao romper o mandamento divino, o primeiro casal humano dá início a um novo contexto radicalmente distinto do anterior para toda a humanidade.

Tendo esta concepção em mente, Agostinho entende que depois do pecado dos primeiros pais, os seres humanos continuam tendo o livre arbítrio, continuam agindo por vontade própria, mas já não conseguem perseverar no bem com vontade firme e constante. Agostinho afirma que o querer o bem está ao alcance do ser humano, mas não o poder fazer o bem. A vontade continua com seu poder de querer (“*velle*”) o bem, mas já não possui o poder (“*posse*”) de realizá-lo. Esta

reflexão é apresentada em duas obras dedicadas à controvérsia pelagiana, *O De diversis quaestionibus ad Simplicianum* e o *De spiritu et littera*. Neste último livro Agostinho faz a seguinte observação:

“O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma, algumas vezes podemos o que não queremos. Considerando a evolução dos termos, vontade (“voluntas”) deriva de ‘querer’ (“velle”), enquanto o poder [a capacitação para realizar efetivamente aquilo que se quer] deriva de poder (“posse”). Assim o que quer tem vontade e o que pode tem poder”⁹³

Nota-se que Agostinho usa termos diferentes para distinguir dois atributos da liberdade humana. O primeiro é a possibilidade de desejar, o querer, que sem dúvida nenhuma é fruto do exercício da vontade livre mediante o livre arbítrio. O segundo é a capacidade efetiva de realizar o que se almeja, de possuir o que se quer, é a transformação do desejo numa realidade que lhe seja perfeitamente correspondente. Esta distinção nos termos é indicada, justamente para frisar que a liberdade efetiva de realizar o bem depende da conjugação dos dois atributos na mesma direção, conjugação esta que pode ser almejada pelo ser humano, mas que é também impedida pelo pecado. É este aspecto que Agostinho salienta no *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, como bem nos mostra M. Huftier.

“ ‘Se eu faço o que não quero, eu consinto na lei e reconheço que ela é boa...Eu acho em mim a vontade de fazer o bem, mas eu não encontro o meio de realizá-lo’⁹⁴ E então, mantendo completamente o domínio sobre nossos atos [domínio este que corresponde] ao livre arbítrio da vontade, Agostinho reconhece nos nossos membros uma lei que só a graça de Deus permite superar⁹⁵. A vontade continua a querer o bem mas, em consequência do pecado original, ela não tem força para realizá-lo efetivamente; só a graça de Deus lhe dá essa força. (...) [Por isso] pode-se dizer que atualmente, sem a graça de Deus, a vontade continua a ser ela própria, a querer (“velle”) o bem, mas só a graça divina pode lhe dar (“posse quod vult”) o perfeito cumprimento disso.”⁹⁶

Assim, fica demonstrado que somente quando os dois atributos, “*velle*” e “*posse*” estão articulados é que o ser humano pode permanecer firme no bem .

⁹³ *De spiritu et littera* 31,53.

⁹⁴ Rm 7, 16.18.

⁹⁵ *De div. quaest. ad simpl.* 1,1,9; 11-12.

⁹⁶ HUFTIER, M., “Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin”, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Paris, 33 (1966), p. 195.

Além disso, é preciso notar que a assistência da graça divina no homem é a condição imprescindível para que essa articulação possa ocorrer e isso não configura uma anulação da liberdade.

1.5.2.3

A “necessidade” da graça não anula o livre arbítrio

O livre arbítrio, portanto, não se limita a optar entre o bem e o mal. Para ser aquilo que realmente é chamado a ser, (isto é, livre orientação da conduta para o bem), o livre arbítrio necessita da ação gratuita da graça de Deus. É essa graça que “prepara a boa vontade do homem” para praticar o bem. Esse é o autêntico livre arbítrio, ou seja, o livre arbítrio que realiza aquilo para que foi criado.

“Deus nos revelou nas Santas Escrituras que há no homem um livre arbítrio. Como ele o revelou? Eu vou explicar, não por palavras humanas, mas pelas do próprio Deus primeiramente: de que serviriam ao homem os preceitos divinos, se ele não tivesse o livre arbítrio da vontade, pelo qual, cumprindo os mandamentos de Deus, ele pudesse chegar às recompensas prometidas ? Esses preceitos lhe foram dados para lhe tirar todo pretexto de procurar se escusar por sua ignorância. No Evangelho, assim diz o Senhor: ‘Se eu não tivesse vindo e não lhes tivesse falado, não seriam culpados de pecado; mas agora não têm escusa para seu pecado’ [Jo 15,22]”⁹⁷

A possibilidade de cumprir os mandamentos divinos é real e o juízo de Deus a respeito da ação humana é perfeitamente legítimo, justamente porque existe o livre arbítrio no ser humano como dom de Deus. Tal livre arbítrio não é coagido pela ação divina, mas ao contrário é solicitado, é chamado a agir pelo bem. A graça o move, mas não lhe rouba a autonomia de decidir segundo sua própria escolha.

Entretanto, isso que é tão “natural no homem”, essa possibilidade de fazer livremente a opção pelo bem não é assim tão fácil de ser efetivada, depois que o pecado entrou no mundo. Por esta razão torna-se necessária uma graça extra da parte de Deus, a fim de curar o livre arbítrio, fazendo com que recupere a capacidade de agir retamente.

⁹⁷ *De gratia et libero arbitrio* 2,2.

“(...) para fazer o mal cada um é livre” [pelo exercício da capacidade de escolha e decisão] , porém, “para fazer o bem, não existe livre senão aquele que foi libertado por Aquele que disse: ‘Se o Filho vos libertar, vós sereis verdadeiramente livres’ [Jo 8,36] . Todavia, não quer dizer que aquele que terá sido libertado da dominação do pecado não tenha mais necessidade do socorro de seu libertador: ao contrário, já que ele o ouve dizer-lhe: ‘Sem mim vós não podeis fazer nada’ [Jo 15,5]”⁹⁸.

Em Adão, a graça nos foi dada apenas para satisfazer aquele natural desejo que todo ser humano tem de sentir-se em comunhão com Deus. Ou seja, no primeiro ser humano a graça se manifestava no estado original do homem sem pecado, vivendo a comunhão com Deus. Naquele primeiro contexto, a liberdade já era uma “tendência para Deus” naturalmente presente no homem. Era suficiente a Adão perseverar na graça na qual ele tinha sido criado. Isso era deixado ao seu livre arbítrio.

O modo de conceber a liberdade muda com a consideração sobre o pecado representado na “queda” de Adão e Eva. Neste segundo contexto, (que é a situação do ser humano atual), ninguém consegue mobilizar livremente seu próprio livre arbítrio na direção do bem apenas com seus próprios esforços. Ao contrário do livre arbítrio de Adão antes da queda, o nosso livre arbítrio atual precisa ser curado e re-orientado.

“Ao primeiro homem faltou-lhe esta graça de nunca desejar ser pecador, mas foi revestido da graça na qual, se quisesse perseverar nunca teria sido pecador (...). Esta graça, porém, poderia perdê-la pelo mau uso de seu livre arbítrio. Portanto, Deus não quis privá-lo de sua graça, a qual rejeitou voluntariamente. Pois o livre arbítrio basta por si mesmo para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem se não é ajudado pela bondade do Onipotente. Se o homem, com seu livre arbítrio, não tivesse recusado esta ajuda, teria sido sempre bom; mas recusou, por isso foi recusado. Com efeito esta ajuda era de tal ordem que poderia recusar ou conservá-la, se quisesse, mas não era eficaz para levá-lo a querer.

Esta é a graça concedida ao primeiro Adão, mas a outorgada no segundo Adão é superior. A primeira possibilita ao homem viver na justiça; a segunda, mais eficaz leva o homem a querer a justiça e a amá-la com tal intensidade que o espírito vence com sua vontade a vontade da carne inclinada a contrariar o espírito. Não foi pequena a primeira (...) [mas a] segunda é maior e, não apenas devolve ao homem a liberdade perdida e é tão necessária que sem ela não pode abraçar o bem ou nele permanecer (...) [pois esta 2ª graça dada, mediante Jesus Cristo, ao homem decaído] é “eficaz para mover a vontade”⁹⁹.

⁹⁸ *De correptione et Gratia* 1,2.

⁹⁹ *De correptione et gratia*, 11,31.

Em função do pecado original, tornou-se necessário um acréscimo, uma ação extra da graça visando curar o livre arbítrio, fazendo com que o homem resgate o gosto pelo bem, encontrando nessa realização do bem (pela *vontade* própria do livre arbítrio curado) a sua satisfação maior enquanto ser humano.

Nota-se como o modo de enfocar a liberdade muda significativamente com a polêmica pelagiana. Trata-se agora de, reconhecer a importância do livre arbítrio em ordem ao ato livre e à autonomia decisória do sujeito, mas levando também em conta os limites que esse mesmo livre arbítrio sofre em consequência do pecado original. Por isso mesmo, o livre arbítrio só é efetivamente livre quando libertado pela graça.

Não há antagonismo entre liberdade e graça no pensamento de Agostinho. Antes ao contrário, a ação da graça reconhece o “espaço próprio” da liberdade e age nela no sentido de curá-la, para fazê-la recuperar sua capacidade de responder positivamente aos apelos de Deus manifestados mediante Jesus Cristo.

Conclusão:

A liberdade é algo mais profundo do que a capacidade de escolher entre diferentes alternativas. Não resta dúvida de que Agostinho considera essa capacidade de escolha mediante o livre arbítrio como um dos elementos constitutivos da liberdade. No entanto, quando se trata de considerar a liberdade como dom de Deus, a compreensão da liberdade passa ao plano da experiência salvífica. Aí se situa o livre arbítrio como “*media vis*”, como instrumento intermediário que pode ser mobilizado, tanto na direção do bem, como na direção do mal. No entanto, a revelação cristã (que é o ponto de partida de Agostinho) nos informa que o livre arbítrio é dom do Deus sumamente bom que é o Pai do Verbo encarnado. Por isso, jamais o livre arbítrio pode ser visto como um instrumento destinado a ter um uso vil.

A natureza humana (da qual faz parte o livre arbítrio) é essencialmente boa e destinada à comunhão salvífica com o Deus criador. Logo, o ato de pecar é um “acidente”, enquanto um dos usos possíveis do livre arbítrio, mas não é aquele elemento que define a essência do livre arbítrio e a destinação para a qual ele foi criado. Em sua própria liberdade Jesus Cristo não aceitava praticar o mal e

justamente por isso, sua vivência humana da liberdade era perfeita. Tudo isso nos mostra que, do ponto de vista da fé cristã, a liberdade é definida pelo bom (e não pelo mau) uso do livre arbítrio. Que desde Adão a humanidade tenha falhado, nesse que é o seu destino natural, trata-se de um outro problema que não corresponde a nenhum mal ontológico no âmbito do ser. A natureza humana, criada à imagem e semelhança do Deus de Jesus Cristo, é essencialmente boa. O pecado que surgiu “desde a origem” constitui um desvio e não o rumo natural da liberdade. Este desvio (provocado pelo mau uso do dom dado por Deus) fez Agostinho enfatizar cada vez mais a necessidade da graça, como “auxílio divino” que não concorre contra o livre arbítrio, mas age nele e em favor dele.

Tudo isso nos faz perceber que a abordagem agostiniana sobre a liberdade não situa livre arbítrio humano e graça divina no mesmo plano. A graça não precisa violentar nem anular o livre arbítrio para cooperar com ele. O livre arbítrio não precisa prescindir da graça para reafirmar sua autonomia diante dela. A graça procede de Deus que, em Jesus Cristo, vem restaurar, curar o livre arbítrio a fim de salvar o ser humano. O livre arbítrio está situado no ser humano como instrumento de sua liberdade e como expressão de sua vontade livre, mediante a qual o ser humano pode e deve cooperar com Deus em vista da salvação. É este o dinamismo que trará a realização do ser humano enquanto ser livre.

Por um lado, a perspectiva anti-maniqueísta da abordagem de Agostinho ressalta o livre arbítrio como dom de Deus em vista de que o homem prossiga firme na busca da verdade e seja feliz. Mas, como vimos, tal ênfase não chega a ignorar a necessidade da graça. De outro lado, a perspectiva anti-pelagiana ressalta bem mais este aspecto da total necessidade da graça para restaurar no livre arbítrio a capacidade de praticar o bem, correspondendo ao projeto de Deus revelado mediante Jesus Cristo. No entanto, esta mudança de ênfase não se dá em detrimento do reconhecimento do livre arbítrio. Na maioria dos textos, Agostinho deixa entrever que o consentimento do ser humano a esta ação da graça divina deve se dar no âmbito da vontade livre do próprio ser humano. Tal consentimento, sendo expressão da liberdade humana, nem por isso deixa de ser desde seu início possibilitado e sustentado pela graça divina.

Ao final das contas, nota-se que há uma distinção, mas também uma complementaridade entre a perspectiva anti-maniqueísta e a perspectiva anti-pelagiana, conformando os diversos itens constitutivos do dinamismo da liberdade

expostos neste capítulo. No entanto, ficam por ser explicados alguns pontos. Como se dá a ação da graça em relação ao livre arbítrio, de modo a promover sua cura sem violentar a autonomia que lhe é própria? Como será o modo pelo qual o livre arbítrio interage com a graça? Como se dá no ser humano a percepção do pecado e a sua conseqüente superação? Estas questões ficam para ser debatidas no próximo capítulo.