

Vontade e liberdade no cristianismo: de São Paulo a Santo Agostinho

Will and liberty in Christianity:
from Saint Paul to Saint Augustine

Rodrigo Moreira de Almeida
Universidade Federal do Espírito Santo
rmoreiraalmeida@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/8298598273647491>

Resumo

Este artigo é dividido em três partes. Na primeira parte, examinarei a compreensão que o Novo Testamento, particularmente as epístolas paulinas, tem dos conceitos de vontade e liberdade. Na segunda parte, analisarei a compreensão dos Padres gregos sobre esses mesmos conceitos e, por fim, na última parte, exporei a visão de Santo Agostinho a respeito da vontade e da liberdade, a partir de suas formulações na polêmica contra o monge Pelágio. Minha hipótese é que existe uma tensão não resolvida, dentro do texto no Novo Testamento, entre o livre-arbítrio humano e a iniciativa divina, e foi a teologia cristã posterior a responsável por enfatizar um ou outro desses dois polos tensionais, a depender das circunstâncias históricas.

Palavras-chave

Liberdade; Vontade; Novo Testamento; Padres Gregos; Santo Agostinho.

Abstract

This article is divided in three parts. In the first part, I will examine the New Testament's comprehension, particularly into the Pauline epistles, of the concepts of will and liberty. In the second part, I will analyze the Greek Fathers' understanding of these same concepts, and finally, in the last part, I will explain St. Augustine's vision regarding will and freedom, from his formulations in the polemic against the monk Pelagius. My hypothesis is that an unsolved tension exists in the New Testament's text between human free will and divine initiative, and was the posterior Christian theology the responsible to emphasize one or another of these two tensional poles, depending from the historical circumstances.

Keywords

Liberty; Will; New Testament; Greek Fathers; Saint Augustine.

1. Vontade e liberdade no Novo Testamento

Falar em “liberdade” e “vontade” no Novo Testamento significa falar em uma antropologia neotestamentária, a qual, por sua vez, retoma, sob outra perspectiva, a visão antropológica da *tanakh*, a Bíblia hebraica. Portanto, antes de tratar dos conceitos de “liberdade” e “vontade” no Novo Testamento, particularmente nas epístolas de São Paulo, é necessário esboçar, em linhas gerais, a concepção antropológica implícita tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.

O primeiro traço a ser destacado é que, do ponto de vista bíblico, o homem só existe como ser diante de Deus. Sendo criatura de Deus, o homem não se define pela sua diferença específica em relação aos outros seres (seja como “animal que possui *logos*”, seja como “animal político”, como acontecia na filosofia grega), mas principalmente pela relação que mantém com seu Criador, relação que pode ser de recusa ou de aceitação. Conforme essa visão, Deus

interpela o homem, exigindo-lhe fidelidade e obediência absolutas aos seus mandamentos, e o homem, por sua vez, acata ou rejeita a obediência ao Criador. Essa ênfase no aspecto volitivo do ser humano, que decide aceitar ou rejeitar as ordens divinas, já mostra um nítido contraste entre a antropologia bíblica e a antropologia desenvolvida pela filosofia grega, para a qual o conhecimento seria o fator determinante na vida moral: “Na filosofia antiga entendia-se que somente a compreensão racional da realidade nos conduziria a uma vida feliz, e considerava-se, como base da prática moral, uma adequada avaliação intelectual das coisas” (Cunha, 2001, p. 101). Bem diferente é a posição da tradição judaica quanto ao papel do intelecto humano na compreensão do universo e da própria ordem moral: “a ideia de que o intelecto humano, operando livre e autonomamente, pode descobrir a congruência final dos planos de Deus, a ordem do universo e as necessidades e propósitos dos homens nunca foi concebida [pelo Judaísmo]” (Dihle, 1982, p. 76 – tradução livre).¹

No cristianismo, a visão judaica do homem como ser-diante-de-Deus se mantém, particularmente nos escritos de São Paulo. Para Paulo, Deus é um ser eminentemente pessoal, isto é, um Deus com quem o homem pode se relacionar, seja para rejeitá-lo, seja para obedecê-lo:

Paulo encara o ser humano como alguém que está constantemente diante de Deus. A possibilidade ontológica de ser bom ou mau é, ao mesmo tempo, a possibilidade de ter um relacionamento com Deus; e para Paulo Deus não é a designação mitológica para um estado de coisas ontológico, mas o Deus pessoal, que é o criador do ser humano e exige obediência dele (Bultmann, 2004, p. 286 – grifos do autor).

Como se pode perceber, o conceito de “vontade” encontra-se no âmago da antropologia vetero e neotestamentária, pois é apenas pela decisão humana de permanecer contra ou a favor de Deus que se define o homem e se avalia a prática moral. Obviamente, isso pressupõe a liberdade da vontade para decidir obedecer ou não aos mandamentos divinos; porém, essa decisão não pode ser entendida como uma simples escolha autônoma entre contrários, já que o Deus judaico pode, por sua própria iniciativa, de alguma forma, produzir a própria decisão da criatura. Esse é o pressuposto de outra ideia recorrente na *tanakh*, a predestinação:

A crença tanto na responsabilidade humana como resultante da livre decisão quanto na predestinação como causada pela onisciência e onipotência divinas sempre estão presentes no Velho Testamento. O antagonismo dos dois princípios, no entanto, tornou-se objeto de reflexão teológica apenas na literatura pós-bíblica (Dihle, 1982, p. 76 – tradução livre).²

O fato de esses dois conceitos aparentemente contraditórios serem afirmados simultaneamente se dá pela própria natureza do voluntarismo ético judaico. De fato, a ênfase dada à vontade humana na antropologia judaica não ocorre por acaso, mas é resultado de outro conceito fundamental do judaísmo e do cristianismo: a ideia de criação. O Deus judaico-cristão cria o mundo segundo sua própria vontade, e não seguindo um modelo pré-estabelecido, como o Demiurgo do “Timeu” de Platão. Nesse sentido, a liberdade humana é um reflexo da liberdade divina e, portanto, não pode ser compreendida à parte dela. No entanto, como afirma Dihle no trecho citado acima, a relação entre a onipotência divina e a liberdade humana só se tornou objeto de reflexão teológica no período pós-bíblico, em obras como “O Testamento dos

¹ “[...] the idea that the human intellect, operating freely and autonomously, could discover the ultimate congruity of the plans of God, the order of the universe, and the needs and purposes of men, was never conceived”.

² “The belief in both human responsibility as resulting from free decision and predestination as caused by divine omniscience and omnipotence is always present in the Old Testament. The antagonism of the two principles, however, became the object of theological reflection only in post-Biblical literature”.

Doze Patriarcas” e no “Manual de Disciplina” da Comunidade de Qumran.³ A ideia subjacente nessas reflexões é que a escolha humana de certo modo já possui uma tendência, simbolizada pela figura de dois “anjos” ou “espíritos”, um bom e um mau, entre os quais se situa a vontade humana.⁴ A escolha por um ou outro determina as escolhas posteriores, e a iniciativa divina surge seja para reforçar uma tendência positiva, a fim de tornar o homem justo, seja até mesmo para reforçar uma tendência negativa, como mostra a narrativa do “Êxodo”, ao tratar do endurecimento do coração de Faraó:

Ao homem foi dada a liberdade de ignorar ou mesmo de rejeitar a informação e o mandamento que Deus transmite a ele, cegando-se e extraviando-se desse modo. Às vezes, o próprio Deus encoraja ou corrobora tal atitude em um homem a quem ele deseja destruir por causa de sua desobediência inicial (Dihle, 1982, p. 75 – tradução livre).⁵

No cristianismo, os escritos de São Paulo dão continuidade a essa reflexão sobre a influência dos dois “espíritos” na vontade humana, através de dois conceitos fundamentais de sua antropologia: *sárx* (carne) e *pneuma* (espírito). Seguindo a tradição judaica, Paulo coloca o coração (*kardía*) como o centro onde se dá a decisão por Deus ou contra Deus:

Assim, pois, a *καρδία* [coração] é o sujeito tanto da dúvida quanto da fé (Rm 10.6-10). Assim como a descrença é a dureza do coração (2Co 3.14s.), assim nasce a fé quando Deus faz resplandecer a luz no coração (2Co 4.6). É Deus que pode fortalecer os corações (1Ts 3.13); ele concede aos corações o dom do Espírito (2Co 1.22; Gl 4.6); seu amor é derramado nos corações dos crentes pelo Espírito (Rm 5.5) (Bultmann, 2004, p. 279).

Entretanto, as escolhas tomadas pela *kardía* não precisam necessariamente se tornar conscientes. Não é necessário que o homem saiba o que quer, pois o verdadeiro desejo do coração pode estar oculto ao próprio sujeito que toma as decisões, da mesma forma que um desejo em princípio bom pode se perverter nas ações concretas:

se, de acordo com Gl 5.17, a luta entre carne e espírito tem por conseqüência [sic] que este não faz o que ‘quer’, também aí não se pensa no que o ser humano quer *actualiter* em cada caso, e sim naquilo que ele quer *em princípio*, e que pode estar pervertido no querer concreto (em virtude das influências da *σάρξ* [carne]) (Bultmann, 2004, p. 282 – grifos do autor).

Portanto, se a vontade pode voltar-se contra Deus mesmo quando acredita estar se aproximando dele, há nela uma espécie de tendência oculta, que perverte a vontade do coração e a transforma em pecado. É o que São Paulo chama de “carne” (*sárx*), a qual, segundo Bultmann (2004, p. 301), pode ser definida como “um voltar-se para a criação e para a própria força, portanto, inimizade contra Deus (Rm 8.6), desobediência à vontade de Deus (Rm 8.7; 10.3; 2Co 10.5)”. Em outras palavras, a “carne” é um voltar-se para a criação ou para si mesmo como algo autônomo em relação a Deus; é, portanto, uma revolta contra o Criador. Assim, a vontade não apenas pode se dirigir para o bem ou para o mal, mas também pode ser desvirtuada de sua

³ O “Testamento dos Doze Patriarcas”, escrito por volta do século II a.C., faz parte dos “apócrifos” do Antigo Testamento, isto é, dos textos excluídos do cânon bíblico vetero-testamentário. Já o “Manual de Disciplina” é parte dos chamados “Manuscritos do Mar Morto”, um conjunto de documentos descobertos na década de 1940, nas grutas de Qumran (próximas ao Mar Morto), e geralmente associados aos essênios.

⁴ Essa doutrina dos dois “espíritos” ou “anjos” não deve ser vista como uma forma de dualismo, já que ambos os espíritos ou anjos são criados por Deus. Além disso, até mesmo o “espírito” mau tem um papel na ordem da criação (cf. Dihle, 1982).

⁵ “Man has been given the freedom to ignore or even reject the information and the commandment that God conveys to him, thus blinding himself and going astray. Sometimes God himself encourages or corroborates such an attitude in a man whom he wants to destroy because of his initial disobedience [...]”.

finalidade adequada: se a vontade deve se voltar para Deus e obedecer a ele, a existência “segundo a carne” leva o homem à autossuficiência e ao orgulho, mesmo quando motivadas por preocupações morais ou religiosas.⁶

Oposta à *sárx* está o *pneuma* (espírito), que atua para retificar a vontade que se desviou de sua finalidade apropriada. Não é o conhecimento que atua para transformar o homem, já que o próprio conhecimento pode também se manifestar numa existência “segundo a carne”⁷. Apenas o *pneuma* divino, que se manifesta por um ato de misericórdia gratuita, pode livrar o homem da condição de “escravidão” em que a *sárx* o colocou:

Uma vez que um homem decidiu ou tornou-se acostumado a levar a existência carnal, ele perde sua liberdade completamente. Ele está preso a suas próprias necessidades e propósitos, ele tem de confiar em suas próprias faculdades, ao invés de confiar na misericórdia de Deus, pela qual todas as suas deficiências podem ser facilmente superadas, e ele é incapaz de amar, quer dizer, incapaz de pensar, de falar e de agir com respeito não para si mesmo, mas apenas para o bem de seu irmão. Assim, o pecado, *ἀμαρτία*, sendo o resultado dessa separação de Deus, escraviza o homem. Apenas a misericórdia de Deus, como revelada e operando através de Cristo, pode libertá-lo novamente. A graça de Deus lhe transmite o *πνεῦμα* divino, que restaura sua liberdade, renova sua natureza e traz de volta a ele a capacidade de amar (Dihle, 1982, p. 85 – tradução livre).⁸

Como se pode perceber, a dicotomia paulina entre “carne” e “espírito” não corresponde à dicotomia “matéria” e “espírito”, mas a dois modos de existência, que envolvem tanto a parte física quanto intelectual do ser humano. Seja como for, o ponto a ser destacado é que a existência “segundo o espírito” não se manifesta por uma decisão da vontade, mas unicamente pela iniciativa divina, pois o *pneuma* é concedido ao homem por um ato gratuito do Criador: “tanto a intenção quanto o desempenho corretos são devidos à própria orientação de Deus” (Dihle, 1982, p. 85 – tradução livre).⁹

Portanto, percebe-se que Paulo retoma, sob uma perspectiva cristã, a afirmação judaica tanto da liberdade da vontade quanto da possibilidade de uma influência direta do Criador sobre essa mesma vontade. Se em São Paulo o homem tem liberdade para escolher entre o bem e o mal, essa possibilidade encontra-se, ao mesmo tempo, deturpada pela presença da *sárx*. O pensamento paulino apresenta essa tensão não resolvida entre a liberdade humana e o poder da iniciativa divina, que, no desenvolvimento posterior da teologia cristã, se manifestará seja numa ênfase maior na liberdade da vontade humana, seja numa ênfase maior na gratuidade da iniciativa divina para transformar essa vontade, conforme mostrarei a seguir.

⁶ Esse é o sentido da polêmica de Paulo contra o judaísmo de sua época: ainda que levado pela obediência a Deus, o ativismo religioso e moral judaico se volta para as próprias forças a fim de tentar agradar ao Criador. É, portanto, uma afirmação da autossuficiência da criatura e uma negação de seu ser-diante-de-Deus.

⁷ De fato, palavras como *νοῦς*, *νόημα*, *νοεῖν*, tomadas do campo semântico da vida intelectual, são também aplicadas ao homem sob o domínio da *sárx*: “Os homens podem deliberar, planejar e atuar *κατὰ σάρκα* [segundo a carne], sem muita emoção ou sensualidade sendo envolvida; eles podem até mesmo ser sábios segundo a carne” (Dihle, 1982, p. 86 – tradução livre de “Men can deliberate, plan, and act *κατὰ σάρκα*, without much emotion or sensuality being involved, they can even be wise according to the flesh”).

⁸ “Once a man has decided or become accustomed to lead the fleshly existence, he loses his freedom altogether. He is pinned down to his own needs and purposes, he has to rely on his own faculties instead of trusting in the mercy of God by which all his deficiencies may easily be overcome, and he is incapable of love, that is to say unable to think, to speak, and to act with regard not for himself but only for the sake of his brother. Thus sin, *ἀμαρτία*, being the result of his separation from God, enslaves man. Only the mercy of God, as revealed and operating through Christ, can free him again. The grace of God conveys to him the divine *πνεῦμα* which restores his freedom, renews his nature, and brings back to him the ability to love”.

⁹ “[...] both right intention and performance are due to God's own guidance [...]”.

2. Vontade e liberdade nos Padres Gregos

Os séculos que se seguiram ao período inicial de formação do cristianismo assistiram ao encontro entre a concepção antropológica do Novo Testamento e as visões de mundo greco-romana e gnóstica, o que determinou em grande parte a teologia dos primeiros Padres da Igreja. Com efeito, o pano de fundo contra o qual a teologia cristã, principalmente aquela dos Padres Gregos, inicialmente elaborou suas concepções antropológicas foram as ideias de destino e de inevitabilidade das ações humanas, afirmadas tanto pelos gregos e romanos quanto pelos gnósticos.

No caso do pensamento greco-romano, não só a influência das ideias mitológicas que, desde Homero, colocavam o “destino” (*moira*) como um poder que nem os deuses podiam controlar (cf. Pelikan, 1971), mas também as concepções estoicas sobre o papel da necessidade na organização do cosmos e a difusão da astrologia no período imperial fizeram com que, tanto para a mentalidade popular quanto para a das classes mais letradas, houvesse a forte impressão de que toda a vida humana já estava predeterminada:

O estoicismo identificava o destino com a vontade divina, mas, no processo, teve de abdicar da liberdade da vontade humana. De acordo com Plínio, a deusa Fortuna era invocada em todo lugar, apesar de haver aqueles que, com Juvenal, insistissem que foram os seres humanos que fizeram de Fortuna uma deusa. Na mente popular, não são as teorias estoicas da necessidade, mas a predeterminação das estrelas que destrói a liberdade e a responsabilidade humanas. ‘O destino decretou, como uma lei para cada pessoa, as consequências inevitáveis de seu horóscopo’, disse um pagão contemporâneo dos apologistas cristãos. E mesmo o imperador Tibério parou de prestar homenagem aos deuses porque tudo já estava escrito nas estrelas (Pelikan, 1971, p. 281 – tradução livre).¹⁰

Já entre os gnósticos, a ideia de que o homem fosse uma simples marionete nas mãos de uma divindade má, o Demiurgo, também levou a uma compreensão determinista da vontade humana: “De uma forma ou de outra, as várias escolas do gnosticismo descreveram o homem como a vítima e o escravo de forças sobre as quais ele não tem controle, e, por isso, diagnosticaram o pecado como inevitável” (Pelikan, 1971, p. 283 – tradução livre).¹¹

Em outras palavras, a ênfase em um dos vetores da antropologia neo-testamentária, o da responsabilidade humana “parecia ser o exigido pela situação polêmica” (Pelikan, 1971, p. 280, tradução livre).¹² Assim, a tensão presente em São Paulo entre os polos da liberdade da vontade e da gratuidade da iniciativa divina foi resolvida, entre os primeiros teólogos cristãos de língua grega, numa ênfase maior na primeira em detrimento da segunda, dado o contexto histórico em que desenvolveram suas reflexões antropológicas. É o que vemos, por exemplo, em Justino de Roma, que, polemizando contra o estoicismo em sua “II Apologia”, afirma:

Também não dizemos que os homens agem ou sofrem por necessidade do destino, mas que cada um age bem ou peca por sua livre determinação. [...] Não entendendo isso, os estóicos disseram que tudo acontece por necessidade do destino. Mas não é assim. No princípio Deus criou livres tanto os anjos como o gênero humano e, por isso, receberam com justiça o castigo de seus pecados no fogo eterno. A natureza de tudo o que tem

¹⁰ “Stoicism identified fate with the divine will, but in the process had to surrender the freedom of the human will. According to Pliny, the goddess Fortune was being invoked everywhere, even though there were those who, with Juvenal, insisted that it was human beings who had made Fortune a goddess. In the popular mind, not Stoic theories of necessity, but the predetermination of the stars undercut human freedom and responsibility. ‘Fate has decreed as a law for each person the unalterable consequences of his horoscope’, said a pagan contemporary of the Christian apologists. And even the emperor Tiberius stopped paying homage to the gods because everything was already written in the stars”.

¹¹ “In one way or another, the various schools of Gnosticism depicted man as the victim and slave of forces over which he had no control, and therefore they diagnosed sin as inevitable”.

¹² “[...] seemed to be the one demanded by the polemical situation”.

princípio é esta: ser capaz de vício e de virtude, pois ninguém seria digno de louvor se não pudesse também voltar-se para um desses extremos (“II apologia”, VI, 3-6).

Uma crítica ainda mais radical, dessa vez contra o fatalismo astrológico, encontra-se em Taciano, discípulo de Justino, que vê nos horóscopos uma verdadeira obra demoníaca para submeter os homens a um destino pré-determinado: “Dessa forma, o colérico e o sofrido, o temperante e o intemperante, o pobre e o rico dependem dos demônios que estabeleceram a lei de seu horóscopo” (“Discurso contra os gregos”, IX).

Mas, certamente, o principal responsável por essa ênfase dada à liberdade da vontade pelos primeiros teólogos cristãos foi o gnosticismo, que, partindo de uma cosmologia dualista e dando-lhe uma dimensão moral e soteriológica, transformou-se num rival poderoso do cristianismo nos primeiros séculos de sua existência. De fato, a reação dos teólogos cristãos se voltou não apenas contra a ideia de que o homem era um brinquedo de forças que não podia controlar, mas também contra a cosmologia dualista do gnosticismo: a ideia de que a matéria fosse ontologicamente má se opunha frontalmente à antropologia bíblica, segundo a qual a “carne” (*sárx*) não indica um ser ou uma natureza, mas uma situação existencial de negação da criaturalidade, conforme já mostrado na primeira parte deste artigo:

o que separa radicalmente a concepção bíblica da unidade do homem de qualquer forma de dualismo ontológico é o fato de que a linguagem bíblica sobre o homem não se refere a *naturezas* que nele se oponham, mas a *situações* existenciais que traduzem as vicissitudes de seu itinerário em confronto permanente com a iniciativa salvífica de Deus e com a sua Palavra (Vaz, 1998, p. 61 – grifos do autor).

Nesse sentido, tal compreensão do mal como “uma realidade, por assim dizer, física, que investe o homem de fora” (Ricoeur, 1978, p. 230), algo de exterior que infecta a humanidade como que por contágio, foi determinante na elaboração teológica dos primeiros Padres da igreja. Para eles, o mal e o pecado não são uma natureza, como eram para os gnósticos, mas são resultado de uma ação:

Contra essa gnose do mal, os Padres gregos e latinos, com unanimidade impressionante, repetiram: o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, ele é *de nós*. [...] Não posso responder *malum esse* (o mal existe) porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?) mas somente *unde malum faciamus?* (de onde advém que façamos o mal?). O mal não é [sic] *ser*, mas *fazer* (Ricoeur, 1978, p. 230).

Por conseguinte, o ser humano não pode ser mal por natureza: o mal é resultado da ação humana, que é capaz de escolher livremente entre contrários. Contra a ideia gnóstica da substancialidade do mal, os primeiros Padres de língua grega insistiram na contingência do mal, já que este seria consequência da vontade, a qual, por sua vez, não está predeterminada em suas escolhas. Encontramos essa perspectiva claramente expressa em São Ireneu de Lião, um dos maiores adversários do gnosticismo no século II. Rejeitando a ideia gnóstica de uma tripla natureza na humanidade,¹³ Ireneu afirmava a unidade do gênero humano, que teria como uma de suas características fundamentais a liberdade da vontade:

¹³ Para os gnósticos, conforme a exposição feita por Ireneu de Lião, a humanidade se dividiria em três grupos: os hílicos (que não podem se salvar de jeito nenhum e estão condenados à perdição), os psíquicos (que podem se salvar, se praticarem boas obras) e os pneumáticos (que se salvarão de qualquer jeito, independente das ações que praticarem).

Se, por natureza, alguns fossem bons e outros maus, nem aqueles seriam louváveis por serem bons, porque nasceram assim, nem estes seriam condenáveis porque foram feitos assim. Mas como todos são da mesma natureza, capazes de possuir e operar o bem e capazes de perdê-lo e de não fazê-lo, os que escolheram e perseveraram no bem recebem digno testemunho por isso, e são justamente louvados pelas pessoas sensatas – e muito mais por Deus – os outros são repreendidos e recebem a merecida infâmia por terem recusado o bem e o justo (“Contra as heresias”, IV, 37, 2).

Portanto, a insistência no caráter contingente do mal combatia o gnosticismo em duas frentes: em primeiro lugar, rejeitava a escravidão do homem a um destino inexorável, estabelecido pelo Demiurgo, ao enfatizar a responsabilidade da criatura e, com isso, a justiça e a bondade de Deus, que pune ou recompensa o homem de acordo com sua conduta. Em segundo lugar, rejeitava a ideia da substancialidade do mal, fundamento de toda a cosmologia e soteriologia gnósticas. Assim, a liberdade da vontade, um dos polos da antropologia bíblica no Novo Testamento, pôde encontrar plena expressão graças às circunstâncias históricas em que se desenvolveram as primeiras reflexões antropológicas cristãs. Posteriormente, no século V, o surgimento da controvérsia pelagiana no Ocidente permitirá a manifestação do outro polo tensional da antropologia bíblica, conforme mostrarei a seguir.

3. Vontade e liberdade em Santo Agostinho

A importância de Santo Agostinho para a definição dos conceitos de “liberdade” e “vontade” teve influência em toda a história posterior do cristianismo ocidental. Com efeito, Agostinho foi o primeiro Padre da Igreja a colocar a vontade no centro de sua reflexão antropológica, a ponto de dizer que o homem é também sua vontade, ou seja, que ele se define pelo que deseja e pelo que ama (cf. Cunha, 2001). Embora as reflexões de Agostinho sobre o tema da vontade remontem à obra “De duabus animabus” (“Sobre as duas almas”), escrita logo depois de sua ordenação sacerdotal, e encontrem sua primeira grande expressão em “De libero arbitrio” (“Sobre o livre-arbítrio”) e “De trinitate” (“Sobre a trindade”), não tratarei dessas obras aqui. Limitar-me-ei a discutir o tratamento que Agostinho dá do tema em sua controvérsia com o monge bretão Pelágio, pelas consequências que esse debate teve para a mudança das perspectivas da antropologia cristã. Portanto, antes de expor a elaboração agostiniana dos conceitos de “liberdade” e “vontade” em meio à controvérsia pelagiana, é necessário, primeiramente, apresentar a compreensão que o próprio Pelágio tem desses conceitos.

Para Pelágio, a natureza humana permanece intacta desde o início da criação. O homem atual é idêntico a Adão e, portanto, tem a mesma capacidade que este tinha para escolher livremente entre o bem e o mal. Se há alguma limitação na liberdade, ela é apenas acidental, e não atinge a essência do homem:

Conforme Pelágio, a natureza humana é estável, imutável, e sempre permanecerá assim; na origem de tudo, Deus fez boas as faculdades da natureza humana; elas tornaram-se limitadas devido aos hábitos pretéritos e à corrupção da sociedade, mas essa limitação é somente superficial (Cunha, 2001, p. 78).

Por conseguinte, o homem pelagiano, mediante o exercício de sua livre vontade e orientado pelos preceitos evangélicos, é capaz por si mesmo de atingir a santidade. Se há alguma “ajuda” divina, ela se manifesta apenas como a própria possibilidade de não pecar, que, sendo inerente à natureza humana, não pode ser um auxílio externo, vindo de Deus. Ela só pode “vir de Deus” na medida em que, sendo parte intrínseca do homem, tem sua origem última no próprio Criador. Santo Agostinho resume nestes termos a posição pelagiana:

[Pelágio] atribui à graça de Deus a possibilidade de não pecar, porque Deus é o autor da natureza, à qual ele declara inserida de modo inseparável a possibilidade de não pecar. Portanto, quando o homem quer, faz; porque não quer, não faz. Existindo esta possibilidade inseparável, não é possível pensar em debilidade da vontade, ou antes, em cooperação da vontade e em carência de perfeição (“A natureza e a graça”, 59).

A mesma compreensão da graça como algo inerente à natureza humana aparece na distinção, realizada por Pelágio, dos três fatores que incorrem para a manifestação do pecado: a possibilidade (isto é, o poder pecar), a vontade (o querer pecar) e a ação (o pecado realizado). Para o monge bretão, a graça de Deus se manifesta apenas na possibilidade de não pecar, na medida em que o Criador dotou a natureza humana de livre arbítrio e, portanto, de poder de resistência ao pecado:

Por isso, devemos ter em conta que ele [Pelágio] não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação. [...] Portanto, Deus não nos ajuda para o querer nem ajuda para o agir, mas somente auxilia para que possamos querer e agir (“A graça de Cristo e o pecado original”, I, 6).

Nesse sentido, Pelágio leva às últimas consequências a ênfase patrística anterior na absoluta contingência do pecado,¹⁴ elaborando uma concepção antropológica própria para explicar a relação entre a ação livre, capaz de escolher entre o bem e o mal, e a iniciativa divina, que dota a natureza humana dessa vontade livre e lhe aponta o caminho a ser seguido, através dos mandamentos do Evangelho. Entretanto, como o próprio Agostinho pôde perceber no primeiro trecho citado, Pelágio defende uma concepção da natureza humana na qual nem a liberdade, nem a vontade encontram-se debilitadas; logo, não existe a necessidade de uma intervenção divina externa ao homem para auxiliá-lo. Contra essa ideia de uma natureza “forte”, Agostinho concebe o homem como um ser enfraquecido e doente, que, embora criado perfeito é, atualmente, incapaz de se recuperar por si mesmo: “A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde” (“A natureza e a graça”, 3).

Na prática, esse enfraquecimento da vontade de que fala Agostinho se manifesta na escolha dos bens inferiores em detrimento dos superiores, da criatura em detrimento do Criador. Por isso, a vontade não permanece sempre imune a alterações, como pensava Pelágio, mas encontra-se deturpada em consequência do pecado de Adão. No estado atual em que a humanidade se encontra, “de nada vale a liberdade, a não ser para pecar” (“O espírito e a letra”, 5). Por isso, para a prática do bem, é necessário não só o livre-arbítrio, mas também uma um auxílio extrínseco (um “médico”, para usar a metáfora de Agostinho), que não só aponte ao homem o que ele deve fazer, mas que, principalmente, o torne capaz e desejoso de fazer. Se, para Pelágio, a ajuda divina se resumia à concessão do livre-arbítrio e à orientação da conduta humana segundo os preceitos cristãos, para Agostinho a ajuda divina é muito mais radical,

¹⁴ “Em seu *Comentário de treze epístolas de São Paulo*, [...] ele [Pelágio] tira todas as consequências de um voluntarismo coerente: cada um peca por si, e Deus, que é justo e nada pode querer de absurdo, não poderia punir um homem pelo pecado de um outro que lhe é radicalmente estranho. Conseqüentemente, o ‘em Adão’, que todo mundo, ou quase, lia em *Rom. 5*, não pode significar senão uma relação de imitação; em Adão, quer dizer como Adão. Mais radicalmente, Pelágio, homem austero e exigente, não duvida que o homem invoque sua impotência própria e o poder do pecado para se escusar e se dispensar de querer não pecar. Eis por que cumpre dizer que depende sempre do homem poder não pecar, *posse non peccare*. Pelágio estava assim no caminho direto do que se poderia chamar a contingência do mal, que, vimos, é e continua um tema bíblico autêntico: ‘Proponho-te a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe pois a vida’ [Dt 30:19], o que Pelágio traduz por *libertas ad peccandum et ad non peccandum*” (Ricoeur, 1978, p. 234-235).

dado o estado em que se encontra a natureza humana. Mais do que indicar o que se deve fazer, o auxílio divino torna o homem capaz de querer e de praticar o bem:

a vontade humana é de tal modo ajudada por Deus para praticar a justiça, que, além de o homem ser criado com o dom da liberdade e apesar da doutrina que o orienta sobre o modo de viver, receba o Espírito Santo, que infunde em sua alma a complacência e o amor do Bem incomunicável que é Deus, mesmo agora quando ainda caminha pela fé, e não pela visão (“O espírito e a letra”, 5).

Esse pessimismo em relação ao poder da vontade e da liberdade humanas não deixou de ser visto com desconfiança já pelos contemporâneos de Agostinho. Para o pelagiano Juliano de Eclano, por exemplo, o pecado original como força incoercível sobre a vontade humana nada mais era do que um resquício do maniqueísmo assumido pelo bispo de Hipona em sua juventude e nunca completamente abandonado (cf. Ricoeur, 1978). Em particular, a ideia de que a corrupção da natureza fosse transmitida a toda a humanidade, como uma espécie de tara hereditária, aparentemente retirava do homem sua responsabilidade pela prática do mal, tal como pensavam os maniqueus:¹⁵

A teoria de Agostinho da transmissão do pecado de geração a geração por meio da “procriação carnal”, como se fosse algum tipo de doença venérea, parecia lembrar suspeitosamente a doutrina maniqueísta, o suficiente para provocar a acusação de um de seus contemporâneos que “alguém que defende [a doutrina do] mal original é um completo maniqueísta” (Pelikan, 1971, p. 300 – tradução livre).¹⁶

Entretanto, a origem da doutrina agostiniana da debilidade da vontade está não numa suposta influência permanente do maniqueísmo sobre o autor das *Confissões*, mas na fonte paulina que informa seu pensamento:

O que se poderia denominar impropriamente o pessimismo agostiniano busca provavelmente sua origem nessa fonte paulina de seu pensamento e, por isso mesmo, nada tem a ver com qualquer herança maniqueísta, devendo ser entendido na perspectiva da dialética paulina do pecado e da graça, na qual se enraíza o conceito agostiniano de liberdade (Vaz, 1998, p. 64).

De fato, como já mostrei acima, em São Paulo a *sárx* perverte e oculta as verdadeiras intenções da vontade, e é essa dimensão da vontade como cisão de si mesma que será enfatizada por Agostinho. Na tensão entre a liberdade humana, que se aproxima ou se afasta de Deus, e a iniciativa divina, que capacita o homem a se aproximar do Criador, Agostinho enfatizou a segunda em detrimento da primeira: somente pela atuação maravilhosa do *pneuma* divino que a vontade pode livrar-se do estado de alienação em que se encontra. Conforme já foi apontado, essa era outra dimensão da antropologia bíblica, que Ricoeur (1978) denomina “realismo do pecado”. Sendo o pecado uma condição existencial, não basta apenas que o homem tome consciência dele, uma vez que a própria consciência encontra-se imersa na condição “carnal”. Por isso, é necessária a intervenção de algo extrínseco para revelar e libertar o homem desse estado de “escravidão” em que se encontra:

a consciência do pecado não é sua medida; o pecado é minha situação verdadeira diante de Deus; o “diante de Deus”, e não minha consciência, é a medida do pecado. Eis por que é

¹⁵ Para os maniqueus, a origem do mal era um princípio co-eterno com Deus, que se manifestava também no ser humano. Como consequência, negavam ao homem a responsabilidade pelo mal moral (cf. Cunha, 2001).

¹⁶ “Augustine’s theory of the transmission of sin from generation to generation through ‘carnal begetting’, as though this were some sort of venereal disease, seemed suspiciously reminiscent of the Manichean doctrine, enough so to prompt the charge of one of his contemporaries that ‘anyone who defends [the doctrine of] original evil is a thoroughgoing Manichean’”.

preciso um Outro, um profeta para denunciá-lo; nenhuma tomada de consciência de mim a mim mesmo basta aqui, tanto mais que a consciência está ela própria incluída na situação e se torna mentira e má-fé. Esse realismo do pecado não pode ser recuperado na representação por demais curta e clara de uma declividade *consciente* da vontade; é antes uma errância do ser, um *modo se ser* mais radical que todo ato singular. Assim, Jeremias compara a má inclinação do coração endurecido ao negrume de pele do Etíope e às manchas do leopardo (13,23). Ezequiel chama de “coração de pedra” esse endurecimento de uma existência que se tornou inacessível à interpelação divina (Ricoeur, 1978, p. 238 – grifos do autor).

Portanto, a ênfase agostiniana na corrupção da vontade e da liberdade humanas, surgida a partir de sua polêmica com Pelágio, enfatiza outro aspecto da antropologia bíblica, que, como mostrado por Ricoeur no trecho acima, repercute ao longo de todo o Antigo Testamento e prossegue na compreensão paulina do “pecado” e da “carne” como poderes quase demoníacos, que escravizam o homem.¹⁷ Coube às circunstâncias históricas em que se desenvolveu a reflexão teológica agostiniana permitir que se destacasse esse aspecto.

Referências

- AGOSTINHO, S. *A graça I*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- BALANCIN, E. M.; STORNILO, I. *Justino de Roma: I e II apologias; Diálogo com Trifão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- BALANCIN, E. M.; STORNILO, I. *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- CUNHA, M. P. S. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2001.
- DIHLE, A. *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- LIÃO, I. *Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PELIKAN, J. *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*, v. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- RICOEUR, P. O “pecado original”: estudo de significado. In: RICOEUR, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p. 227-241.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica I*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 1998.

¹⁷ “[O pecado] é não somente um estado, uma situação na qual o homem se enterrou, mas um poder pelo qual ele está atado, mantido cativo. Com isso, ele é menos um movimento de declinação que uma impotência fundamental. É distância do quero ao posso. É o pecado como 'miséria'. Ora, São Paulo, em sua experiência da conversão, tinha ainda acentuado este aspecto de impotência, de escravidão, de passividade, a ponto de parecer fazer concessão ao vocabulário gnóstico: assim ele fala 'da lei do pecado que está em nossos membros'. O pecado é, para ele, um poder demoníaco, uma grandeza mítica, como a lei e a Morte. O homem não o produz propriamente, nem o coloca; ele 'habita' o homem. Ele 'entra' no mundo, ele 'intervém', ele 'abunda', ele 'reina'” (Ricoeur, 1978, p. 238).