O itinerário da vontade na antropologia de Santo Agostinho

João Marcelo Crubellate

Universidade Estadual de Maringá. Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil. E-mail: jmcrubellate@uem.br

RESUMO. Meu objetivo central neste texto é demonstrar que para Santo Agostinho a vontade se liberta completamente (condição perdida pela enfermidade do pecado) por meio de uma relação paradoxal com a submissão: quando a vontade está totalmente submissa à verdade, ela é então plenamente livre. O processo pelo qual a vontade alcança este ponto dá-se mediante o auxílio da graça divina, de modo que, para ele, o livre arbítrio e a graça não se opõem e sim são aliados na restauração da vontade para o bem. Essa discussão é feita lançando-se mão da polêmica que o Bispo de Hipona travou contra Pelágio, reportada nos dois livros sobre A Graça (conforme a edição brasileira da Editora Paulus). O resultado da polêmica é que Santo Agostinho termina por inverter as conclusões atribuídas a Pelágio, afirmando a insuficiência da vontade humana e pondo em destaque a graça divina como socorro necessário para sua restauração.

Palavras-chave: vontade, liberdade, graça, Santo Agostinho.

ABSTRACT. The itinerary of will in Saint Augustine's anthropology. My main purpose in this paper is to demonstrate that for Saint Augustine the human will become truly free by a paradoxical process, that is, by being submitted to the True [Veritas]. That process occurs only by means of the help of divine grace. To the Bishop of Hippo, *liberum arbitrium* and grace are not contradictory forces but work together in the process of conducting the will back to God. To discuss that, I took into account mainly the polemic texts wrote by the Saint against Pelagius (the texts about Grace). The result of that controversial is that Augustine completely reversed the Pelagian ideas, defending the insufficiency of human will to help us to return to God, and the necessary work of divine grace for our restoration to freedom [*libertas vera*].

Keywords: human will, freedom, grace, Saint Augustine.

Introdução

‘Vontade’ é uma das categorias centrais no pensamento de Santo Agostinho. Ela é importante, principalmente, nos escritos em que o Bispo de Hipona polemiza contra os pelagianos em torno das relações entre liberdade e graça. Para estes (pelo menos segundo o próprio Santo Agostinho, porquanto o que sabemos das ideias de Pelágio nos vem, predominantemente, das citações e comentários feitos pelo próprio Santo, em seus textos¹), a liberdade humana individual não foi significativamente afetada pelo pecado original e mesmo o pecado contemporâneo seria insuficiente para eliminar sua eficácia. Tão logo o pecador se arrepende, ele vê restituída plenamente sua capacidade de escolher e agir, pela própria vontade, para o bem.

Contra isso, Santo Agostinho afirma a enfermidade – ainda que não a corrupção total – da

vontade, decorrente do pecado e, conseqüentemente, a ineficácia da liberdade para a escolha do bem sem o socorro da graça divina. Nos caminhos da liberdade, portanto, a vontade humana percorrerá um itinerário (VAZ, 2009) – da queda à restauração – cuja conclusão é certamente paradoxal, do ponto de vista de um entendimento moderno de liberdade como mera ausência de restrições.

Assim, meu objetivo central neste texto é demonstrar que para o Bispo de Hipona a vontade se liberta completamente (condição perdida pela enfermidade do pecado) por meio de uma relação paradoxal com a submissão: quando a vontade está totalmente submissa à verdade, ela é então plenamente livre. O processo pelo qual a vontade alcança este ponto dá-se mediante o auxílio da graça divina, de modo que, para Santo Agostinho, o livre arbítrio e a graça não se opõem e sim são aliados na restauração da vontade para o bem. Sem a graça, o ser humano é livre apenas em um sentido precário, isto é, de possibilidade, o que quer dizer que pode escolher o bem, mas não deseja escolhê-lo.

¹Neste sentido, convém fazer referência ao destaque dado por Hilberath (2009) aos exageros que o debate entre Agostinho e Pelágio teria provocado nas concepções de ambos e, especialmente, na defesa que seus respectivos discípulos fizeram em torno de certos pontos que, em decorrência, deixaram provavelmente de corresponder às concepções originais.

Nesses termos, defenderei que Santo Agostinho inverte completamente o argumento atribuído a Pelágio, segundo o qual a graça somente opera no poder – não tendo sido a vontade humana corrompida pelo pecado. Para Santo Agostinho, no poder ainda não se percebe a plenitude da graça, porquanto para ele tanto a possibilidade de bem agir quanto a vontade e a própria ação boa não se realizam sem o auxílio da graça ao arbítrio humano (que sempre é, por sua vez, livre). Por outro lado, enquanto livre, o ser humano mantém a possibilidade de escolher e agir mal e pode resistir à graça divina. Com isso, toda vontade má, toda ação má, provém exclusivamente do ser humano que, livremente rejeitando a graça (o auxílio sem o qual não pode desejar bem e agir bem), vem a ser plenamente culpado perante Deus.

A centralidade da vontade na antropologia agostiniana

Três são as categorias antropológicas implicadas na polêmica em torno da liberdade e da graça, que Santo Agostinho travou contra os pelagianos: o poder (ou possibilidade), a vontade e a ação. De fato, segundo Santo Agostinho, são esses os três fatores implicados no cumprimento dos mandamentos divinos (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 215). Na explicação fornecida pelo santo, naquele mesmo texto, essas categorias implicam que o ser humano pode ser justo, pela vontade quer ser justo, e pela ação é justo.

Já na antropologia pelagiana a possibilidade da justiça é outorgada por Deus e nisto reside todo o sentido da graça divina. A possibilidade nos vem de Deus. Quanto à vontade e à ação, dependem do próprio ser humano. Para ele, desta forma, a natureza humana é suficiente em si – uma vez por todas tendo-nos sido outorgada a possibilidade de justiça – para desejar e também para agir bem, não havendo justificativas para a permanência em estado de pecado. E mais do que a mensagem, as consequências de que dela advém são – conforme reconhece Brown (2006), apavorantes, como se observa no trecho de carta que Pelágio teria escrito a uma nobre cristã romana: “já que a perfeição é possível para o ser humano, ela é obrigatória” (BROWN, 2006, p. 427). Pelágio combatia, conforme reconhece Santo Agostinho (2007, p. 111), aqueles que se apoiavam no argumento da fraqueza da vontade humana para se desculparem quanto a seus erros. Para Pelágio, antes de ser fraca a vontade humana é naturalmente forte para, por si, cumprir a lei e mesmo re-erguer-se, se pecar. Já Santo Agostinho vê nesse argumento exagero com

consequências nefastas para o cristianismo. Segundo ele, Pelágio “[...] excedeu-se no ardor do combate [...]”, indo muito além do que as Escrituras lhe permitiriam ir (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 111).

De igual modo, também para Santo Agostinho a vontade é um ponto central da natureza humana. Segundo Tillich (1968), ela é a grande categoria que marca a antropologia agostiniana, em oposição a outras tradições para as quais o intelecto ocuparia o lugar central no ser humano. Já para Vaz (2009), essa vontade, conforme o entendimento de Santo Agostinho, percorre um itinerário cujo trajeto é, não outro, senão a própria liberdade humana. A vontade é, portanto, a principal faculdade afetada pelo pecado (porquanto o livre-arbítrio é mantido) e restaurada pelo socorro da graça divina – é a vontade que é curada pela graça, conforme Santo Agostinho (2007, p. 79).

As três categorias antropológicas são discutidas no texto denominado *O Espírito e a Letra*, nos seguintes termos:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. [...] Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 80).

Além de serem distintas, tais faculdades se juntam para configurar um sentido peculiar e aparentemente definitivo ou pleno, quanto à liberdade, conforme evidenciado na última parte da transcrição acima que, igualmente, tem na vontade (a marca da voluntariedade) seu aspecto central.

Por que não agimos bem, então? A resposta do Bispo de Hipona, diferentemente da resposta de Pelágio, recai sobre a corrupção da vontade pelo pecado, pelo qual ela se torna serva do pecado e livre da justiça, incapaz, portanto do bem (SANTO AGOSTINHO, 2002). Decorre daí que a possibilidade de justiça se torna inútil porquanto “[...] é útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos? [...]” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 56).

Note-se que o santo afirma também que a vontade sempre é livre; nisto reside um paradoxo constitutivo do pensamento agostiniano: de algum modo a vontade sempre é livre e pelo pecado também se fez serva – o pecado nos torna, segundo ele, servos do próprio pecado e conseqüentemente

livres da justiça, condição inversa à que o Homem experimentava antes do pecado original. Retornar àquela condição prévia ao pecado original, entretanto, não mais é possível ao Homem sem o socorro divino (este é o ponto central do argumento agostiniano contra Pelágio), como bem se percebe neste trecho central do texto sobre *A correção e a graça*:

[...] devemos confessar que temos liberdade para fazer o mal e o bem; mas para fazer o mal, é mister libertar-se da justiça e servir ao pecado, ao passo que na prática do bem, ninguém é livre, se não é libertado por aquele que disse: se pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente, livres (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 85).

Tem-se então, aqui, uma verdadeira tragédia, porquanto em estado de pecado – em que sua vontade veio livremente a se tornar enferma – o Homem não pode mais seguir seu próprio desejo e praticar o bem – ou um, ou outro! A mera condição de possibilidade entre bem e mal, portanto, é menos importante para Agostinho, visto que é insuficiente para a superação de sua condição trágica. Somente pela restauração da vontade ele deixará de desejar o mal e poderá livremente se sujeitar à verdade, fonte de todo o bem. A fórmula paradoxal, repleta de sentido, é: “*Eris líber, si fueris servus: líber peccati, servus justitiae*” (GILSON, 2006, p. 312). Portanto, a reconciliação, para Santo Agostinho, provém da iniciativa divina, e tão somente dela e por ela, em nada dependendo de méritos humanos.

Uma dialética da restauração: livre-arbítrio, graça, liberdade verdadeira

Fomos criados verdadeiramente livres (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 20), podendo e querendo agir bem. A vontade era livre e boa e, portanto, sua inclinação natural era para o bem. Como se tratava de inclinação em liberdade (e não necessidade de bem querer e bem agir) esta vontade livre original pode ainda consentir e também dissentir da ordem divina. Assim, vemos que “[...] quando falamos da livre vontade para agir retamente, referimo-nos àquela em que o homem foi criado” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 193). A este original estado de liberdade é que o ser humano deverá retornar, mas não por seus próprios méritos².

Mas escolhendo livremente desobedecer à ordem divina (agindo contrariamente à sua própria

inclinação natural), o Homem atraiu sobre si consequências sérias: “A consequência do muito justo castigo do pecado é que perca aquilo que não quis utilizar retamente, quando poderia tê-lo feito sem nenhuma dificuldade, se quisesse” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 193). Ignorância do bem e dificuldade para bem agir são, portanto, as heranças decorrentes do pecado e, por elas, a vontade se torna enferma, corrompida, inclinando-se agora para o mal (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 233). Neste novo estado não se perde a liberdade de escolha do bem, que, entretanto, se torna inoperante no que se refere à verdade, porquanto a inclinação da vontade está corrompida.

Na discussão do pecado original (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 229), essa inoperância do livre-arbítrio é deixada explícita pelo Bispo de Hipona, nos seguintes termos: a verdade se manifesta nas palavras registradas no Evangelho de São João (2000, 6, 45): “Quem escuta o ensinamento do Pai e dele aprende, vem a mim”. Em relação à verdade, diz Santo Agostinho (2007, p. 229): “Quem não percebe que o vir ou não vir depende do livre-arbítrio? A liberdade agirá por sua conta, se não vem; porém, se vem, não pode vir sem ajuda”. Neste segundo estado, portanto, o que se perde não é a possibilidade de liberdade, mas seu valor efetivo. Com o pecado o ser humano continua livre, em possibilidade, para consentir ou dissentir ao chamado da verdade (para Agostinho, o pecado não anulou o dom de Deus), mas sua vontade inclina-se agora irremediavelmente à dissensão – na teologia agostiniana o Homem é, certamente, inescusável de seu pecado, tanto quanto incapaz de reerguer-se, por si só, da condição a que chegou livremente. Eis uma condição trágica – como antecipei há pouco – porquanto neste segundo estado o Homem se encontra cindido de si mesmo³, possibilidade e vontade divergentes, não lhe sendo mais possível seguir a sua própria vontade e perseverar na verdade. Não se perde a liberdade – entendida enquanto livre-arbítrio – mas podendo ainda escolher entre um bem maior e um menor, ou entre bem e mal, ou ainda entre um mal menor e um maior (CAPORALINI, 2007), sua inclinação corrompida o levará para longe da verdadeira liberdade. A condição trágica é bem refletida neste estado, conforme verificamos nas palavras do santo:

[...] conclui-se que este justo castigo venha da condenação do ser humano. E não se há de admirar que ou não goze do livre-arbítrio da vontade devido à ignorância [quando tem a possibilidade, mas não a

²Veremos, na sequência, que mediante a graça divina o estado final do Homem submisso à verdade ultrapassa, de fato, esta condição original de liberdade. Mediante a graça divina, o dom que se recebe é ainda maior que o dom da liberdade de arbítrio, argumento por meio do qual o santo de Hipona põe em relevo não apenas o favor divino, como principalmente o amor que excede todo entendimento e que paga com maior benefício o desprezo humano.

³Cisão que dá origem à degradação e à angústia (marcas da existência humana). Esta ideia de um ‘eu’ cindido é categoria de primeira importância na filosofia e psicologia modernas.

quer porque não a conhece], ou perceba o que deva fazer e queira fazê-lo, mas não tem forças para executá-lo devido à oposição do costume carnal [quando quer ir à verdade, mas não pode por lhe faltarem forças suficientes para romper a inclinação de sua vontade enferma] (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 192-193).

A saída deste estado para outro, em que o ser humano se reconcilia com a verdade (e consigo mesmo, por consequência), ocorre apenas mediante a intervenção divina, com o socorro da graça. Para mim esse processo do segundo para o terceiro estado pode ser definido, pelo menos aproximadamente, como tendo um caráter dialético; por outro lado o estado a que se chega por meio da graça é paradoxal.

O caráter dialético do processo de restauração, conforme defendido por Santo Agostinho, decorre da tríade de categorias nele implicada tanto quanto em sua aparente trajetória progressiva: o Homem não retornará imediatamente ao estado original, e talvez nunca retorne completamente nesta vida, devendo permanecer, enquanto vive, sob os cuidados da graça divina.

Tendo a vontade se tornado enferma pelo pecado, o livre-arbítrio se torna inoperante – ineficaz, no termo usado por Gilson (2006). A restauração da vontade ocorre pela interferência da graça divina, que ‘gratuitamente’⁴ socorre o Homem. Mediante esta graça e pelo seu livre-arbítrio novamente operante para a verdade, o Homem poderá e desejará novamente submeter-se à verdade, tornando-se novamente verdadeiramente livre. Assim é que “[...] a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 79). A graça não anula a liberdade e não se coloca contra a natureza, mas ao contrário, irá colaborar com a possibilidade de justiça, inscrita definitivamente no livre-arbítrio, para conduzir-nos novamente ao estado original de liberdade. Deste modo, para o Bispo de Hipona a graça é socorro pleno ao ser humano, em todas as suas faculdades, porquanto o auxilia não apenas quanto à possibilidade, mas também quanto à vontade e à ação (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 239). Com isso o último estado é de mais profunda dependência e dívida para com Deus, uma vez que agora, podendo bem agir em relação à verdade, o ser humano não se chegará a ela pela simples natureza senão pelo auxílio da graça. Antes, caso quisesse, o Homem teria permanecido na verdade; agora, não permanecerá nela sem que a graça produza nele sua

cura: “Não porque não queiramos ou não operaremos, mas também porque, sem sua ajuda, não podemos desejar nem praticar o bem” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 240). Boehner e Gilson (2009, p. 192) expressam deste modo essa relação:

É a graça de Deus, e só ela, que nos torna verdadeiramente livres. Mas nem por isso a liberdade deixa de supor o livre arbítrio, pois ela não é senão o livre arbítrio libertado. É de Deus que vem a força para fazer o bem, mas é ao livre arbítrio que incumbe fazê-lo.

Então, conclui-se que exatamente no que Pelágio louvava o Homem, Agostinho o humilha; e onde Pelágio punha Deus como mero expectador, Agostinho o estabelece como agente principal e pleno senhor.

Esta interação entre graça e livre-arbítrio, cujo produto é a restauração da liberdade verdadeira (este livre-arbítrio, agora, se tornando eficaz não contra, mas por causa da atuação da graça) não é um momento único, de acordo com Santo Agostinho. Assim, como a graça não é irresistível ao ser humano⁵, ela também não lhe será dada de uma vez por todas nesta existência, senão em um processo de aprendizagem, um caminho de aperfeiçoamento e de regresso à verdade: sua ação trata de curar naturezas e não de criá-las, como dirá o Santo no primeiro livro da Graça (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 122). Esse terceiro estado da vontade não se mostra, nesta vida, definitivo, senão como um caminho de fé, no qual são perfeitos “[...] os que progredem como devem” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 123), mesmo que não tenham atingido a perfeição.

Finalmente, este terceiro e último estado a que se chega pelo auxílio da graça ao livre-arbítrio – definido como liberdade verdadeira (CAPORALINI, 2007; VAZ, 2009) – constitui-se como um estado paradoxal em que a liberdade se estabelece a partir da submissão à verdade, e não contra ela. A própria definição de liberdade verdadeira é dada por Santo Agostinho neste sentido: liberdade verdadeira [*libertas vera*] é servir a Cristo⁶.

⁵Deus porém, quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade, mas não ao ponto de lhes tirar a liberdade, da qual, usando bem ou mal, serão julgados com justiça” (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 87). Para Agostinho, portanto, a graça permanece ‘resistível’, por vontade de Deus e para proteção de nossa liberdade e de sua justiça. Esse aspecto, entretanto, é um daqueles em que Hilberath (2009) vê Agostinho desenvolvendo, nos textos posteriores, uma posição exagerada, ao enfatizar a graça como predestinação, com consequências polêmicas para a teologia desde então e até hoje, como o mesmo autor faz ressaltar na análise da teologia católica e na sua relação com a teologia reformada (HILBERATH, 2009, p. 32-39).

⁶Decorre disso que se possa argumentar, então, que não se trate mais de liberdade. Convém, entretanto, mencionar a resposta oferecida por Caporalini (2007, p. 58) a essa objeção: “Alguém poderia dizer: em tal caso não é mais liberdade. Sim, não é mais liberdade de livre-arbítrio, mas a liberdade superior, a liberdade de escolha (do bem somente). Poder escolher o mal não é uma perfeição: é plenamente livre aquele que não pode não escolher o bem, porque escolher o mal não é liberdade, é escravidão da vontade”.

⁴A despeito de qualquer mérito ou demérito humano. A vontade (boa) não antecede a graça, mas é por ela produzida. A graça, por sua vez, não é força que se impõe de modo irresistível, senão precedida por um chamado ao qual se pode resistir (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 53-54). A respeito deste ponto, entretanto, o leitor deve ler a próxima nota, na qual retorno ao assunto.

De onde decorre essa condição de liberdade pela submissão ou serviço? Ora, uma vez perdida a sua primeira condição (de poder não pecar) o Homem permanecerá em estado de pecado enquanto não for restaurado, pela graça, a outro estado. Deste modo não pode mais, por si mesmo, não pecar – isto é, cumprir os preceitos da obediência a Deus – e, assim e doravante, sua liberdade será condicionada ao próprio Deus (mediante a graça) e não mais à natureza humana. A natureza não é mais o meio, mas Deus opera, agora, diretamente, mediante sua graça. Deste momento em diante, não tendo mais em si o domínio de sua própria vontade para a ação boa, ele será sempre livre e servo em relação ao pecado e à justiça: livre da justiça e da verdade se permanecer, por vontade própria, servo do pecado, e livre do pecado, se permanecer, mediante o socorro da graça, servo da justiça e da verdade.

Eis então a condição da vontade no terceiro estado, em que ela vem a ser “[...] livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 56). Tem-se então a liberdade pela submissão, o que exigirá perseverança, porquanto a permanência na submissão à verdade não decorre mais da natureza humana, sendo esta, agora, um dom proveniente da graça divina. Deste modo é, pois, que no primeiro estado original do Homem, Deus revelou a liberdade (e com ela o amor à criatura humana), mas neste último estado revelou o benefício de sua graça, além do rigor de sua justiça, amando mais profundamente sua criatura (SANTO AGOSTINHO, 2007, p. 113). Desta forma chegamos à afirmação paulina dirigida aos Romanos (CARTA AOS ROMANOS, 2002, 5, 20): “[...] onde abundou o pecado, superabundou a graça [...]”, revelando-se o caminho para um estado melhor ainda, no qual, pela graça, o ser humano não poderá pecar: “Haverá algo mais livre que a liberdade em não poder ser escravo do pecado [...]?”, pergunta-se o Bispo de Hipona (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 119).

Considerações finais

De acordo com o que tentei delinear até aqui, o itinerário da vontade, no pensamento de Santo Agostinho (especialmente nos textos sobre a graça, na polêmica contra os pelagianos) se dá assim: num primeiro estado original o Homem é livre para querer e fazer o bem e o mal, podendo não pecar se permanecer no bem. Contudo, por sua própria vontade, ele escolhe o pecado e disso decorre a enfermidade de sua vontade. Doravante, mesmo podendo escolher o bem ou mal, escolherá o mal

sempre, fazendo-se servo do pecado. Este é um segundo estado em que seu livre-arbítrio se tornou ineficaz ou inoperante para a justiça. A isto se interpõe, por absoluta ação divina gratuita, o socorro da graça que, alcançando o pecador (quando este lhe responde favoravelmente ao chamado, isto é, o meio pelo qual Deus lhe oferece o socorro sem romper sua liberdade), restaura-lhe – não definitivamente, pelo menos nesta vida – a saúde da vontade. Assim, neste terceiro ‘estado’ (aqui mais apropriadamente um ‘caminho’, uma trajetória), graça e livre-arbítrio produzirão a verdadeira liberdade da vontade, num percurso existencial que será recompensado – caso nele se persevere – com uma última, mais excelente, e definitiva, condição, qual seja, a de não mais poder pecar. Nas palavras do próprio Agostinho:

É mister considerar com diligência e cautela a diferença entre essas duas coisas: poder não pecar e não poder pecar, poder não morrer e não poder morrer, poder não deixar o bem e não poder deixar o bem. [...] Portanto, a primeira liberdade da vontade era poder não pecar; a última será muito mais excelente, ou seja, não poder pecar [...] (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 119)⁷.

Deste modo, Santo Agostinho inverte o argumento de Pelágio e as suas consequências. Se para este, como discuti no início, a graça manifestava-se ao facultar-se ao Homem a possibilidade de agir para o bem, decorrendo a vontade e o fato de agir bem do próprio Homem, para Santo Agostinho a graça é o princípio da possibilidade, da vontade e mesmo do próprio agir para o bem. Se para Pelágio a graça auxilia aqueles que, por sua virtude, desejam e agem bem (um humanismo precoce?), para Agostinho a graça não é recompensa, mas dívida (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 35), porquanto é dom gratuito (caso contrário não seria, obviamente, graça).

Para Pelágio, o foco é a virtude, e esta é explicada pela vontade humana que permanece eficaz e pode, por si, ser restaurada em face do pecado. Para Santo Agostinho, o foco é o pecado, sendo este totalmente imputável ao Homem que rejeita o auxílio divino, único meio pelo qual a possibilidade de reconciliação vem a se efetivar. Quanto a isso, o ser humano é totalmente devedor à graça divina, restando a ele uma última (e passiva) atitude: a de não rejeitar o convite da graça. Com isto também, Agostinho responde não apenas a Pelágio, mas igualmente àqueles que justificavam o pecado atribuindo-o à fraqueza da vontade humana, contra quem também Pelágio polemizava.

⁷O trecho continua assim: “A primeira liberdade era poder não morrer; a última será muito mais vantajosa, a saber, não poder morrer. A primeira possibilidade de perseverança era poder não deixar o bem; a última será a felicidade da perseverança, isto é, não poder deixar de praticar o bem”.

Finalmente, o ensino pelagiano implicitamente parecia pôr sob suspeita a validade substitutiva do sacrifício divino em Cristo, transformando-o em mero exemplo (ao negar a necessidade de socorro da graça à vontade).

Agostinho não apenas assenta definitivamente o valor da doutrina como, de uma só tacada, reafirma seu significado enquanto ápice da revelação do amor divino pela criatura humana, porquanto converte paradoxalmente a ofensa – o pecado – em ocasião para a revelação mais profunda de seu amor, de modo que no terceiro e último estado o Homem é levado, segundo Santo Agostinho, a uma condição de maior excelência, se perseverar, mediante a graça, na submissão.

Deste modo então, ele pode concluir: “Esta é a graça concedida ao primeiro Adão, mas a outorgada no segundo Adão é superior” (SANTO AGOSTINHO, 2002, p. 117).

Este terceiro estágio, finalmente, deve ser entendido como uma trajetória existencial que culminará com a outorga do dom da perseverança, pelo qual não mais se poderá pecar ou morrer. Aquilo que será e que já começou a ser, mas que contudo, ainda não se completou e, portanto, pode ser perdido. Deste modo é que, talvez, Santo Agostinho possa também ser visto como dando à existência um sentido de ‘lançar-se para a frente’, de modo que o próprio significado da existência, para ele, está no seu *telos*, isto é, no seu resultado final.

Referências

- BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BROWN, P. **Santo Agostinho** – uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- CAPORALINI, J. B. **Reflexões sobre o essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Clichetec, 2007.
- CARTA AOS ROMANOS. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. Cap. 5, v. 20.
- EVANGELHO DE SÃO JOÃO. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. Cap. 6, v. 45.
- GILSON, E. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.
- HILBERATH, B. Doutrina da graça. In: SCHNEIDER, T. (Ed.). **Manual de dogmática**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 13-49.
- SANTO AGOSTINHO. **A Graça I**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- SANTO AGOSTINHO. **A Graça II**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- TILLICH, P. **A history of Christian thought**. New York: Touchstone Book, 1968.
- VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

Received on August 25, 2010.

Accepted on July 4, 2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.