

Conversão e Redenção¹

Andrei Venturini Martins²

1. Introdução

A obra *Confissões* está dividida em 13 livros. Escrita a partir de 397, poucos anos depois de Agostinho ser sagrado bispo (Cf. Brown, 2017: 198), a obra é uma autobiografia da alma, mas também uma reformulação do entendimento do termo *confessio* [confissão]. No ambiente jurídico do mundo romano, a *confessio* aparecia como antônimo de *defensio* [defesa]: o réu deveria se defender no tribunal. Mas quando era impossível negar a evidência do crime realizado, a defesa se tornava inviável e o réu era obrigado a confessar. Por esse motivo, a confissão tinha um significado pejorativo, imoral, torpe, posto que o réu havia fracassado em esconder seu ato ilícito. Além de incorporar o novo significado que a tradição cristã havia conferido ao termo – confissão como profissão de fé, reconhecimento da condição de pecador e ação de louvor –, Agostinho amplia o conceito, atribuindo-lhe o sentido de interiorização, sacrifício e presença da graça pela prática da verdade – pois confessar é praticar a verdade e ir em direção à luz (Cf. Ratzinger, 2009: 9-36). No livro VIII das *Confissões*, Agostinho descreve e reflete sobre seu dramático processo de conversão.

Tal narrativa lança luz à hipótese de que a conversão é uma etapa relevante da redenção, tomada na acepção de intervenção divina³. A fim de corroborar tal afirmação, apresentarei as duas conversões que antecedem aquela de

¹ Ensaio escrito em português de acordo com a norma brasileira.

² IFSP – Instituto Federal de São Paulo; LABÔ – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia.

³ Vale destacar, contudo, que, para os cristãos, a redenção propriamente dita somente será consumada com a vinda do Cristo no juízo final, libertando o homem das sombras da morte e concedendo a salvação, isto é, a vida eterna.

Agostinho e estabelecem um ideal de vida cristã. Por fim, refletirei o estado da vontade agostiniana, dividida entre o bem e o mal, para então considerar a necessária intervenção de Deus como marca reluzente da redenção.

2. Ideal de vida cristã

No livro VII das *Confissões*, Agostinho afirma ter lido alguns «livros platônicos»⁴. Tal estudo terá um papel importante em seu processo de conversão⁵. Em busca de um critério para apreciar a beleza dos corpos, ele encontra o próprio Deus, «eternidade imutável e verdadeira da Verdade, acima de minha mente mutável»⁶ (VII, XVII, 23). Reconhece, então, a importância da filosofia neoplatônica em seu redirecionamento a Deus, mas não deixa de salientar as limitações dessa leitura. A Epístola de São Paulo aos Romanos, que Agostinho conhecia bem, apresentava uma diferença capital entre a elevação filosófico-neoplatônica e aquela realizada pelo cristão: «Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira, adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito eternamente» (Rm. 1, 25). Comentando o uso que Agostinho faz desse versículo, Pierre Courcelle afirma: «Agostinho não hesita em aplicar esta condenação aos filósofos pagãos, especialmente aos neoplatônicos que, reconhecendo a transcendência divina, não romperam com o politeísmo dos mistérios» (Courcelle, 1968: 176-177). Ao comentar os livros platônicos que havia estudado, Agostinho censura, principalmente, a existência de traços do politeísmo egípcio, expressão paradigmática de uma cultura que adorava as criaturas em detrimento do Criador: «Mas não servi aos ídolos egípcios que *aqueles que trocaram a verdade de Deus pela mentira e serviram à criatura em lugar do criador* (Rm. I, 25) celebravam com teu ouro»⁷ (Agostinho, 2017: VII, IX, 15). Portanto, ao mesmo tempo que reconhecia a relevância do

⁴ [*Platonicorum libros*].

⁵ Courcelle fala de «evolução interior» (Courcelle, 1868: 190). Vale lembrar que a conversão de Agostinho aconteceu em Milão, no ano 326. Courcelle indica a primeira semana de agosto (1968: 201-202); Brown aponta para o fim de agosto (2005: 129).

⁶ [*inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem*].

⁷ [*Et non attendi in idola Aegyptiorum, quibus de auro tuo ministrabant, qui transmutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori*].

neoplatonismo para o cristão, apresentava seus limites a partir das Escrituras. Além disso, um obstáculo não menos importante se apresentava como impeditivo à sua conversão: a visão que Agostinho tinha de Jesus.

«Até então, concebia Jesus como um sábio, um filósofo: pensava apenas que era um homem de excelsa sabedoria, que ninguém poderia igualar»⁸ (Agostinho, 2017: VII, XIX, 25). Era muito comum a existência de imagens de Jesus Cristo nos sarcófagos da Antiguidade tardia, nos quais ele aparecia como um sábio, um mestre ensinando aos seus discípulos (Cf. Brown, 2017: 50). Mas para o convertido, o Jesus/filósofo deveria dar lugar ao Jesus/Salvador, Verbo encarnado. Não reconhecendo o essencial – a sua fragilidade e a necessidade do Salvador –, Agostinho se gabava, exalava orgulho por se tornar perito sobre o cristianismo. Sua razão estava convencida da existência de Deus, mas sua vontade permanecia cativa⁹.

No livro VIII, Agostinho enuncia que reconhecer a existência de Deus pela razão não bastava: era necessário reorientar a vontade. «Já não desejava ter maior certeza sobre ti, e sim permanecer mais firme em ti»¹⁰ (Agostinho, 2017: VIII, I, 1). Naquele momento de sua vida, Agostinho percebia a corrupção de sua vontade, a fragilidade de seu estado moral: desejava a glória, as honras deste mundo; estava tomado pela concupiscência sexual. Era preciso mostrar ao leitor de que maneira Deus havia transformado sua vontade. Como preparação da exposição da sua própria conversão, narra duas conversões: a primeira é aquela de Mário Vitorino, descrita por Simpliciano, sucessor episcopal do bispo Ambrósio; a segunda, de dois funcionários do palácio de Trevini, descrita por Ponticiano¹¹.

Mário Vitorino era um homem letrado, tradutor de Plotino, Porfírio e Aristóteles, além de professor da Cátedra oficial de retórica da cidade de Roma. Havia lecionado para inúmeros senadores e seu reconhecimento público era

⁸ [*quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset aequari*].

⁹ Giovanni Papini, comentando as leituras que Agostinho havia feito dos neoplatônicos, afirma que estes «tinham-no acompanhado até os pés de Deus» (Papini, 1949:129), o que não era o bastante, pois era preciso reconhecer Jesus como mediador e salvador do homem.

¹⁰ [*ablata mihi erat, nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam*]. Pierre Courcelle sublinha essa nova disposição de Agostinho como uma tentativa de renúncia daquele que desejava levar uma vida ascética (Courcelle, 1968: 178).

¹¹ Pierre Courcelle conjectura que Ponticiano teria narrado a Agostinho a conversão de São Jerônimo. Sobre esse tema, ver Courcelle, 1969: 183-187.

evidente: havia até uma estátua em sua homenagem. Para Agostinho, a descrição de sua conversão representa a renúncia à honra e ao dinheiro, ou seja, tal processo significaria algo muito bem expresso nos textos paulinos: a passagem da soberba à humildade. O relato da conversão de Mario Vitorino abre os olhos de Agostinho para um aspecto importante do ideal de vida cristã: para ser cristão, era preciso abandonar o desejo da glória, de ser reconhecido (Cf. Agostinho, 2017: VIII, II, 3 e Brachtendorf, 2008: 157).

Em seguida, Agostinho apresenta as conversões de dois funcionários públicos carreiristas e ambiciosos. Eles passeavam pelos jardins próximos às muralhas da cidade de Trevini – hoje, Trier, Alemanha – e um deles se depara com a cabana de um eremita que possuía uma biografia de Santo Antão (251-356)¹². Ao ler o livro, o funcionário fica arrebatado pela atitude do santo. O amigo que o acompanhava também foi contagiado por esse desejo de mudança e, como consequência disso, decide levar uma vida cristã. Nessa narrativa, fica claro que, enquanto os dois tomam uma rápida decisão, Agostinho hesita. Os dois funcionários abandonam não só a carreira, mas também renunciam aos seus casamentos: abririam mão da realização sexual em nome de uma vida cristã perfeita. Enquanto isso, Agostinho confessa seu estado: «Conceda-me castidade e continência, mas não agora»¹³ (Agostinho, 2017: VIII, VII, 17). Agostinho sempre teve um forte ímpeto sexual¹⁴. Sua ambição, contudo, também era forte: precisava de um casamento digno, o que colaboraria para a obtenção de um alto cargo em Milão. Por esse motivo, envia sua concubina – com quem tinha um filho, Adeodato – para a África, sofrendo as dores da separação daquela que amava: «meu coração, que se apegara a ela, despedaçado e ferido, deixou um rasto de sangue»¹⁵ (Agostinho, 2017: VI, XV, 25). Sua jovem pretendente, contudo, ainda era muito nova, e ele teria que esperar alguns anos para efetivar o casamento. Incapaz de abster-se dos prazeres da alcova por muito tempo, Agostinho traz uma amante para sua casa: «procurei

¹² Obra escrita por Santo Atanásio, exilado em Trevini de 335 a 337, provável fundador dessa comunidade de ascetas (Courcelle, 1968: 182).

¹³ [*«Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo»*].

¹⁴ «Amar e ser amado me eram mais doces se pudesse gozar do corpo do ser amado» (Agostinho, 2017: III, I, 1). [*Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer*].

¹⁵ [*cor, ubi adhaerebat, concisum et vulneratum mihi erat et trahebat sanguinem*].

outra mulher»¹⁶ (Agostinho, 2017: VI, XV, 25). Ciente de sua compulsão libidinosa, a narrativa da conversão dos funcionários era um convite à continência.

De forma mais ampla, esses dois relatos apresentam um ideal de vida cristã: no caso de Mário Vitorino houve a renúncia à honra e à cobiça, ao passo que nos casos dos dois funcionários teria havido um convite à castidade dos santos. Esse ideal de vida cristã será o modelo de santidade que balizará a conversão de Agostinho. Antes, porém, de relatar a cena de sua conversão, o bispo de Hipona apresenta seu quadro moral ao leitor, destacando a precariedade de duas vontades que se digladiavam em seu coração.

3. *Duae voluntates*

Esses dois processos distintos de conversão revelam o estado moral de Agostinho: sua vontade estava tomada pelo desejo de honra, cobiça e luxúria. Apesar da leitura de *Hortensius*, de Cícero, de sua resolução juvenil de viver longe dos vícios e de ter deixado de ser maniqueu¹⁷, as ciladas dos prazeres ainda o mantinham cativo. Solicitava o auxílio de Deus para libertá-lo, posto que fracassara lutando exclusivamente com suas próprias forças. Seu estado moral era precário, corrompido por uma vontade dividida e incapaz de agir em sintonia com os mandamentos de Deus.

A reflexão de Agostinho sobre a vontade é uma novidade na história da filosofia. Entre os gregos e romanos, de modo geral, a vontade não é independente a ponto de determinar a ação. Para os gregos, por exemplo, ou é a razão que determina a ação, e os afetos seguem a orientação do pensamento, ou os afetos turvam a razão e, indiretamente, determinam a ação. «O agir correto vale aqui como função da compreensão correta; o mau agir, ao contrário, como efeito das emoções, que turvam a razão e a impedem de conhecer a verdade» (Brachtendorf, 2008: 167). Para Sócrates, por exemplo, o homem é a sua alma, e, se a alma é a razão, então nela estariam todos os valores que nos guiam em nossas escolhas. Se conhecemos o Bem (ciência), agimos de

¹⁶ [*procuravi aliam*].

¹⁷ Cf. Agostinho, 2017: VI, I, 1. Sobre o maniqueísmo e a relação crítica de Agostinho com essa doutrina, indico duas obras, ambas de Marcos Roberto Nunes Costa: *Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião* (Costa, 2003); e *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho* (Costa, 2002).

acordo com este valor, e assim não haveria ruptura entre teoria e prática, pois é impossível conhecer o Bem e não praticá-lo. O pensamento orienta a ação, e, quanto mais excelência intelectual, mais excelência moral. Essa relação entre conhecimento e excelência moral ficou conhecida como intelectualismo socrático. Dito de outro modo: quanto mais sábio, mais ético. Toda ação é antecedida pelo pensamento, e seria um absurdo agir de outro modo voluntariamente se a razão aponta claramente o Bem que se deve escolher. Mas o intelectualismo socrático sofre uma alteração importante com o cristianismo.

Na Epístola aos Romanos, Paulo de Tarso sublinha que saber o que se deve fazer – e os mandamentos indicam as ações que devem ser feitas – não bastaria para efetivação da ação moral. «Não faço o bem, que quero, e faço o mal, que não quero. Ora, se faço o que não quero, não sou eu quem age, mas o pecado que habita em mim» (Rm. 19-20). Nessa passagem, o apóstolo enuncia que, mesmo quando sabemos o que devemos fazer, a vontade humana, que potencialmente anseia pelo bem e pelo mal, tem um papel importante na realização do bem agir. Assim – e contrapondo o pensamento grego –, não haveria uma passagem direta da razão para a ação, pois saber o que se deve fazer não implica efetivamente realizar a ação devida. Na teologia paulina, portanto, a vontade exerceria um papel determinante entre o saber e a ação. Agostinho dará um passo além, a partir da teologia do apóstolo, que conhecia muito bem.

Em *Sobre o livre-arbítrio* (388-395), Agostinho avalia o que ele chama de *liberum arbitrium voluntatis*. Defende a tese de que o livre-arbítrio da vontade é um fator decisivo para a realização de uma ação. «Portanto, nada está tanto em nosso poder quanto a nossa própria vontade, uma vez que ela está pronta para executar tudo o que absolutamente no mesmo instante queremos»¹⁸ (Agostinho, 2019: III, III, 7). Pelo livre-arbítrio escolhemos: nos afastamos do bem imutável e nos entregamos aos bens mutáveis, ou nos afastamos das coisas temporais e nos orientamos para o gozo do bem celeste (Agostinho, 2019: III, I, 2). O livre-arbítrio capacita o homem a deliberar, escolher entre as disposições da vontade (*voluntates*) que se apresentam. Sobre esse tema, Brachtendorf apresenta uma interpretação importante:

¹⁸ [Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est].

A novidade na concepção de Agostinho está no fato de ele novamente antepor uma *voluntas* a essas *voluntates*. A *voluntas* determina sobre as *voluntates* na medida em que as aprova ou as reprova, apropria-se delas ou as rejeita. O *liberum arbitrium voluntatis* é uma manifestação dessa *voluntas* como faculdade de decisão. Como força de tomar decisões a *voluntas* determina quais aspirações da vontade um homem tem, isto é, quais estímulos ele torna eficazes para a ação» (Brachtendorf, 2008: 167).

A *voluntas* é a unidade do *liberum arbitrium voluntatis*, que escolhe entre as *voluntates* que se apresentam.

Logo, diferentemente de como pensavam os maniqueus, Agostinho afirma que somos responsáveis pelo mal que fazemos. Quando era maniqueu, entendia esse dualismo como um embate entre duas naturezas: o bem e o mal. Na Carta de São Paulo aos Gálatas, Paulo afirmava que «a carne deseja contra o espírito e o espírito, contra a carne» (Gl. 5,17). Como os maniqueus interpretavam essa passagem? O espírito é luz, parte integrante do Pai da grandeza, expressão do bem. O corpo é treva, parte integrante do Príncipe das Trevas, expressão do mal. Como consequência, o homem somente seria responsável pelo bem, contudo, faria o mal por coação de outra natureza [*alia natura*] (Cf. Agostinho: V, X, 18). Para os maniqueus, portanto, não haveria nem livre-arbítrio, pois não há escolha entre o bem e o mal, nem responsabilidade, tão somente uma natureza má que coage o homem.

Agostinho, discordando dos maniqueus em *Sobre o livre-arbítrio*, poderia interpretar a Carta aos Gálatas, citada nas *Confissões* (2017: VIII, V, 11), da seguinte forma: o *libero arbitrium voluntatis* ou *voluntas* pertenceria ao Espírito e as *voluntates* pertenceriam à Carne. Nesse caso, o homem poderia fazer bom uso de seu livre-arbítrio e, por conseguinte, realizar ações qualificadas. No entanto, podemos encontrar uma sutil diferença entre livre-arbítrio e a *voluntas* nas *Confissões*.

Na exposição que Agostinho faz de sua conversão, vemos uma convicção importante do pensador: o homem não pode se converter ao bem com o uso exclusivo de suas próprias forças. Há uma dificuldade interior que serve como obstáculo e, por conseguinte, impede a realização da boa ação: a vontade, capaz de deliberar entre os bens que se apresentam, está cindida. Agostinho é testemunha dessa cisão e pretende apresentá-la ao leitor.

No livro VIII, dizia estar atado, preso, encarcerado, não por grilhões exteriores, «mas pelos grilhões de minha própria vontade»¹⁹ (Agostinho, 2017: VIII, V, 10). Sua *voluntas* (vontade) estava atada por uma corrente. Cada elo dessa corrente corresponderia a algo que lhe aprisiona. Da vontade pervertida²⁰ nasce a libido²¹; da libido nasce o hábito²²; e quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade²³. Eis o grilhão da vontade cativa: pervertida, está voltada aos prazeres sexuais (1.º elo = libido); a repetição do comportamento, impulsionada pela libido, faz o hábito (2.º elo = hábito); o hábito se torna uma necessidade (3.º elo = necessidade). «Por todos eles, como anéis entrelaçados – por isso falo em corrente –, uma dura escravidão me mantinha prisioneiro»²⁴ (Agostinho, 2017: VIII, V, 10). Além disso, em luta com a vontade perversa, Agostinho afirma que havia nele uma outra *voluntas*: ainda fraca, e por isso incapaz de vencer a vontade perversa. Mas essa vontade nova, apesar de fraca, tem uma disposição diferente, pois quer servir a Deus, fruir de Deus, «único prazer seguro» (Agostinho, 2017: VIII, V, 10). Diante disso, Agostinho sustenta a existência de duas vontades em luta: «Por isso, duas vontades, uma velha, outra nova, uma carnal, outra espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma»²⁵ (Agostinho, 2017: VIII, V, 10). Essas duas vontades [*duae voluntates*] pertenciam a um mesmo homem, se contrapunham e lutavam nas profundezas da alma. As escolhas humanas seriam o resultado dessa luta: de um lado, a vontade pervertida, impelida pela libido, conduzida pelo hábito, fazendo do prazer sem medidas uma necessidade; de outro, a vontade espiritual, sem forças para se levantar e subjugar sua adversária. Dessarte, «pela minha própria experiência», dizia Agostinho, «compreendia o que lera:

¹⁹ [*sed mea ferrea voluntate*].

²⁰ [*voluntate perversa*].

²¹ [*libido*]. De forma geral, os termos *libido*, *cupiditas* e *concupiscentia* têm um significado negativo (Cf. Isabelle Bochet, 2018: 323-324). Brachtendorf reconhece a multiplicidade de significados desses termos. Contudo, é mais categórico quanto ao sentido, particularmente, de *libido* e de *concupiscentia*, que «sem acréscimos passam a significar sempre o desejo sexual» (Brachtendorf, 2008: 163).

²² [*consuetudo*].

²³ [*necessitas*].

²⁴ [*Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus*].

²⁵ Interpreta a passagem paulina (Rm 7, 19-20) como duas vontades [*duae voluntates*] que se contrapunham e lutavam na alma.

que a carne deseja contra o espírito e o espírito, contra a carne (Gl 5). Era eu em ambos os casos»²⁶ (2017: VIII, V, 11).

Divergindo do mundo grego e sistematizando a dupla vontade paulina, sua experiência mostrava a dualidade do homem: em parte quer e em outra parte não quer. Há uma luta no interior do homem: «e dentro de mim o que era pior, porém familiar, tinha mais força do que o melhor, mas insólito»²⁷ (Agostinho, 2017: VIII, XI, 25). Por que seu livre-arbítrio não entrava em ação, escolhendo uma vida longe das honras, cobiça e luxúria? No início do livro IX, Agostinho se pergunta, «Mas por onde fora, durante tanto tempo, meu livre-arbítrio?»²⁸ (Agostinho, 2017: IX, I, 1), e sublinha sua incapacidade de se decidir: «ficava em suspenso, titubeando»²⁹ (Agostinho, 2017: VIII, XI, 27). Sua vontade estava agrilhoada com muito mais força pela libido e pelo hábito. Queria voltar-se inteiramente para Deus, mas estava dividida, portanto, «não quer por inteiro; logo, não ordena por inteiro»³⁰ (Agostinho, 2017: VIII, IX, 21). A nova vontade quer viver o ideal de vida cristã, mas, paradoxalmente, essa ordem não é cumprida pela própria vontade, que não quer e, por esse motivo, impede o pensador de redirecionar sua vontade e viver uma vida nova, de acordo com o Evangelho.

Esse era o precário quadro moral de Agostinho até a conversão.

3.1. Conversão e Redenção: a necessária intervenção de Deus

Na estrutura narrativa da conversão de Agostinho encontramos as mesmas características daquelas de Mário Vitorino e dos funcionários de Trevini, formando um modelo ideal de vida cristã.

O modelo apontado na de Mário Vitorino apontava a necessidade de passar da soberba à humildade. Ao se afastar para os jardins da casa em que

²⁶ [*Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam*].

²⁷ [*plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum*].

²⁸ [*Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum*].

²⁹ [*cunctabundus pendebam*].

³⁰ [*Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat*].

habitava, Agostinho chora: é a primeira etapa de sua conversão. «Eu me joguei não sei como sob uma figueira e soltei as rédeas às lágrimas; rios derramaram de meus olhos, sacrifício aceitável para ti»³¹ (Agostinho, 2017: VIII, XII, 28). Essa tempestade de lágrimas é a confissão do fracasso moral de sua vida, assim como o reconhecimento de sua incapacidade de efetuar uma mudança radical. Humildemente, acredita que Deus precisa intervir. Reconhece que suas forças são insuficientes para romper os laços do hábito (honras, cobiça, luxúria). Em seguida, escuta uma voz que cantava, «Pega, lê, pega, lê»³². Courcelle afirma que essa cena foi interpretada pela crítica de diversas formas³³. O primeiro grupo é *composto* pelas interpretações realistas: a voz viria de um jovem que aprende os verbos da terceira conjugação latina (*tolere* e *legere*); ou teria sido uma ordem dada a um aluno que se recusa a aprender; ou mesmo uma brincadeira de criança. Há outras também, que o intérprete chama de «menos fantasiosas», aproximando a fórmula «*tolle lege, tolle lege*» ao mundo pagão: Balogh entende como um «presságio» vindo da boca de uma criança; Geffcken sustenta ser uma fórmula antiga da cultura grega e que se repete na hagiologia cristã, como um convite a ler um texto escrito; Boehmer alega ser uma fórmula de origem bíblica, como em Ex. 24,7 e Is. 29,11.

Além das teses descritas até aqui, Courcelle se coloca como defensor de uma interpretação estritamente literária. De caráter celeste – como Agostinho quer dar a entender ao leitor –, mas também dentro dos limites do humano, ou seja, como uma ideia fixa que se repete em seu coração, «a voz do menino ou da menina que se repete *tolle, lege*, constitui a continuação daquela fantasia interior e não da realidade material» (Courcelle, 1968: 195). Trata-se de uma passagem plena de símbolos, em que a sombra da figueira, na qual Agostinho se lança, aos prantos, representaria a sombra mortal dos pecados: Natanael é reconhecido por Jesus como aquele que estava «sob a figueira» (Jo. 1,48), ou seja, à sombra do pecado; e a voz, «*tolle lege, tolle lege*» significaria a resposta às inúmeras interrogações que Agostinho fazia a si mesmo: «Por quanto tempo, por quanto tempo “amanhã e amanhã”? Por que não agora? Por que

³¹ [*Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et propperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum*].

³² [*tolle lege, tolle lege*].

³³ Cf. Courcelle, 1968: 190-202.

não acabar neste instante com minha indignidade?»³⁴ (Agostinho, 2017, VIII, XII, 28).

A resposta às suas dúvidas viria logo em seguida, quando Agostinho se lembra de um episódio em que Antão se sente profundamente tocado após a leitura de *Mateus* 19, 21: «Vai, vende os teus bens e dá-os aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me»³⁵ (Agostinho, 2017: VIII, XII, 29). Agostinho interpretou essa preciosa passagem invocada pela memória como uma resposta divina ao seu drama: para aquele que vivia pela «esperança de honra e dinheiro»³⁶ (Agostinho, 2017: VIII, I, 2), tal versículo é uma exortação «à humildade de Cristo escondida aos sábios e revelada aos pequenos»³⁷ (Agostinho, 2017: VIII, II, 3). Após esse encontro com a Palavra, o próprio Deus intervém e liberta-o do cativo da vontade de ser honrado e rico. Segue-se então uma segunda etapa: a intervenção de Deus.

Agostinho lê um trecho da Epístola de São Paulo aos Romanos³⁸ que exige continência. «Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne»³⁹ (Agostinho, 2017: VIII, XI, 29). Provavelmente já tinha lido tal passagem e conhecia o conteúdo daqueles versículos, mas agora os lê com uma nova disposição da vontade: a humildade. «Obviamente, o fator decisivo não é o conteúdo que Agostinho encontra, mas a postura em que lê» (Brachtendorf, 2008: 161). Pela Palavra, Deus intervém e concede a força necessária para a vida casta, diz o hiponense: «De fato, me reconduziste a ti, para que, sem procurar mulher ou outra esperança do século, permanesse na regra de tua fé»⁴⁰ (VIII, XII, 30). No conflito de Agostinho contra si

³⁴ [*«Quamdiu, quamdiu: 'cras et cras'? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?»*].

³⁵ [*Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me*].

³⁶ [*spe honoris et pecuniae*].

³⁷ [*ad humilitatem Christi sapientibus absconditam et revelatam parvulis*].

³⁸ Rm. 13: 13-14.

³⁹ [*Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*].

⁴⁰ [*Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei*].

mesmo, a intervenção de Deus é fundamental, dado que a conversão depende de Deus.

Vemos que a vontade, na obra *Sobre o livre-arbítrio*, mantém uma unidade que permite ao homem escolher entre os bens que se apresentam. Nas *Confissões*, porém, a vontade está cindida [*duae voluntates*] e Deus precisa intervir para conferir ao homem a unidade da vontade que o permitiria escolher.

Agostinho admirava esse misterioso prodígio da «vontade da alma»⁴¹ (Agostinho, 2017: VIII, VIII, 20), que ordena ao corpo que mexa seus membros e, se a mobilidade física não apresenta nenhum obstáculo, a demanda é imediatamente atendida. Contudo, curiosamente, quando a vontade da alma ordena à própria alma que queira, ela não obedece. Para o espanto de Agostinho, a alma não obedece a si mesma:

Ordena a alma que a alma queira: não são duas coisas distintas, mas ela não obedece. De onde esse prodígio? E por que isso? Quem ordena querer, repito, não ordenaria se não quisesse, porém não executa o que ordena. Mas não quer por inteiro; logo, não ordena por inteiro⁴² (2017: VIII, IX, 21).

A vontade, explica o pensador, está dividida, e não possui a integridade necessária para a realização do que se deseja. A vontade cindida significa que, por um lado, a vontade ordena, mas, por outro, existe outra vontade que não cumpre essa ordem. O homem quer quando ordena, e não quer quando não cumpre o que ordena. É necessário, contudo, que, dentre as escolhas possíveis, um bem prevaleça, e a unidade da vontade delibere a partir do bem que considera prioritário. A escolha, portanto, depende da unidade da vontade: enquanto não há unidade, o homem não prioriza nenhuma de suas vontades.

Assim também, quando a eternidade nos apraz lá em cima e a volúpia dos bens temporais nos retém aqui em baixo, é a mesma alma que não quer nem isso nem aquilo com a vontade inteira e por isso se dilacera num grave tormento,

⁴¹ [*voluntati animae*].

⁴² [*Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat*].

porque aquilo que prefere como verdade não o realiza, como costume»⁴³ (Agostinho, 2017: VIII, X, 24).

Dividido entre os bens eternos e os temporais, no interior de Agostinho ainda imperava o pecado, que o conservava atado ao desejo mundano de honras, riquezas e luxúria. «Assim sofria e me torturava, acusando a mim mesmo com mais dureza do que nunca, revirando-me e debatendo-me para romper definitivamente o laço que já me prendia apenas por um fio; mas ainda me prendia»⁴⁴ (2017: VIII, XI, 25). Ainda atado por um fio, Agostinho sabia que, enquanto dependia exclusivamente de suas próprias forças, era incapaz e frágil, por conseguinte, vulnerável ao pecado.

A conversão, portanto, mostra-se como uma etapa relevante da redenção – essa entendida como necessária intervenção divina, libertando o homem daquilo que ele não pode vencer, desde o pecado até o grande obstáculo da morte eterna. Essa experiência redentora marcaria o curso de toda sua obra.

O ocorrido nos jardins de Milão traz uma certeza para Agostinho: a conversão não é só do intelecto, mas sobretudo da vontade. No momento em que escreveu as *Confissões*, ainda não tinha contato com a doutrina de Pelágio, monge que daria ênfase à ação do homem como ponto de partida do processo redentor: o homem acenaria para Deus e, em seguida, Deus auxiliaria o homem⁴⁵. Nas *Confissões*, a primeira etapa da conversão – a passagem da soberba à humildade – é atribuída ao homem: é o próprio convertido que chora – e assim reconhece a sua incapacidade de mudança. A segunda etapa, entretanto, aquela que poderia ser considerada a conversão propriamente dita, depende da Palavra, do Redentor. Essa compreensão da dependência de Deus ficaria latente na obra de Agostinho e terá o seu ponto alto em suas reflexões sobre a graça nas controvérsias pelagianas. Nela será afirmada

⁴³ [*Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit*].

⁴⁴ [*Sic aegrotabam et excruciebar accusans memetipsum solito acerbis nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen*].

⁴⁵ Sobre a posição de Pelágio sobre a transmissão do pecado e o batismo, ver «Pelagius's Interpretation of Rom. 5: 12-21: Exegeses within the Limits of polemic» de Theodore S. de Bruyn (1988: 30-43); quanto à posição de Agostinho sobre o tema da graça, ver «La doctrine de la grâce de Saint Augustin. Aspects pastoraux et spéculatifs», de Anthony Dupont (2017: 47-70).

enfaticamente a mácula atávica do pecado de Adão que atinge toda a humanidade e a necessidade da graça para o início da fé, a perseverança e a salvação final. Não se pode negar que a doutrina de Pelágio provocou Agostinho, que a combateu duramente. Mas também não se pode negar que sua conversão foi uma experiência redentora que o despertou para a compreensão da necessária intervenção de Deus. A partir do ano de 410, nas controvérsias pelagianas, aquele que ficaria conhecido como o «Doutor da Graça» argumentaria que sem a graça não haveria nem conversão nem redenção: «Portanto, quem é libertado ame a graça; quem não é libertado reconheça a dívida»⁴⁶ (Agostinho, 2010, VIII, 16).

Referências bibliográficas

- AUGUSTINI, S. Aurelii. *Confessionum libri XIII. Opera Omnia*. Editio Latina. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index.htm> (acedido em 25-04-).
- AGOSTINHO, Santo (2017). *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- AGOSTINHO, Santo (2019). *Sobre o livre-arbítrio*. Trad. Everton Toresim. São Paulo: Ecclesiae.
- AGOSTINHO, Santo (2010). «O dom da perseverança», in *A Graça (II)*, 3.^a ed. (coleção *Patrística*). Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus Editora.
- BÍBLIA TEB (1994). *Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)*. Edições Loyola.
- BOCHET, Isabele (2018). «Desejo», in A. Fitzgerald (org), *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus Editora.
- BRACHTENDORF, Johannes (2008). *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola.
- BROWN, Peter (2017). *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record.
- BRUYN, Theodore S. de (1988). «Pelagius's Interpretation of Rom. 5: 1 2-2 1 : Exegesis within the Limits of Polemic», in *Toronto Journal of Theology*, vol. 4, n.º 1, março, pp. 30-43. Disponível em <https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/tjt.4.1.30> (acedido em 06-07-2021).
- COSTA, Marcos Roberto Nunes (2002). *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes (2003). *Maniqueísmo – História, Filosofia e Religião*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

⁴⁶ [Qui ergo liberatur, gratiam diligat, qui non liberatur, debitum agnoscat].

- COURCELLE, Pierre (1968). *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard.
- DUPONT, Anthony (2017). «La doctrine de la grâce de Saint Augustin. Aspects pastoraux et spéculatifs», in *Revue de l'histoire des religions*, pp. 47-70. Disponível em <https://doi.org/10.4000/rhr.8193> (acedido em 19-04-2019).
- PAPINI, Giovanni (1949). *Santo Agostinho*. Trad. M. G. da Costa. Portugal: Livraria Cruz.
- RATZINGER, Joseph (2009). «Originalité et Tradition dans le concept augustinien de *Confessio*», in *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*. Paris: Les Éditions du Cerf, pp. 9-36.