

“Peccatum, unde uenis?” (“Pecado, de onde vens?” - Mal, liberdade e futuro no *De Civitate Dei*, de Agostinho

Fabrcio Santos Barbacena

Mestrando em Histria, Universidade de Braslia

*Horrenda nobis nuntiata sunt! Strages facta, incendia, rapinae, interfeciones, excruciationes hominum. Uerum est, multa audiuius, omnia genuimus, saepe fleuimus, uix consolati sumus*¹

Agostinho. *Sermão sobre a queda da Urbe* 2-3

Hipona, 28 de agosto de 430. Fazia mais de dois meses que os habitantes da cidade trabalhavam desesperadamente para protegê-la dos sitiados vândalos, que tentavam de todas as maneiras, com suas máquinas de assalto, conseguir uma brecha nas defesas das muralhas. Possídio relata que, das inúmeras igrejas da África romana centro-ocidental, só as das cidades de Hipona, Cirta e da grande Cartago ainda mantinham os inimigos fora de suas muralhas². À frente de seu exército, o astucioso Gengérico organizava os trabalhos militares e preparava as bases para seu reinado em terras africanas, de onde partiria, décadas mais tarde, para infligir ao Império a suprema humilhação sofrida por suas mãos: o saque de Roma, em 455, o qual é apenas o ápice de uma série de vitórias desmoralizadoras que obteria sobre os romanos.

Contudo, naquele dia, a angústia de parte do povo não se devia apenas pela sombra da ruína eminente. As lágrimas que brotavam dos rostos dos católicos e suas orações eram de pesar pelo homem de 76 anos que jazia prostrado pela febre, na residência episcopal: *Aurelius Augustinus*. Ele, que recomendara a Honorato, bispo de Tiabe, manter-se firme no seu dever, pois, “ainda que permaneça no lugar apenas uma pequena

¹ “Fatos horríveis nos foram anunciados! Houve destruição, incêndios, saques, homicídios, torturas dos homens. É verdade, ouvimos muitas coisas, lamentamos todas elas, choramos muitas vezes, a custo fomos consolados”. O trecho em latim é citado por José Morán. *Obras de San Agustín. La Ciudad de Dios*. 16 vols. Vol.1. Madri: BAC, 1966. P.26.

² Cf. Possídio, *Vita Sancti Augustini*. Cit. por Carlo Cremona. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Petrópolis: Vozes, 1990. P.254.

parcela do povo de Deus, esta não deve ficar sem o bom pastor”³, ficara até o fim no seu posto, junto aos seus fiéis. Sobre a cama, havia um homem bastante diferente daquele dos seus 33 primeiros anos e que ele narra nas *Confissões*, quando era seguidor dos maniqueus e, por breve período, do ceticismo, sequioso da glória e do poder do mundo e que não podia, então, pensar sua vida sem a companhia de uma mulher. Ali, moribundo, estava apenas o bispo que não se poupava trabalhos no reger a sua Igreja e no defender a sua concepção de verdade perante maniqueus, donatistas, pelagianos, arianos e pagãos, e que, no meio de tantas atividades, achara tempo para uma produção intelectual vertiginosa. Sua saúde, já há muito frágil, não venceria a doença, e a cidade, os seus sitiante, que a tomariam em julho de 431. Porém, sua voz episcopal continuaria a ressoar ainda por muitos séculos, mesmo depois de morto, por meio de seus volumosos escritos.

Com efeito, a importância de sua obra para a história do pensamento ocidental é inegável, em especial na sua vertente cristã. Para Etienne Gilson, “na pessoa de Agostinho, a filosofia patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu”⁴. E se, com efeito, na atual conjuntura de produção de idéias, encontra-se um mundo totalmente descrente das narrativas meta-históricas fornecedoras de sentido ao devir humano e cada vez mais secularizado, onde os pensadores de destaque de agora nada buscam diretamente no pensamento de autores cristãos clássicos, como Agostinho, para dialogar, todavia, o estudo de seu pensamento teológico sobre o tempo ainda mantém uma grande importância. Afinal, nele encontramos o primeiro grande sistema de exposição de uma história linear e irreversível, cheia de sentido e significado, o qual será tão influente, de modo direto, em todos os mil anos da Idade Média e, indiretamente, também na modernidade, com várias das suas filosofias da história fazendo pouco mais do que imanentizar categorias cristãs como salvação, juízo final, paraíso, pecado, dentre outras, já tão utilizadas por Agostinho. Por esses motivos, ainda que o Bispo de Hipona não seja mais lido e considerado como um interlocutor pela maioria dos autores, na

³ Carta 227.1.

⁴ Philotheus Boehner e Etienne Gilson. *História da filosofia cristã - desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1995. P.139.

atualidade, contudo, seu estudo mostra-se fundamental para a compreensão do processo histórico das sucessivas filosofias da história que existiram⁵.

O presente trabalho buscará, então, analisar uma parte importante da concepção de história deste pensador que tanta influência teve ao longo da história ocidental: a causa da origem da chamada *ciuitas terrena* ou *ciuitas hominum* (cidade terrena ou cidade dos homens), tema fundamental para se compreender o seu conjunto arquitetônico-teológico sobre o devir humano. A partir dele, analisar-se-ão a categoria agostiniana do mal e suas inter-relações com a liberdade humana, bem como com sua visão sobre a existência de eventos futuros pré-determinados. Porém, antes disso dar-se-á uma visão panorâmica de sua principal obra sobre o tema: o *De Ciuitate Dei*.

A teologia da história com certeza não foi fundada por Santo Agostinho. Pelo menos, essa é a visão de Mircea Eliade, que, no seu *O mito do eterno retorno - cosmo e história*, localiza, já na civilização judaica, uma proposta de tempo irreversível com um passado e um presente que se direcionam para uma meta futura bem definida, que é a vinda do Messias e, para algumas correntes, o posterior juízo final, bem como há nela a presença da revelação de um Deus que atua na história e que tende a fazer com que todos os eventos sejam mais bem compreendidos e aceitos, na medida em que acontecem com sua permissão ou são decorrentes de sua vontade. O cristianismo, no qual se encontra o pensamento de Agostinho, será o herdeiro imediato desse modo de dar sentido ao passado, ao presente e ao futuro, mas irá transformá-lo com os dados da sua revelação própria, o Novo Testamento: o Messias já veio ao mundo, Deus caminhou encarnado entre nós, nos redimiou e ressuscitou, deixou seus preceitos e a sua Igreja para que o ser

⁵ Talvez fosse interessante, neste momento, explicitar as definições de filosofia da história e de teologia da história, conceitos que serão muito utilizados no presente trabalho. Com efeito, filosofia da história é aqui entendida como a categoria que engloba as explicações históricas que têm como base meta-narrativas, ou seja, exposições sobre a história cujo objetivo é conferir sentido aos eventos aparentemente desordenados do devir histórico por meio da revelação, para a humanidade, daqueles conceitos-chaves ou eventos futuros que fazem com que se entenda, de uma vez para todas, o “segredo da história”, para usar a expressão de William Walsh (*Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo Veintiuno, 1968). Já a teologia da história englobará, na presente exposição, um grupo específico de filosofias da história, que professam um sentido para a história retirado, na sua quase totalidade, dos postulados de uma religião qualquer, que eles têm por verdade, e a partir dos quais interpretam o devir histórico. Aqueles autores que, ao contrário dos teólogos da história, estabeleçam um sentido para o processo histórico sem se reportarem a uma autoridade religiosa como sua fonte ou o façam apenas de maneira incidental serão designados, por falta de um termo mais específico, tão somente como “filósofos da história”, embora os teólogos da história também façam, ao seu modo, uma “filosofia da história”, tal como definida acima.

humano caminhe até Ele e, por fim, voltará no último dia para julgar os vivos e os mortos, quando o mundo como o conhecemos cessará de existir.

Todavia, se Agostinho não foi pioneiro em apresentar uma concepção de tempo unidirecional cujo sentido é dado por valores e acontecimentos sobrenaturais e nem mesmo é o primeiro a explicar a história por meio de categorias cristãs ⁶, ele não deixou de inovar ao produzir os *De Ciuitate Dei XXII Libri* (“Os vinte e dois livros sobre a Cidade de Deus”), os quais são a primeira obra que visa expor, de maneira sistemática, um discurso cristão sobre o sentido da história entendida como sucessão irreversível e singular de eventos. Nela ele não apenas organiza os dados esparsos e por vezes literalmente conflituosos da Escritura cristã, mas, além disso, utiliza sua capacidade especulativa para da Bíblia retirar novos dados e opiniões, como o famoso exemplo da interpretação alegórica dos mil anos que, segundo o Apocalipse, se seguiriam ao aprisionamento do demônio,⁷ que deu à Igreja as bases teológicas para refutar os movimentos milenaristas que se sucederam ao longo da história.

Essa obra em 22 volumes, escritos entre 412 e 427, iniciou-se como uma sistematização e ampliação dos discursos e escritos epistolares que ele já produzira em defesa do cristianismo - como, por exemplo, o sermão *De Urbis excidio*, do qual citou-se um trecho no início do presente trabalho -, quando a Igreja cristã se viu perante as acusações dos pagãos de que, por causa do descaso de muitos com os cultos antigos, os deuses teriam punido Roma com a humilhação do saque dos visigodos, chefiados por Alarico, em 24 de agosto de 410. Seu primeiro livro surge como uma resposta direta a todas as acusações particulares que circulavam na época, e seu caráter menos sistemático, quando comparado à organização interna dos outros volumes, deve-se ao fato de seu intento de abordar principalmente as críticas mais relevantes e que não poderiam esperar os outros volumes para serem rechaçadas. Já nesse livro anuncia-se os quatro seguintes (2 a 5), onde disputa com os que dizem que se deve prestar culto aos deuses pagãos para

⁶ Segundo Gilson, já se pode ver em Justino (100-165), ao identificar Cristo com o Logos e afirmar que todos os bons filósofos antigos podem ser chamados cristãos *ante litteram*, “os primeiros lineamentos, débeis ainda, mas já bem perceptíveis, de uma filosofia da história, os quais irão desdobrar-se numa visão universal da história na *Ciuitas Dei* de S. Agostinho”. Para maiores informações, cf. Boehner e Gilson, op.cit., pp.139-140.

⁷ Cf. CD 20.7-9.

receber benefícios terrenos, e os cinco subsequentes (6-10), onde vai de encontro às teses dos que defendem a religião pagã como fornecedora de felicidade na outra vida.

Após argumentar contra a posição religiosa pagã, “para que ninguém censurasse que nós desbaratamos [as posições] dos outros e, com efeito, não apresentamos as nossas, aquela outra parte desta obra, a qual compõe-se de doze livros, veio nesse sentido”⁸. É, então, nos livros 11 a 22 que sua teologia da história explicita-se de modo mais orgânico e onde ele utiliza com mais intensidade (pois já o fizera nos livros anteriores) categorias religiosas e dados da história sagrada para interpretar o processo histórico de outros povos e o do seu próprio povo, sendo que cada um dos três grupos de quatro livros é dedicado à origem, ao desenvolvimento e ao fim das duas cidades, respectivamente. O presente trabalho se concentrará mais nos livros 11 a 14, onde o bispo de Hipona expõe com maiores detalhes as causas da existência de uma Cidade que esteja apartada de Deus, “o bem que torna feliz a criatura racional ou intelectual”⁹, cuja exposição se encontra a seguir.

Para se fazer uma caracterização preliminar da cidade terrena, nada melhor do que a citação de um dos textos mais famosos de Santo Agostinho sobre as cidades: “dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência.”¹⁰. As criaturas racionais, que são os seres humanos e os anjos, se encontram, então, divididas em dois grupos: aquelas que se desprezaram a si mesmos para estarem unidos a Deus e aquelas que se rebelaram da submissão ao seu Criador para serem a sua própria regra, de tal modo que “não existem realmente quatro cidades ou sociedades, duas humanas e duas angélicas, mas apenas duas cidades ou sociedades de bons e de maus, homens ou anjos”¹¹. Na concepção agostiniana, tal projeto dos habitantes da cidade terrena, longe de ser um exemplo de atitude emancipada a se imitar, é um grave equívoco, por procurar nos

⁸ *Retractationes* 2.43, cit. por Morán, op.cit (“[...]ne quisquam nos aliena tantum redarguisse, non autem nostra asseruisse reprehenderit; id agit pars altera operis huius, quae libris duodecim continetur [...]”).

⁹ CD 12.1, 2.

¹⁰ CD 14.28.

¹¹ Idem, 12.1.

seres mutáveis (seja outros seres, seja eles mesmos) a satisfação e plenitude que só o bem imutável e perfeito pode oferecer¹².

Para os seres humanos que caminham neste mundo, a decisão definitiva sobre de qual cidade serão cidadãos fica em aberto até o momento de sua morte. Se estes pecam, Deus os abandona e “dá-se a morte da alma”¹³ e a pessoa escolhe fazer parte da cidade terrena. Essa opção é revogável apenas para os seres humanos, os quais podem retornar para o seio da cidade celestial durante a sua vida¹⁴. Chegada a morte física, chamada por Agostinho como “morte do homem total”, que é a separação de alma e corpo, seu destino estará selado para sempre, como aconteceu após a escolha dos anjos bons e dos anjos maus. Com esses esclarecimentos, ficam desde já afastadas interpretações errôneas dos termos “cidade terrena” ou “cidade celeste”, que não se referem ao fato de serem composta só por homens e só por anjos, respectivamente, nem muito menos uma oposição entre poder civil e poder religioso, Igreja e Império, mas sim ao fato de seus membros serem ou não fiéis aos ditames de Deus¹⁵.

Como os anjos foram criados primeiro do que os homens - embora a Bíblia não indique explicitamente o momento da sua criação, o que leva Agostinho a discutir algumas opiniões, como a sua de que as palavras “luz e trevas” do primeiro dia do Gênesis se refeririam às criaturas angélicas e à primeira separação entre anjos bons e anjos maus -, a Cidade de Deus é composta, em sua fase inicial, por todos os anjos.

¹² Ao discorrer de modo incidental sobre a Trindade e a divisão da filosofia em CD 11.26-27, Agostinho dá alguns motivos para esse seu posicionamento. Porém, a passagem que talvez melhor sintetize essa convicção agostiniana de que Deus é a felicidade que a alma busca, muitas vezes em coisas que não a farão feliz, posicionamento que pode ser considerado um dos pontos nevrálgicos do seu pensamento, é a famosa frase do início das suas Confissões (1.1): “[...] Tu [Deus] o incitas [o homem] para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousar em ti [...]” [grifos nossos]. Em outras palavras, o homem tem sede de felicidade, a qual só Deus pode saciar, e as diversas tentativas de beber da água salina das criaturas, além de nunca saciarem a sede, são também, de certo modo, provas e testemunhas dessa busca fundamental do ser humano.

¹³ CD 13.2.

¹⁴ CD 1.35: “Lembre-se [dirige-se à cidade de Deus], todavia, de que seus próprios inimigos em suas fileiras têm latentes vários de seus futuros concidadãos [futuros concidadãos da cidade celeste], para não julgar estéril, quanto a eles, a paciência que os suporta como inimigos, à espera da ventura de recebê-los como confessores. Lembre-se, também, de que, enquanto neste mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos”.

¹⁵ Conforme lição de Guillermo Fraile. *História de la filosofía. II - El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: BAC, 1986. P.227, onde se lê: “Seu sentido primário [o sentido da obra *De Ciuitate Dei*] não é político, mas sim essencialmente religioso. Não contrapõe Estado civil e Igreja, como se fará séculos mais tarde, *sino que* suas duas “cidades” são a representação de dois reinos, o de Deus e o do demônio, o da luz e o das trevas, o do bem e o do mal, o do amor e o do ódio, o do céu e o da terra”.

Então, acontece o drama da primeira rebelião, onde Lúcifer e seus seguidores não se submeteram a um comando divino, e, com essa primeira divisão “[...] entre os santos anjos, que se encontraram unidos com Deus e não desertaram nem desertarão, e os que, ao abandonarem a luz eterna, se tornaram trevas”¹⁶, inicia-se a cidade terrena, aquela onde habitam os adoradores do seu amor próprio e que, nos primeiros momentos de sua existência, terá como cidadãos apenas os anjos rebeldes. Criados os homens, também eles farão a escolha de qual cidade desejam participar, e a maioria deles desertará para o lado do demônio, tornando-se seus vassalos.

Porém, qual é a causa da criatura racional separar-se de Deus? Porque algumas delas decidiram permanecer fiéis a Deus, enquanto outras escolheram o orgulho e quiseram seguir a si próprias? No fim das contas, esta questão surge intrinsecamente unida ao problema do mal, que tanta importância desempenhou na conversão de Santo Agostinho e na sua visão teológica. Será que os maniqueus, com a sua explicação de um mal que é substância, que é característica inerente à natureza de alguns seres (demônio, por exemplo, e, na sua cosmologia, todas as coisas materiais) têm algo a dizer de correto sobre esse assunto¹⁷? Agostinho, desde seus anos de retor da corte imperial de Milão, já havia se convencido de que não. Com efeito, pensar um Deus bom que, em conflito com o ser das trevas, o qual os maniqueus identificavam com Lúcifer, teria sido derrotado e, por isso, várias partes de seu ser, que são as almas, foram aprisionados na matéria era impossível, pois “como alguém poderia reverenciar adequadamente uma divindade tão fraca e humilhada?”¹⁸. Por outro lado, o livro do Gênesis dava testemunho de que o Criador achou todos os seres que criou bons¹⁹, e Agostinho não mais duvidava que o seu Deus era imutável e incorruptível, ao contrário do que as crenças maniqueias davam a entender²⁰, já que a derrota implica mudança de condição e rebaixamento. A conclusão a que o bispo de Hipona chega, quando fala sobre os anjos, e que pode ser estendida também aos seres humanos, é a seguinte:

¹⁶ CD 11.29.

¹⁷ Segundo Fraille, Agostinho utiliza o termo “natureza” como sinônimo de substância, esta última num sentido equivalente ao aristotélico. Já “essência” é palavra que o bispo de Hipona reserva somente para Deus. Cf. Fraille, op.cit. pp.211-212.

¹⁸ Henry A. Chadwick. New York: Oxford, 1996. P.14.

¹⁹ Gn 1:31.

²⁰ CD 11.24; *Confissões* 7.4.

Não se permite por em dúvidas que as inclinações contrárias entre si dos anjos bons e dos maus não dependem da diferença de natureza e princípio, posto uns e outros serem obra de Deus, Autor e Criador Excelente de todas as substâncias, mas da contrariedade de suas vontades e desejos [grifo nosso]²¹.

Eis, então, a chave para entender o surgimento de cidadãos da *ciuitas terrena*. Não é a sua natureza ou a natureza da matéria que, sendo más, produziriam o mal, mas sim a sua vontade que, tomando os bens mutáveis como fim e não como meios para se chegar ao verdadeiro fim, ao bem imutável, opera obras más. Porém, a vontade participa da maldade não em sua substância, mas em seu uso, pela já referida impossibilidade de, na concepção metafísica do nosso autor, a vontade, que é uma natureza, ser substancialmente má. Com isso, por causa de tal ato volitivo, a natureza da criatura racional que deveria encontrar sua felicidade na união com Deus fica dominada pelo vício, que para ele é o “[...] não unir-se a Deus [...]”²² e, de certo modo, vê-se rebaixada, “[...] se faria menos e, em conseqüência, miserável [...]”²³, mais próxima do não-ser pela terrível escolha que fez de diminuir a sua natureza, a qual lhe daria o ser completo. Assim, “as naturezas corrompidas pelo vício de má vontade são más, é certo, como viciosas, mas, como naturezas, são boas”²⁴.

Então, o autor conclui que é a vontade má que origina os cidadãos pertencentes à cidade terrena e, conseqüentemente, o mal moral por eles produzidos. O interessante é notar que seria possível fazer-se a seguinte pergunta: “mas, então, o que gerou esta vontade má? Será que existe uma outra causa, anterior a ela, que a tenha produzido?”. Santo Agostinho discorre demoradamente sobre esse assunto e usa um exemplo de dois homens, cujas disposições anímicas são idênticas, os quais, ao observar a mesma pessoa, o primeiro a deseja ilicitamente e o segundo, não. Assim, ele conclui: “Que é possível

²¹ CD 12.1. A argumentação de que o citado trecho poderia perfeitamente, em Agostinho, se referir também à natureza dos seres humanos é confirmada por Gillian R. Evans. *Agostinho sobre o Mal*. São Paulo: Paulus, 1995. P.145: “Os anjos maus diferem dos bons não por natureza, mas por culpa (CD 12.1). Em *De Natura et Gratia* [obra escrita em 415 contra Pelágio] [Agostinho] mostra que também a natureza do homem foi criada sem falha (*sine ullo uitio*), tendo todas as boas coisas de Deus: vida, sentidos e mente”.

²² CD 12.1.

²³ CD 12.6.

²⁴ CD 12.3.

dizer, senão que uma [pessoa] quer e a outra não quer renunciar à castidade? E qual a causa, senão a própria vontade?”²⁵.

A conclusão supracitada de que a causa da vontade má não se localiza em nenhuma outra parte senão nela mesma é até, de certo modo, exigida pelo seu conceito de liberdade. Com efeito, se o ato mal de uma criatura racional fosse considerado efeito de outra causa que não o seu próprio querer livre (como afirmavam certos astrólogos, posturas estas que Agostinho há muito detestava, e os maniqueus, que colocavam a culpabilidade de todas as suas ações como decorrência da participação humana na matéria), o homem estaria constantemente agindo a partir de condicionamentos, o que sacrificaria a sua liberdade em parte ou totalmente, na proporção da força do fator que causasse, de modo eficiente, o seu agir. As ações de criaturas espirituais supra-sensíveis, como Deus, os anjos e os demônios, por ele são vistas não como condicionantes, mas sim como agentes que interagem na vida do ser humano com uma analogia muito interessante com as ações das outras pessoas. De fato, para o nosso autor, assim como um homem que mata outro por ter sido traído não “foi obrigado” ou “forçado” pela raiva que sentira, por causa de sua desventura amorosa, a cometer o assassinato, mas sim porque, diante de tal circunstância perturbadora, desejou se comportar desse modo, também Deus, por exemplo, agindo no mundo ao chamar os homens para junto de si por meio de eventos terrenos agradáveis ou desagradáveis ou, por vezes, castigando já aqui na terra injustiças, não condiciona a adesão ou a blasfêmia dos homens. Tais atitudes são por eles livremente realizadas, diante das novas circunstâncias que, então, se colocam²⁶. E, ainda que, às vezes, certas pessoas ajam temporária ou permanentemente sob alguma espécie de condicionamento - como o exemplo de várias religiosas violentadas contra a sua própria vontade no saque a Roma e lembradas por Agostinho já no livro 1, ou o de uma pessoa com algum distúrbio mental, circunstancial ou permanente, que não possua discernimento para distinguir ações morais -, na opinião de Agostinho, esses casos manifestariam a exceção, não a regra do comportamento humano. Com efeito, a pessoa que pratica algum ato nessas circunstâncias tem sua liberdade de escolha limitada e, portanto, é isenta de

²⁵ CD 12.6.

²⁶ Agostinho dialoga amplamente com Cícero sobre a presciência divina e deixa muito clara a sua posição sobre esta e a liberdade humana em CD 5.9.

culpa perante Deus na proporção das limitações sofridas, o que é o realmente importante, por fim, para o Bispo de Hipona.

Dentro da argumentação agostiniana supracitada, a Providência divina e sua Presciência habitam harmoniosamente ao lado de total responsabilidade do ser humano pelos seus atos e da total liberdade humana como regra. E por saber tudo, inclusive os atos futuros que, de modo livre, serão feitos pelas pessoas, é que Deus pôde fazer, através de vários indivíduos ao longo da história, profecias, sem que estas se tornassem a enunciação de um destino futuro incontornável, mas sim a revelação antecipada das escolhas que as pessoas e Deus, que também age no mundo, livremente tomariam.

Porém, que os seres humanos sejam livres não quer dizer, segundo Agostinho, que eles possam dispensar o auxílio do seu Criador para fazer o bem. Pelo contrário, no pensamento agostiniano, profundamente influenciado pela sua experiência pessoal, a prática do bem tornou-se difícil para a humanidade por causa da concupiscência advinda do pecado original, pois “o pecado perverte o julgamento, enfraquece a determinação da vontade. O pecado impele a mente em direção às coisas externas, para longe da contemplação das realidades transcendentis”²⁷. Dentro da visão antropológica de Agostinho, só com a graça de Deus o ser humano pode fazer algo que não seja digno de repreensão e, quando nossos méritos são recompensados pelo Cristo-juiz, ele nada mais faz do que louvar seus próprios dons²⁸. Em Agostinho o homem, abandonado a si mesmo, só pode criar o universo do pecado. Como bem lembra Bernard Groethüysen, ao comentar a antropologia agostiniana: “Deus fez o homem; o homem fez-se pecador. Há nele a obra de Deus e de si próprio (*In Joan. Ev. Tract. 12.13*). Uma é o bem, a outra, o mal”²⁹.

Neste esquema conceitual onde os seres humanos, como regra, dispõem da total liberdade para produzir, no presente, tanto o bem quanto o mal, que resta para saber sobre o futuro dos atos humanos além de ser ele potencialidade pura e que, portanto, nenhuma ação está fadada a acontecer, mas acontecerá apenas se, no agora, alguém ou algum grupo de pessoas assim o quiser? Por outro lado, que evento futuro poderia ser mais importante do que a vinda do Salvador à Terra, meta para a qual se direcionava toda a

²⁷ Chadwick, op.cit., p.107.

²⁸ *Confissões* 9.34, cit. por Chadwick, op.cit., p.107.

²⁹ Bernard Groethüysen. *Antropologia filosófica*. Lisboa: Presença, [s.d.]. P.114.

história da salvação antes de Cristo? De fato, tudo que agora se vive é como uma continuação desse momento tão singular, ápice da história universal, e, para Agostinho, “[...] em comparação com a novidade absoluta do acontecimento único da vida de Cristo, nada de realmente novo pode suceder”³⁰. A época presente, que se localiza entre a primeira e a segunda vinda do Messias, é tempo de gozar da graça recebida pela morte do Salvador e preparar-se para o dia em que se encontrará com ele, seja depois da morte, seja só no dia do juízo final.

É verdade que, na teologia da história do Bispo de Hipona, encontram-se “programas de conduta”, formados a partir dos ditames morais de sua religião e que precisam ser seguidos pelas pessoas para se alcançar a felicidade, bem como há a definição de um “dever-ser” ideal para a vida do indivíduo. Porém, não se acham no seu pensamento teleologias, entendidas como metas futuras pré-estabelecidas e necessárias³¹ para o desenrolar da história, quer pessoal, quer de uma comunidade, e que hão de ser concretizadas no tempo. O “programa”, o modelo ideal de moralidade para a vida das pessoas existe, está aí, mas quem define o rumo que as suas existências seguirão e se irão mesmo se adequar a tal modelo é o indivíduo, o qual o faz durante o curso de sua vida neste mundo. Aqui, não há profecia ou prognóstico que não possa ser mudado, se os agentes dos quais dependa a sua ocorrência assim o quiserem.

Nada mais diferente, então, da teologia da história agostiniana do que as diversas filosofias da história centradas na idéia de progresso terreno, que tanto marcaram as épocas moderna e contemporânea e nas quais a história se direcionaria inexoravelmente em direção a um estado futuro ideal, que, para cada autor, funcionaria como uma versão ou do paraíso cristão imanentizado ou da redenção produzida por Cristo, só que o mundo ficaria livre não do pecado, mas da infelicidade e do sofrimento terreno. Em pensadores como Hegel, por exemplo, a história tem não um dever-ser a ser cumprido pelos homens, que aderem ou não, de modo livre e individual, a tal projeto, mas sim metas programadas, já estabelecidas, *teloi*³², e as ações de boa parte dos homens se ordenam, então, para o cumprimento dos fins descobertos, de antemão, pelo raciocínio do filósofo. Em Hegel,

³⁰ Karl Löwith. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1977. P.168.

³¹ Este último termo tomado aqui no sentido dado pelo vocabulário filosófico, como antônimo de “contingente”.

³² “Objetivos”, em grego. Singular: *telos*.

por exemplo, tal evento futuro seria a manifestação plena do Absoluto (manifestação esta que ele torna mais concreta ao identificá-la com o Estado Prussiano de sua época, com sua religião, arte e filosofia superiores, ápices das sucessivas e gradualmente superiores manifestações do Absoluto).

Identifica-se, então, um grupo de filósofos da história das épocas moderna e contemporânea que se comportam perante o mundo, em diferentes graus, como um oráculo, o qual proclama a todos os homens e mulheres um futuro que é quase tão fatalístico quanto o que proclamavam os oráculos gregos, embora estes últimos se apoiem sobre uma concepção de mundo diferente para fazer suas previsões: a de que a vida humana obedece aos ciclos naturais de nascimento e ocaso, desabrochar e fenecimento, como os que se vêem no sol, nas estações, nas plantas e na lua, por exemplo, pois tudo o que muda move-se em ciclos e, portanto, haverá, em algum nível, repetições no futuro de eventos passados³³. As previsões incontornáveis dos filósofos da história têm natureza diferente, pois partem de uma concepção de futuro que ainda é eminentemente cristã, “[...] que se autonomiza de tudo o que sucedeu no passado, e que não pode ser deduzido do passado como consequência natural”.³⁴ Assim, as profecias feitas pela maioria dos filósofos da história não partem da crença de que no futuro repetir-se-ão elementos do passado, mas sim da opinião de que, pela análise do passado, pode-se constatar a aproximação inequívoca de um estado futuro que, para a maioria deles, seria positivo, o ápice moral da evolução da humanidade, a grande meta para a qual se encaminha a história humana, seja com um progresso linear e contínuo, para os mais ingênuos, seja com algumas idas e vindas que não desviam o todo da rota, para outros³⁵. Vê-se, então, a diferença entre a postura oracular destes e a de exortador moral, que revela as regras de conduta que se deve seguir, de um Agostinho.

A consequência implícita em tal concepção de filosofia da história entendida como progresso, como caminhar gradativo rumo a um fim necessário, que seria interessante formular de maneira expressa, é a de que, ao se estabelecer a necessidade da ocorrência de tal estado futuro de bem-aventurança terreal, se decreta também, ao mesmo tempo, para que essa meta possa algum dia ser realizada, a necessidade de todas as ações

³³ Löwith, op.cit. pp.17-18

³⁴ Idem, p.22.

³⁵ Porém nem todos são otimistas quanto à teleologia que se aproxima; veja-se, p.ex. a obra de Spengler.

anteriores que devam ser feitas pelos indivíduos (e, segundo certos autores, por algumas entidades e algumas coletividades com vida individual própria que transcende a soma de suas partes, como o Absoluto e os espíritos dos povos, de Hegel) para a efetivação deste *telos* histórico. Mas, e se as pessoas, por desconhecimento ou de caso pensado, escolherem outras ações que sejam diametralmente opostas àquelas exigidas para a implantação da meta futura ou, tão somente, não quiserem fazer a sua parte e se abstenham de agir rumo ao objetivo? Eis uma situação hipotética espinhosa para os filósofos da história, pois acaba por levantar uma outra questão: se isso ocorresse, o *telos* deixaria de efetivar-se, no futuro? Boa parte de nós estaria pronto a responder que sim. Porém, os filósofos da história, regra geral, responderiam que não, pois a certeza, e não a afirmação hipotética, da ocorrência futura da meta rumo a qual a história se dirige e, assim, ganha o seu sentido, é uma das bases do seu pensamento, sem o que não seriam filósofos da história.

A ambigüidade de pensadores que proclamam a certeza na ocorrência futura do objetivo do devir histórico e professam sua crença na grandeza da liberdade humana, sem fazer matizações bem precisas em um dos dois termos que, caso contrário, seriam contraditórios, foi bem diagnosticada por Karl Löwith. Ao falar rapidamente de Tocqueville, Spengler e Tonybee, afirma algo que pode ser estendido a outros filósofos da história:

[...] a sua crença num destino histórico não é o resultado da aceitação objectiva de um fatalismo natural [como nos gregos]; é profundamente ambígua em virtude da sua crença contrária na responsabilidade do homem em relação à história através da decisão e da vontade - uma vontade que é sempre canalizada para um futuro de possibilidades indeterminadas [grifos nossos]³⁶.

Determinar um evento futuro é também determinar as vontades que o deverão realizar e torná-las, assim, parcial ou totalmente não-livres. Professar uma liberdade humana verdadeiramente livre, sem amarras, é ter que assumir o risco de o ideal futuro não se realizar, se os seres humanos não fizerem ações dele dignas.

Tal ambigüidade que Löwith encontra no pensamento dos filósofos da história que apresentam as características citadas no parágrafo anterior não parece ocorrer em

³⁶ Löwith, op.cit. p.24.

Agostinho, pois este não escolhe, ao mesmo tempo, as posições dificilmente conciliáveis da liberdade humana total como regra e da ocorrência certa e inelutável de uma meta histórica, com todas as limitações na escolha livre do agir de um certo número de pessoas que isso implica. Ele elege, dentre as duas opções, a primeira, e se abstém por completo de fazer qualquer julgamento histórico que não seja sobre eventos passados ou sobre eventos teológicos pós-históricos revelados por Deus. No futuro, este ou aquele indivíduo pode ou não salvar-se, tal ou qual sociedade pode vir a se tornar mais ou menos injusta, uma família pode esforçar-se ou não pela transformação para melhor da sua vizinhança e de seus conhecidos. Tudo está em aberto, desde o presente até o dia da morte de cada um, e essa abertura de possibilidades para as novas vidas que se sucedem na terra continuará até o fim dos tempos, que servirá de ponto final para aqueles que, então, ainda viverem e congelará os destinos que vinham sendo escolhidos por estes, quando não haverá mais a história como a entendemos hoje.

Ter enunciado, neste trabalho, esses dois tipos de concepções de liberdade - a liberdade de certos filósofos da história modernos e contemporâneos, exaltada de modo expresso em toda a sua amplitude e necessidade, mas negada implicitamente, pelo menos para alguns indivíduos e em algumas circunstâncias, pela determinação quase fatalística de algum evento futuro; e a regra de liberdade total, advinda da abstenção de se enunciar qualquer objetivo histórico necessário e incontornável, como em Agostinho - traz, para o nosso presente, mais perguntas, em nível filosófico, do que respostas. De fato, os problemas da existência ou não da liberdade humana e dos seus limites, que incluem o questionamento dos critérios de sistemas éticos que valoram, a partir de si mesmos, as ações humanas em certas ou erradas, boas ou más, encontram-se longe de receber, em qualquer dos pensadores do passado ou do presente, formulação definitiva e unanimemente aceita, situação utópica que nenhum autor sério pensaria ser possível realizar.

Contudo, no mundo de hoje tão descrente da existência de algum sentido para a experiência humana, seja pessoal, seja comunitária, e que perdeu a esperança no progresso indefinido ou no progresso que viria necessariamente (perda acarretada em especial pelos traumas das experiências totalitárias do séc.XX e suas conseqüências nefastas para a paz mundial e para a consciência ética dos seres humanos, que

descobriram alguns dos seus capazes de atrocidades nunca antes cogitadas); neste mundo que parece gradativamente cada vez mais desorientado pela perda dos faróis de outrora, algumas reflexões trazidas pelos questionamentos acima talvez possam vir a ser, de algum modo, úteis. Afinal, no presente contexto de ausência de referências e até de falta de fortes motivações para se percorrer o espaço de tempo reservado para a própria vida, esquece-se de que, se o mundo está longe de se tornar melhor por si próprio, devido a alguma espécie de destino histórico (como pensavam algumas filosofias da história ingênuas), enquanto se fica de braços cruzados ou opera-se exatamente na direção oposta, todavia, a possibilidade de se construir uma humanidade melhor - que aqui se entende como uma humanidade menos desigual, menos injusta e mais livre das loucuras totalitárias e das ideologias fanatizantes que assolaram todo o pobre séc.XX e que ainda estão presentes hoje - é escolha que só depende de nós.

Esse quadro de um mundo melhorado, que, a meu ver, provavelmente todo ser humano razoável desejaria, só se tornará real se agirmos nesse sentido, se o desejarmos, da mesma forma que, embora em um nível bem menos complexo, só depende de um indivíduo escolher, para seu próprio futuro e diante das contingências que se apresentam na sua vida, trabalhar numa profissão que goste muito, ser um frustrado com dinheiro ou alguém que não trabalhe muito e seja um frustrado sem dinheiro, para citar apenas algumas dentre as várias alternativas possíveis. Se essa e outras escolhas são influenciadas por “entidades” supra-sensíveis, realizadas por alguma espécie de necessidade histórica ou são obra do nosso querer livre, pouco importa. Deixemos que os filósofos discutam sobre tais questões. O que importa é refletir que, da mesma forma que eu me reconheço como o responsável por desejar agora, por exemplo, fechar minha mão ou deixá-la aberta, que as pessoas tenham em mente que a responsabilidade por um mundo melhorado daqui a algumas décadas também só depende de um querer contínuo rumo a tal objetivo, depende de que a nossa vontade se direcione no presente para esse desejado futuro.

Tem-se aqui a consciência de que a rápida enunciação deste programa de ação tão geral e de conteúdo concreto com contornos ainda tão pouco definidos, feita no parágrafo anterior, provavelmente não é o suficiente para fazer com que uma multidão de pessoas a ele se unam. Reconhece-se também o fato de faltar a ele o embasamento de um sistema

ético mais geral, com proposições filosóficas que lhe dêem maior força argumentativa e aumentem suas chances de receptibilidade. Com efeito, dar-lhe tal embasamento estava muitíssimo além dos objetivos iniciais a que se propunham as linhas desta última parte do presente trabalho. Porém, se apenas algumas poucas pessoas já acharem este programa digno de ser refletido por uns instantes, já poderei me considerar um tanto quanto satisfeito com os resultados do meu breve e modesto refletir filosófico de acadêmico iniciante. E isso, sem a menor sombra de dúvida.