DOI 10.20396/ideias.v8i2.8650125

O livre-arbítrio em Agostinho: gênese do conceito no livro VII das Confissões[1]

Maria Janaina Brenga Marques[2]

Resumo: Para considerar o livre-arbítrio, Agostinho deve mobilizar concepções já estabelecidas sobre a natureza divina, sobre a natureza do mal e também sobre a natureza da alma humana. À medida que tais concepções se modificam no pensamento do autor, o livre-arbítrio assume contornos diversos até obter sua forma mais acabada, na qual se revela como raiz do mal moral e também como essencialmente viciado. Este artigo tem o objetivo de analisar as tramas conceituais supostas na concepção de livre-arbítrio, evidenciando a lógica interna no movimento envolvendo a conversão de Agostinho ao cristianismo.

Palavras-chave: Livre-arbítrio. Deus. Mal. Alma humana. Cristo. Agostinho.

The free choice of the will in Augustine: The genesis of the concept in the book VII of the Confessions

Abstract: In order to consider the free choice of the will, Augustine has to mobilize concepts already established about the divine nature, the nature of evil and also the nature of the human soul. As such concepts change, the free choice of the will takes on different features until it reaches its most defined form, in which it is revealed as the origin of moral evil and also as essentially vicious. The aim of this work is to analyze the conceptual webs entailed in the concept of free will, evincing a certain internal logic in the movement involving Augustine's conversion to Christianity.

Keywords: Free will. God. Evil. Human soul. Christ. Augustine.

---

[1] Recebido em 08/08/2016 e aprovado em 01/03/2017.

[2] Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: marqfilosof@gmail.com.

El libre albedrío en Agustín: origen del concepto en el libro VII de las Confesiones

Resumen: Para considerar el libre albedrío, Agustín debe movilizar concepciones ya establecidas sobre la naturaleza divina, sobre la naturaleza del mal y también sobre la naturaleza del alma humana. A medida que estas concepciones se modifican en el pensamiento del autor, el libre albedrío adquiere contornos distintos hasta alcanzar su forma más acabada, en la cual se revela como la raíz del mal moral, así como también esencialmente viciado. Este artículo tiene el objetivo de analizar las tramas conceptuales que supone la concepción de libre albedrío, haciendo evidente la lógica interna del movimiento asociado a la conversión de Agustín al cristianismo.

Palabras-clave: Libre albedrío. Dios. Mal. Alma humana. Cristo. Agustín.

Introdução

No livro VII das Confissões, Agostinho nos oferece o retrato de um emaranhado no pensamento que se desfaz lentamente sem muita ordem; mas se visto com cautela, tal movimento segue uma ordem configurada na transformação de certas ideias, quais sejam, a de substância e a de causa. Conforme ambas assumem determinados caracteres, diversamente se mostra a relação divina com o mundo (incluso o mal físico) e também com o humano (incluso o mal moral). É necessário, então, separar os fundamentos vigentes no pensamento, região onde a transformação ocorre, e as ideias entendidas em consonância com tais fundamentos, sendo basicamente as mesmas. Além da implicação estabelecida entre os fundamentos e as ideias de substância e de causa, cabe sobretudo evidenciar o elemento unificador contido em toda evolução do pensamento de Agostinho, dado no conceito de livre-arbítrio. De acordo com nossa leitura, o conceito de livre-arbítrio se torna decisivo como único fio condutor capaz de conectar os estágios assumidos no pensamento de Agostinho – o materialismo, o neoplatonismo e o cristianismo – embora não tenha sido muito considerado na tradição dos comentários.

O Materialismo

No início do livro VII, Agostinho já não aceita a doutrina do maniqueísmo, mas ainda retém traços do materialismo devido a certas ideias que continuam válidas no pensamento. Então habituado à atmosfera do mesmo paradigma, ele não consegue se despojar inteiramente em um único movimento, guardando resquícios conceituais no caminho ao cristianismo. O meio-termo em que fica serve de ocasião ao impasse: em busca de sustentar o recente conteúdo da fé no velho fundamento do materialismo, Agostinho conduz o pensamento somente por vias tortuosas.

Quais são tais ideias ainda válidas no pensamento? Uma é a ideia de substância, outra é a ideia de causa. Importa medir agora o domínio de ambas no detalhe. Ainda que já bem longe do maniqueísmo, Agostinho continua a ver na ideia de substância unicamente o caráter corpóreo. Assim, ele tem uma visão ontológica concretizada somente como volume localizado no espaço, capaz de assumir proporções maiores ou menores. Apesar da contínua busca em elevar o pensamento, Agostinho recai toda vez no antigo hábito do materialismo por não achar alternativa. Quando retira a imagem corpórea, não possui outro fundamento que sirva de apoio. Ocorre exatamente assim no caso da natureza divina: Agostinho reconhece Deus como ser de absoluta perfeição – incorruptível, inviolável, imutável – no entanto fechado em substância corpórea.

Além disso, a ideia de substância conduz a uma determinação não só positiva, mas também negativa. Assim como Agostinho atribui à substância unicamente caráter corpóreo, atribui à ausência de substância unicamente caráter de um nada absoluto: "[...] tudo aquilo que eu representava fora do espaço me parecia ser o nada: mas o nada absoluto (*prorsus nihil*) e não o simples vazio (*spatiosum nihil*)."[3] (AGOSTINHO, 2002: 146).

[3] Todas as traduções do texto das Confissões são de nossa autoria.

O pensamento de Agostinho encontra um limite na ideia tanto positiva quanto negativa de substância. Uma corresponde tão somente ao corpóreo, enquanto outra corresponde tão somente ao nada absoluto. O limite constituído no pensamento deve assim fechar toda modalidade do ser, enquadrando não só Deus e o mundo como também o próprio mal. De fato, em relação ao último, Agostinho formula o mesmo raciocínio: ou o mal existe – necessariamente identificado com a substância corpórea – ou o mal não existe – necessariamente identificado com o nada absoluto. Uma vez, porém, sendo objeto de análise, nenhuma hipótese parece jogar coerência no todo. Quanto à primeira, torna-se uma dificuldade elucidar como o mal existe sem levar a uma restrição da natureza divina. Embora Agostinho procure conciliar a existência do mal com a suma bondade e a onipotência divina, jamais obtém desfecho satisfatório.

Assim, o mal deve equivaler ou à substância corpórea ou ao nada absoluto, mas se a primeira hipótese não resiste à análise, também não a segunda. Quando Agostinho aborda negativamente o mal, tão logo se choca com uma aporia. "[O mal] absolutamente não existe? Então por que tememos e evitamos o que não existe? [...] Portanto, ou existe o mal que tememos, ou existe o mal no fato de temermos" (AGOSTINHO, 2002, p. 151). A hipótese do mal como nada absoluto nem é desenvolvida por rapidamente se constituir em aporia: não admitindo existência, o mal sequer configura objeto de temor. Porém, semelhante lógica é desmentida na realidade, uma vez que o mal ganha status de objeto não somente temido, mas também evitado. Fica assim claro que o mal existe ou de modo ontológico como objeto de temor ou de modo psicológico como o próprio temor. Agostinho deve então retomar o mal como substância corpórea, todavia já ciente do problema envolvido: situá-lo em relação a Deus.

Além disso, outra dificuldade está dada devido à limitada ideia de causa. A causa, tomada em sentido estritamente natural, tem igual estatuto para a criação e para o mal. Agostinho segue

então um só procedimento na tentativa de estabelecer a causa primeira, remontando à origem antecedente com relação tanto ao ser quanto ao tempo. Mas se desse modo ele consegue facilmente chegar à origem da criação, em circunstância alguma consegue chegar à origem do mal. No caso da criação, cada criatura é marcada de insuficiência ontológica enquanto constituída no ser através de outra criatura. Assim, a relação de causa no tempo é entendida como cadeia em que um ser se refere ao outro, supondo logicamente no início uma Causa primeira fora do tempo.

Já a origem do mal não aparece com evidência por meio do mesmo procedimento. Ao admiti-la, Agostinho também admite a condição sine qua non de toda existência, isto é, ter origem positiva em situação de exterioridade. Logo, ele busca remontar à causa primeira do mal por consideração da seguinte alternativa: ou o mal remonta à matéria informe criada – posta em absoluto começo no tempo – ou o mal remonta à matéria informe não criada – posta desde sempre na eternidade. Contudo, é impossível aceitar uma ou outra sem prejuízo da natureza divina. Em uma é necessário assumir ou que a matéria vem do Criador Único, colocando Deus na origem do mal, ou que a matéria vem do princípio oposto, retornando ao erro difundido no maniqueísmo. Em outra é necessário assumir ou que a bondade de Deus não tem plenitude, utilizando matéria má na criação do mundo, ou que a onipotência de Deus não tem totalidade, sendo incapaz de suprimir a matéria má da criação do mundo. Portanto, em vão Agostinho busca discernir a origem do mal sem assim tocar minimamente na perfeita natureza divina.

Inclusive em relação ao mal moral, Agostinho espera encontrar uma causa relativa e não absoluta. Mas ao invés de então solucionar, apenas consegue fortalecer o dilema estabelecido no pensamento: se positivamente ele não admite a teoria dualista do maniqueísmo, já relacionando a causa do mal moral com a unidade do livre-arbítrio, negativamente admite os pressupostos do materialismo, ainda relacionando a causa do mal moral com uma origem exterior ao próprio livre-arbítrio.

> E me aplicava para distinguir o que ouvia, a saber, que o livre-arbítrio da vontade é causa do mal que fazemos e o teu reto juízo é causa do mal que sofremos. [...] Mas, retrocedendo, dizia: Quem me fez? Por acaso não o meu Deus o qual não somente é bom, mas é o próprio bem? De onde, portanto, me vem o querer mau e não o querer bom? (AGOSTINHO, 2002, p. 149).

Apesar de então suprimir a dicotomia aceita no maniqueísmo, Agostinho verifica no livre-arbítrio uma causa associada com o domínio da natureza e não com o domínio da moral. A saber, toma o mecanismo de causa observado em um domínio ao considerar o outro, supondo haver no ato da vontade uma origem antecedente com relação tanto ao ser quanto ao tempo. Assim, na escolha do bem como na escolha do mal estaria essencialmente em jogo sofrer uma determinação externa e quase não operar uma determinação interna. Então se torna legítimo questionar de onde (*unde*) vem o movimento direcionador da vontade, como se estivesse localizado fora da própria vontade. Mas aceitando uma causa positiva no mal moral, Agostinho sustenta o problema de conciliá-la com a suma bondade divina.

Enquanto, por um lado, Agostinho vai da doutrina maniqueísta à doutrina cristã, por outro lado mantém o materialismo como único fundamento, inclusive visando uma elaboração racional da fé. Mas ao proceder assim, faz notar como o materialismo corrompe o sentido do cristianismo. Quando tenta enquadrar no velho fundamento a recente doutrina, ele raramente obtém harmonia, devendo optar entre exercer o ditame da razão ou salvar a certeza da fé. Agostinho fica paralisado, uma vez que não tem meio nem de analisar o fundamento tacitamente válido no pensamento, nem de avançar na doutrina cristã. Logo, a saída do impasse requer uma verdadeira mudança no primeiro capaz de sustentar a intelecção da segunda.

O Neoplatonismo

A introdução no neoplatonismo consiste num fator importante ao transformar completamente o pensamento de Agostinho. Ambas as ideias – de substância e de causa – assumem sentidos diversos, culminando na radical hierarquia do ser. Para entender como isso acontece, importa acompanhar a evolução interna de cada uma.

A ideia de substância vem revestir o caráter não somente corpóreo, mas também incorpóreo. O ajuste parece mínimo, no entanto motiva uma cisão: agora o ser recebe uma forma tanto de volume localizado no espaço como de espírito sem nenhum vínculo no espaço. Assim ocorre a separação entre o mundo, considerado no aspecto da quantidade, e o divino, considerado no aspecto da qualidade. Agostinho entende cada atributo divino sem nenhuma ocorrência no espaço.

O remanejamento do ser faz Agostinho novamente elaborar a relação entre o divino e o mundo, como também entre o divino e o humano. Mas ambos os casos obedecem a um único princípio, a saber: já que o divino não tem nenhum vínculo no espaço, não entra em relação nem com o mundo nem com o humano mediante o espaço, com isso sendo necessário estabelecer um novo denominador comum.

Na relação entre o divino e o mundo, o denominador comum aparece no ato do ser: o divino, como ser absoluto, origina o mundo como ser relativo. Ou ainda, o divino é Criador único, manifesto no caráter insuficiente do criado: tendo existência somente através de outro e nunca de si mesmo, o criado percorre uma cadeia no tempo necessariamente iniciada no ser autossuficiente fora do tempo; leva assim ao Criador no mero fato da existência conformada em medida, número e peso.

> Entrei e vi com o olho de minha alma, acima do olho de minha alma e de minha inteligência, uma luz imutável [...] Não estava acima de minha inteligência como o óleo está sobre a água ou como o céu está sobre a terra,

> mas superior porque me fez e eu inferior porque fui feito por ela (AGOSTINHO, 2002, p. 161).

Na relação entre o divino e o humano continua válida a nota acima, mas, além disso, importa destacar agora o contorno específico da relação. Deus faz o mundo com medida, número e peso, mas faz em acréscimo o homem à imagem e semelhança divina: não em referência ao corpo, mas sim em referência à alma, exemplar da trindade soberana unindo memória, conhecimento e vontade. É exclusivamente como imagem e semelhança que o homem entra na relação com o divino. Assim, o primeiro se volta a ou se distancia do segundo não conforme a determinação no espaço, mas conforme tendência cognitiva e moral. Quanto à tendência cognitiva, o homem se volta na recordação ou se distancia no esquecimento do divino. Quanto à tendência moral, o homem se volta no assentimento a ou se distancia no menosprezo do divino como apelo interior. Daí Agostinho vê o quanto permanece longe em consideração ao divino, não na região do espaço, mas na "região da dessemelhança" (*regione dissimilitudinis*) (AGOSTINHO, 2002, p. 162): a distância que o separa de Deus tem caráter qualitativo. No momento exato em que Agostinho então conhece, sabe simultaneamente não conhecer o divino na extrema dissonância interposta entre o sujeito e o objeto. Mas, apesar do abismo, o homem acha em compensação um meio de rumar infinitamente ao divino: "cresces e tu me comerás" (AGOSTINHO, 2002, p. 162). Ou melhor, o homem deve se fortalecer como imagem e semelhança até, enfim, suportar a visão do divino.

Importa ainda considerar a abertura não só na determinação positiva, mas inclusive negativa de substância. Na determinação positiva, a substância vem revestir o caráter tanto corpóreo quanto incorpóreo; já na determinação negativa, a ausência de substância vem revestir o caráter tanto do nada absoluto (*prorsus nihil*) quanto da mera privação (*spatiosum nihil*). O nada absoluto guarda uma genuína autonomia em relação ao ser; inversamente, a mera privação converge na esfera do ser.

De modo evidente ocorre um efetivo alargamento na ideia de substância, verificado tanto na determinação positiva quanto na determinação negativa. Em um caso o ser equivale a uma substância corpórea, mas também a uma substância incorpórea; em outro caso o não-ser equivale ao nada absoluto, mas também à mera privação. O limite traçado no pensamento assume um contorno bem diverso daquele do materialismo: tanto o ser quanto a ausência do ser não têm uma dimensão única, mas ganham certas nuances oferecendo enfim o jeito correto de abordar não só a relação entre o divino e o mundo – em específico entre o divino e o humano – mas sobretudo a natureza do mal.

Abordar agora a natureza do mal não reflete dilema algum; colocando-se claramente no lado do não-ser, o mal com efeito indica não o nada absoluto mas sim a mera privação. Logo nem vai contra a suma bondade e onipotência do Criador Único, nem vai contra o fato de constituir, senão um objeto em sentido forte, ao menos certo horizonte temido e evitado por todos. É daí notório como, mediante uma simples abertura na ideia de substância, os termos em jogo são reconsiderados sem recair no problema de conciliar a natureza de Deus com a natureza do mal.

No domínio físico, considerar o mal enquanto mera privação nada mais significa que reconhecer o caráter transitório do ser. Parecendo algo comum, não se deve, no entanto, esquecer como o ser transitório ou ainda, no vocabulário cristão, o ser criado anun-cia uma contradição em termos, já que se enfraquece muito o sentido de um no acréscimo do outro. Pois claramente o sentido firme do ser está no caráter efetivo, ao inverso o sentido do criado está no caráter passageiro. Unir então um e outro significa fazer o efetivo entrar na ordem do passageiro. Ora, o que é em absoluto todo criado senão um ser com início num certo momento e fim noutro? E mesmo no intervalo está mergulhado em condição de incessante mudança, sofrendo inúmeras variações no breve curso da existência. Portanto o ser não crava um modo inalterado, submetido ao constante movimento em que

se torna outro em relação a si mesmo. Abandonando assim um estado ao assumir outro, obviamente o ser é acometido com uma certa privação ou ainda com um certo mal. De fato, semelhante transição não guarda nenhum aspecto positivo, indicando tão só uma natureza contingente ao ser fincado no limite espaço-temporal. Mas uma vez visto o mal como mera privação do ser, cabe também ver o bem como simples presença do ser. Quer dizer, no uso de uma nova terminologia tanto o sentido do mal quanto o sentido do bem não designam uma qualidade secundária, mas sim a negação ou a afirmação do ser. "[...] à medida pois que [as coisas] são, são boas; e o mal que eu procurava de onde (*unde*) vinha não é uma substância, porque se fosse uma substância seria algo bom" (AGOSTINHO, 2002, p. 163).

Ocorre uma inteira coincidência do ser com o bem, do não-ser com o mal. E vendo como nem um nem outro assumem sentido forte no mundo – nem o ser tem uma constância absoluta, mas somente relativa, nem o não-ser tem caráter do nada absoluto mas somente da mera privação – ambos sem nenhum absurdo se unem na constituição intrínseca do criado.

Conforme o arranjo dos termos acima, – em que o ser corresponde ao bem, o não-ser corresponde ao mal – cabe logicamente conferir uma origem tão só ao primeiro, mas em hipótese alguma ao segundo. Ou melhor, somente há uma origem do ser como absoluto, mas nunca como relativo – no sentido de sofrer uma privação ou caso se queira um mal. Com efeito, cada ser relativo tem origem no Ser Absoluto, mas o fato de ser relativo somente evidencia estar em certa hierarquia onde cada um ocupa o respectivo lugar.

Assim, a abertura na ideia positiva de substância assegura transcendência divina, e por sua vez a abertura na ideia negativa de substância faz do mal uma mera privação; enfim, nem há coexistência no espaço de Deus com o mal, nem há algum valor positivo no último capaz de evocar uma origem externa. Ao assumirem ambos um novo aspecto, não mais se contradizem

mutuamente, e então o problema de conciliar ambos nem tem como surgir. Fica claro que, ainda se o mal tem caráter único de mera privação, não consiste exatamente num objeto, mas sim num certo horizonte temido e evitado por todos. Não importa onde esteja na hierarquia, todo ser como regra absoluta guarda inscrito em si mesmo uma tendência contínua de se manter na existência, resistindo a custo máximo ao abandono do ser.

No domínio moral, considerar o mal enquanto mera privação também resulta em não mais investigar uma origem ou causa primeira com valor positivo. Mas diversamente do mal físico, o mal moral não termina em uma solução ontológica – quer dizer, não termina somente se encaixando na mera privação do ser –; todavia, daí inicia uma nova série de questões. Ora, no domínio físico cada ser vai necessariamente em direção ao bem, fugindo num só tempo do mal; já no domínio moral, cada homem vai voluntariamente em direção ao bem, fugindo num só tempo do mal. Portanto, aqui não está mais em jogo conciliar a suma bondade divina com uma certa natureza do mal, antes está em jogo elucidar como o homem vai contra si mesmo sem ver nisso a autoria do Criador. Pois conferindo livre-arbítrio ao homem, o Criador mais exatamente lhe confere a chance de escolha: assim o homem ou elege se realizar na busca do eterno ou elege se dispersar na atenção do passageiro. Quando então toma um ou outro caminho nada faz senão agir conforme a natureza recebida inteiramente de Deus. Em razão disso caberia concluir o seguinte: como autor do livre-arbítrio, Deus seria ao menos indiretamente autor das ações secundárias saídas do mesmo âmbito.

Logo, resta ainda entender como o homem tem chance de ir no sentido inverso do fincado por natureza sem com tanto transferir qualquer ônus ao Criador. A tarefa assim demarcada exige considerar não só o sentido vigente na ideia de substância – suficiente em matéria de mal físico – mas também o sentido vigente na ideia de causa – necessário em matéria de mal moral.

Quando no materialismo, Agostinho observava na relação de causa somente uma cadeia onde cada ser se refere ao outro, logicamente tendo início numa causa primeira. Ora, contudo já soubesse, via os sermões de Ambrósio, que "o livre-arbítrio da vontade é causa do mal" (AGOSTINHO, 2002, p. 149), não satisfeito ainda tentava encontrar uma determinação externa atuando na mesma causa, como se o livre-arbítrio estivesse numa cadeia de referência tendo forçosamente início no Criador.

Já em contato com o neoplatonismo, encontra enfim o terreno onde consegue ampliar a ideia de causa: além do sentido costumeiro verificado no domínio físico, há também outro novo sentido verificado no domínio moral. Em um, a relação de causa forma uma cadeia onde o ser age necessariamente conforme leis externas da natureza. Em outro, a relação de causa tem começo absoluto no ser que age livremente conforme determina leis a si mesmo. Ignorar semelhante distinção, relacionando o livre-arbítrio humano ao mecanismo de causa válido no domínio físico, consistiria em anular moralmente o indivíduo como sujeito da ação.

Deste modo, a natureza da alma humana em caráter livre não sofre nenhuma intromissão externa que forçaria necessariamente a ação. Ao invés de ser colocada numa cadeia tendo início fora de si mesma, ela dá o início a uma nova cadeia. Assim, ela carrega consigo o nobre encargo de causa primeira, fazendo começar em absoluto uma série inédita de acontecimentos. Nas palavras de Hannah Arendt: "Seu poder capaz de começar por si mesmo" que "não pode ter no mundo senão um começo relativamente primeiro" é no entanto "um começo absolutamente primeiro não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade." (ARENDT, 2007, p. 411, trad. nossa). Deus cria o homem à imagem e semelhança divina lhe delegando a função de um princípio no mundo; como autor, sim, do livre-arbítrio, não se torna em função disso autor (nem direto nem indireto) da cadeia uma vez iniciada no livre-arbítrio.

Com efeito, os demais seres guardam o respectivo lugar na hierarquia não enquanto tomam uma decisão voluntária,

mas enquanto seguem uma máxima da natureza; já o homem deve guardar o respectivo lugar na hierarquia não enquanto segue uma máxima da natureza, mas enquanto toma uma decisão voluntária. A liberdade faz então do homem um ser cambaleante, um ser buscando continuamente o estado de equilíbrio consentido desde sempre aos demais seres. A diferença reside no fato de o homem assumir uma essência inacabada, jamais completa no repouso sobre si mesma, mas somente completa no repouso acima de si mesma; assim não é tão simples guardar o respectivo lugar na hierarquia visto como semelhante fim exige constante superação. Pois se o homem não vai acima tentando ficar isolado, (na falta de equilíbrio) termina forçosamente abaixo. Logo está numa situação dinâmica, mas também dramática: só consegue ficar em si mesmo e com isso guardar o respectivo lugar na hierarquia ao se elevar; senão do contrário cai certamente no inferior, não comportando meio seguro onde ficar. Portanto, o valor do bem moral consiste na ação em se elevar ao divino; já o valor do mal moral consiste na inércia em não se elevar ao divino carregando a seguinte consequência: sem ser sujeito, o homem se torna mero cativo da variação sensível. Aqui novamente o bem recebe sentido positivo, indicando enfim ter uma causa primeira ou origem, e o mal recebe sentido defectivo, sem ter enfim uma causa primeira ou origem: "E eu procurei o que seria a iniquidade e não achei uma substância, mas achei uma perversão da vontade se desviando da sublime substância – Tu, meu Deus – em direção às coisas inferiores, expondo as entranhas e se inflando exteriormente" (AGOSTINHO, 2002, p. 166).

O homem consumido no mal moral não faz rigorosamente uma ação, mas sim sofre o assalto dos seres inferiores; sem oferecer nenhuma resistência, torna-se então comandado quando deveria comandar. Ao invés de usar o livre-arbítrio com acerto, em busca de elevação, o homem negligencia tão grande dom caindo nas amarras sensíveis. Assim, o homem traz continuamente uma essência inacabada que, ao não se realizar como efetiva liberdade em repouso no divino, abandona uma legítima autonomia, virando refém. Para retomar o devido lugar na hierarquia, o homem

necessita estar submetido ao divino (enquanto lei eterna) a fim de submeter o passageiro, um quesito sendo condição irrevogável do outro. Pois visto não originar, mas no máximo testemunhar a lei vigente em tudo, o homem tem como única saída se guiar nisso no intuito de guiar os demais seres. Caso tente em vão desligar-se do eterno buscando sozinho submeter o passageiro, acaba envolvido na variação sensível.

Logo, o fato exato de o homem estar em condição passiva com relação ao inferior, cabendo-lhe antes assumir o comando, define o sentido do mal moral. De modo similar, Agostinho descreve como em si mesmo a vontade havia se acomodado na variação sensível. Já desmanchadas as questões teóricas, constituindo até o momento verdadeiras barreiras contra uma adesão sem reservas do intelecto ao cristianismo, o mais urgente agora era agir correlativamente, fazendo a vontade seguir o conteúdo firmado na razão. Ao contrário, no entanto, do imaginado, a conversão do intelecto não trouxe como mera extensão a conversão da vontade, mas encadeou um novo drama sentido na falha em se libertar do doce trâmite com o mundo sensível. Pois retida numa longa servidão, a vontade não consegue (e quase sempre nem quer!) se libertar de jugo tão enganosamente encantador; sendo acostumada a não oferecer nenhuma resistência, mas somente a atender cada solicitação exterior, renuncia ao nobre encargo de causa primeira, cessando a ação em troca de sofrer o assalto sensível. Quando deveria, na verdade, começar absolutamente uma cadeia de acontecimentos, acaba ao invés disso acorrentada na firme cadeia do hábito: "Pois da vontade perversa nasce o desejo, e ao ser escravo do desejo nasce o hábito, e ao não ser freado o hábito nasce a necessidade. Por todos esses elos unidos – daí eu evoquei uma cadeia – me mantinha preso numa dura servidão" (AGOSTINHO, 2002, p. 184).

Mas diversamente de uma concepção fatalista, a vontade assume forma passiva não enquanto movida por uma determinação externa, mas enquanto movida por uma determinação interna, constituindo a si mesma causa da servidão. Quer dizer, a vontade decide servir ao inferior ganhando em revanche um certo deleite

embutido no passageiro, e, distraída com cada solicitação exterior, sem notar carrega docemente o fardo da escravidão. Ocorre assim máxima inversão da natureza humana: feita em vista de se cumular no superior, se aliena livremente na submissão ao inferior; feita em vista de governar o passageiro mediante o governo da lei eterna, se deixa juntamente levar na variação sensível.

O Cristianismo

Agostinho vem conciliar certas exigências teóricas consideradas em início autoexcludentes, chegando a uma visão coesa acerca da relação entre divino e mundo, como também da relação entre divino e humano. Uma vez satisfeitas as exigências teóricas do pensamento, que necessidade tinha ele ainda de continuar o movimento em direção ao cristianismo, quando seria esperado restar no neoplatonismo? Não se trata de buscar no último alguma inconsistência ou falha lógica dando vazão ao movimento, mas na verdade se trata de uma discordância com relação à conduta originada da mesma teoria. De fato, o neoplatonismo não só tem consequências teóricas, mas também morais, trazendo, junto com a boa formulação dos pressupostos, uma bem definida doutrina. Assim, tanto assinala no mal moral a inércia do livre-arbítrio em não se elevar ao divino, quanto simetricamente assinala no bem moral a ação do livre-arbítrio em se elevar ao divino. Logo, sugere haver uma natureza neutra no livre-arbítrio capaz não somente de tomar uma decisão, mas inclusive de agir em concomitância, ora no sentido de voltar atenção ao passageiro, ora no sentido de voltar atenção ao eterno. Portanto, o homem estaria numa situação de equilíbrio na medida em que viria efetivamente escolher entre ficar imobilizado no inferior ou seguir em direção ao superior. Ora, é exatamente com uma semelhante ideia de autonomia que Agostinho não deseja concordar, e assim a questão do livre-arbítrio se torna decisiva no abandono do neoplatonismo bem como no avanço ao cristianismo. O movimento derradeiro ocorre, então, segundo uma razão

interna que não só leva o pensamento adiante, mas também liga cada transição (no caminho feito do materialismo até o cristianismo), sendo o único elemento recorrente do começo ao fim. Contudo, a recusa em ver uma natureza autônoma no livre-arbítrio não indica somente uma mera divergência teórica, mas indica sobretudo uma divergência na conduta moral associada.

A imensa transformação realizada no pensamento deve continuar em uma imensa transformação realizada na conduta da vida moral. Observado agora o eterno em traços nítidos, resta fazer o decisivo ato de se lançar neste ao invés de ficar cativo no passageiro. Diversamente, todavia, do imaginado, a segunda transformação não sucede como mera decorrência, mas constitui um grande desafio em separado. Cabe daí notar certo descompasso entre o intelecto e a vontade, já que o conhecimento vindo de um não basta no sentido de engajar a outra no eterno. Pondo em relevo o caso de Agostinho, há uma inteira satisfação teórica motivada na descoberta dos *libri platonicorum*, cedendo, não obstante, lugar ao amargo gosto da fraqueza manifesta numa busca falida em se manter no eterno. Até então o esforço era somente no sentido de formular a verdade em termos cognitivos, mas agora começa a ser no sentido de observar a verdade em termos morais:

> E eu via com admiração que já te amava e não mais um fantasma no teu lugar; mesmo se não estava firme na alegria do meu Deus, era seduzido com beleza em direção a Ti, mas em seguida era arrancado de Ti por meu peso e assim caía gemendo (AGOSTINHO, 2002, p. 166).

O movimento derradeiro acontece não em ocasião de uma necessidade teórica, mas, antes, em ocasião de uma necessidade moral. Não se trata agora de assumir outra forma no pensamento e sim de assumir uma nova doutrina com implicações morais diversas. Para começar, o cristianismo recusa uma visão neutra do homem à medida que este teria simétrica chance

de se fixar no passageiro ou no eterno, bastando livremente escolher entre ambas. Ao contrário, afirma uma visão disforme do homem à medida que carrega uma natureza como herança de Adão. Quer dizer, não uma natureza íntegra, mas certamente corroída tanto em relação ao corpo – jogado no estado da morte –, quanto em relação à alma – jogada na mais funda ignorância. Ao se reconhecer então na miséria da existência, o homem sabe não ter força a fim de bater o abismo até chegar em Deus; inversamente, só Deus tem força de instituir uma via reconduzindo o homem ao eterno, erguida assim na figura do Cristo.

Da filosofia à religião ocorre um simples deslize, não obstante fecundo nas implicações morais: em uma o meio exclusivo de acesso ao eterno está no homem, na outra está fora dele. Mas a divergência entre ambas não é tão específica, visto originar duas condutas bem marcadas. Quanto ao neoplatonismo, o homem se torna objeto de louvor segundo méritos intelectuais como também morais; sendo o único ator no movimento de ascese, o decorrente êxito ou fracasso lhe cabem em absoluto. Quanto ao cristianismo, o homem se torna objeto de acusação conforme inscrito numa natureza corroída, assumindo estado cada vez mais grave com o sucessivo descanso no passageiro; se o homem tem assim algum mérito, talvez consista somente no fato de reconhecer a miséria imanente em si mesmo, colocando como necessidade um meio externo no acesso ao divino. O neoplatonismo fornece um conceito digno da natureza divina: não é infinita no espaço, mas sim em potência como também em sabedoria; não sofre mínima mudança, mas é eternamente idêntica a si mesma; é ser absoluto e num só tempo origem única do ser relativo. Apesar disso, a natureza divina se torna objeto de ciência e não fim do louvor humano. Assume o caráter da mais alta cláusula metafísica, elevando, sobretudo, o homem conhecedor de tão sublime ciência ao invés de ser ela mesma elevada em louvor. Assim, Agostinho logo sente haver grave falha no neoplatonismo: se faz conhecer Deus, não faz, contudo, glorificar Deus, mas sim o homem cheio de ciência; se mostra o fim onde é necessário ir, não leva, contudo, ao respectivo fim. Portanto, a filosofia tem

forma inacabada já que não realiza os ideais assumidos como mais nobres, e nesse caso resta somente colocar a razão além de si mesma. Pois o extremo em falta na filosofia é atingido com folga na religião: desse modo o cristianismo não somente faz conhecer Deus, mas sobretudo glorifica Deus à altura; não somente mostra o fim onde é necessário ir, mas sobretudo leva ao respectivo fim.

O Cristo é a única via legítima na condução ao divino, já que não somente demonstra o cuidado de transmitir a verdade, mas além disso leva em conta o estado decadente da natureza humana. A magnífica síntese constituída no mediador está resumida num curto enunciado: "O Verbo se fez carne": de um lado Cristo é o Verbo eterno, Filho com idêntica natureza à do Pai; de outro lado Cristo é um homem lançado na condição da morte como todos os demais, escrevendo assim certa história alojada no espaço e no tempo. Desse modo a introdução do Verbo eterno na carne em decomposição oferece exclusiva chance de o homem se elevar. Abaixando a verdade transcendente ao mesmo grau do homem corroído, Cristo conjuga maravilhosamente o mais sublime com o mais humilde ser no mistério da encarnação. O mediador se torna uma necessidade manifesta conforme os termos mesmos em definição. Do ser humano inscrito numa natureza corroída ao ser divino mantido em rigorosa transcendência não existe uma conexão direta, pois que o sujeito habituado no passageiro não consegue sustentar a visão do objeto eterno.

Portanto, se a filosofia claramente lança as bases definitivas, é a religião quem determina o último veredicto no pensamento. Uma fornece o instrumento teórico do acesso à verdade, mas a outra fornece o instrumento efetivo da conformação à verdade. Quer dizer, no neoplatonismo Agostinho conhece o Verbo como espírito, mas somente no cristianismo conhece o Verbo em carne e osso; no neoplatonismo conhece o Verbo como Senhor, mas somente no cristianismo conhece o Verbo como escravo; no neoplatonismo conhece enfim o Verbo como eterno, mas somente no cristianismo conhece o Verbo assumindo condição da morte.

Arriscando agora um conclusivo balanço sobre o alcance devido tanto ao neoplatonismo quanto ao cristianismo na conversão de Agostinho, cabe dizer o seguinte: a amarração filosófica do primeiro jogou luz no conteúdo já anteriormente assumido como verdadeiro; não sobra nenhuma exigência sem ser satisfeita – ao menos no âmbito teórico do pensamento. Mas com base numa extensão efetiva do livre-arbítrio, o neoplatonismo faz reinar no âmbito moral uma atitude de segura confiança em si mesmo. O homem se torna único ator no movimento de ascese visando assim tomar o divino como objeto a ser conhecido e nem tanto a ser louvado. Por causa disso é aberta uma distância entre o âmbito da teoria e o âmbito da moral: o reto conhecimento do divino não se traduz em exata medida no louvor ao divino.

Inversamente, o cristianismo dá fim a semelhante distância. Com base numa extensão quase nula do livre-arbítrio, faz reinar no âmbito moral uma atitude de não confiança em si mesmo. O homem então se recusa buscando inteira guarda no Cristo, e em troca de reverenciar a si mesmo reverencia exclusivamente o divino como ser digno do louvor. Por causa disso, existe máximo acordo entre o âmbito da teoria e o âmbito da moral: o reto conhecimento do divino se traduz em exata medida no louvor ao divino.

Embora a passagem da filosofia à religião tenha no horizonte satisfazer uma necessidade moral, ela não deve, contudo, ser vista no sentido ingênuo de ocorrer evocando um elemento fora da teoria. Quer dizer, o fato de Agostinho se lançar no Cristo em atenção a uma necessidade moral não faz do Cristo mero artifício alheio ao espírito da teoria ou quem sabe simples socorro vindo da fé. Antes o contrário, Cristo não está jamais descolado, mas sim teoricamente conjugado com grande acerto, se justificando como suporte necessário ao livre-arbítrio em seu estado de insuficiência. Assim, se o movimento determinante da conversão acontece em início no interior da ordem moral, acontece também como reflexo

no interior da ordem teórica. Portanto, ao se enfatizar a reforma na concepção específica de livre-arbítrio, emerge um elo comum amarrando do começo ao fim a evolução intensamente vivida no pensamento de Agostinho.

Referências

AGOSTINHO, A. **Les Confessions**. Trad. Labriolle. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ALFARIC, P. **L'évolution intellectuelle de Saint Augustin**. Paris: Nourry, 1918.

ARENDT, H. **La vie de l'esprit**. Paris: Puf, 2007.

BOISSIER, C. La conversion de saint Augustin. In: **La fin du paganisme**: é*tude sur les dernières luttes en Occident au quatrième siècle.* Paris: Hachette, 1925.

BOYER, C. **Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin.** Paris: Beauchesne, 1920.