

COLECCION BIBLIOTICA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS
SERIE PRAXAMIENTO

**DIÁLOGOS DE LA DIGNIDAD
DEL HOMBRE:
LIBERTAD Y CONCORDIA**

**JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
MANUEL LÁZARO PULIDO
M^a IDOYA ZORROZA
(EDITORES)**

Sindéresis

JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
MANUEL LÁZARO PULIDO Y M^a IDOYA ZORROZA
(EDITORES)

**DIÁLOGOS DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE:
LIBERTAD Y CONCORDIA**



UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA



Sinéresis^{editorial}

Colaboración y Apoyo científico



**UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA**

Instituto de Historia y
Ciencias Eclesiásticas

***DIÁLOGOS DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE:
LIBERTAD Y CONCORDIA***

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

© 2022, Servicio de Publicaciones
Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía, 5 - Telef. 923 27 71 28 Fax: 923 2771 29
<http://www.publicaciones.upsa.es>
publicaciones@upsa.es

© 2020, Editorial Sindéresis
Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España
Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal
info@editorialsinderesis.com
www.editorialsinderesis.com

© José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido, Ángel Poncela González y M^a Idoya Zorroza
© Ilustración de cubierta: Universidad de Salamanca

ISBN: 978-84-19199-12-6
Depósito legal: M-2096-2023

Primera edición: diciembre de 2022

Impreso en España - Printed in Spain

Producción: Óscar Alba Ramos

Impresión y encuadernación: Editorial Sindéresis.

ÍNDICE

Datos de los autores	11
Presentación	19
Comunidad y diálogo en la estructura ético-política aristotélica, <i>Francisco León Florido</i>	25
El individuo como el elemento que conforma la ciudad, <i>José Felipe Domínguez</i>	37
De la dignidad natural a la dignidad moral. Santo Agostinho e a “graça da predestinação”. «Amei Jacob e odiei Esaú» (<i>Mal</i> , 1, 2-3) e /-sou “Deus quer que todos os homens sejam salvos” (<i>1 Tm</i> , 2, 4)?, <i>José Maria Silva Rosa</i>	55
Un acercamiento desde la <i>causa sui</i> y la <i>homónoia</i> en Tomás de Aquino, <i>Nathanael Javier Flores Vargas</i>	69
<i>In hac tam obscura et tam abstrusa materia</i> . Giannozzo Manetti y el planteamiento de las cuestiones acerca de la dignidad del hombre, <i>Emanuele Lacca</i>	85
La <i>Fabula de homine</i> de Juan Luis Vives: <i>compositio, theatrum mundi, dignitas</i> , <i>Héctor Javier García Fuentes</i>	95
<i>Magnum miraculum est homo</i> . Giordano Bruno y el <i>corpus hermeticum</i> , <i>Martín González Fernández</i>	127
Dignidad humana y Mística franciscana, <i>Ignacio Verdú Berganza</i>	145
El carácter ambivalente de la técnica en el ‘Diálogo sobre la dignidad del hombre’ de Fernán Pérez de Oliva, <i>José Ángel García Cuadrado</i>	161
Francisco de Vitoria y la dignidad de la persona como fundamento de los derechos humanos, <i>Javier Sagüés Sala</i>	177
Diálogos de la dignidad del hombre: Francisco de Vitoria y las tesis humanistas, <i>M^a Idoya Zorroza</i>	205

El concepto de dignidad humana en Fray Alonso de la Vera Cruz: libertad y concordia en las repúblicas de indios, <i>Manuel López Forjas</i>	223
Algunas notas relativas a la defensa de la dignidad y libertad de los indios en el siglo XVI, <i>M^a del Sol Romano</i>	233
Domingo de Soto sobre el sentido literal. La réplica a Pablo de Burgos en la <i>Relectio de sensibus sacrae Scripturae</i> , <i>Santiago García-Jalón</i>	249
Dignidad humana y concordia de libertades, <i>David Torrijos-Castrillejo</i>	261
Dignidade e liberdade em Luis de Molina, <i>João Rebalde</i>	279
Elementos filosóficos de la doctrina suareciana de la libertad, <i>Ángel Poncela González</i>	289
Dignidad natural y gobierno de la ley en Francisco Suárez, <i>Luis Carlos Amezúa Amezúa</i>	305
Ética y economía en el siglo XVI, <i>José Carlos Martín de la Hoz</i>	337
Las biotecnologías puestas a prueba por la ética, <i>Jean Paul Coujou</i>	345
Ignacio Ellacuría y el caminar erguido, <i>Mario Aguiriano</i>	361
Problemas e implicaciones del concepto de dignidad humana en el pensamiento de Robert Spaemann, <i>María Luisa Pro Velasco</i>	371

~~DE LA DIGNIDAD NATURAL A LA DIGNIDAD MORAL~~
SANTO AGOSTINHO E A “GRAÇA DA PREDESTINAÇÃO”.

“AMEI JACOB E ODIEI ESAÚ” (MAL., 1, 2-3),
E / OU “DEUS QUER QUE TODOS OS HOMENS SEJAM SALVOS” (1 TM., 2, 4)?

José Maria Silva Rosa

1. Da predestinação em Agostinho

Em Santo Agostinho, a questão teológica da predestinação do género humano é um subcapítulo de uma polémica mais vasta contra os Pelagianos: a doutrina do pecado original e a da gratuidade Graça, i.e., a afirmação da absoluta iniciativa de Deus no que diz respeito à adesão à fé e à possibilidade de se praticar qualquer bem meritório em ordem à salvação, depois do chamado *originale peccatum*¹. Por outras palavras: a afirmação da *miseria hominis* em contraponto à simultânea *dignitas et excellentia* que lhe vem de ser *imago et capax Dei*.

Evidentemente, no espaço deste texto não é possível tratar da *magna quaestio* pelagiana, ou seja, do imenso *conflito de interpretações* que constitui o pano de fundo para a polémica em torno da predestinação. E em relação a esta, importa notar que se é um dos eixos decisivos de Santo Agostinho contra Pelágio e os seus seguidores (em 409, Pelágio passou por África a caminho do Oriente, mas a polémica só mais tarde se subirá de tom), tal orientação já está presente muito antes da disputa que se intensifica a partir de 412, e em especial de 418 (contra Celéstio e Juliano de Eclana; contra os semipelagianos da Gália, como João Cassiano; em 425, contra os monges de Hadrumeto, na Tunísia: Florus, Félix, Crescónio, Valentino, etc.).

O que a ideia de *praedestinatio* significa vê-se logo no próprio nome: uma destinação predeterminada por Deus em relação à salvação de cada homem e mulher.

¹ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 1, 2; conforme exegese de *Romanos*, 5, 12.

Teologicamente falando, seria um desígnio ou decreto pelo qual, desde toda a eternidade, Deus já outorgara a sua graça a alguns seres humanos apenas, os quais, por isso, são *electi*, e, correlativamente, havia rejeitado outros aos quais não quis conceder essa graça. E que, também por isso, ficam sujeitos à condenação eterna: *condemnati sunt*. Mas Agostinho, e com ele uma longa tradição que nele bebe, prefere falar tão-só de predestinação de alguns para a graça². Compreende-se bem porquê: a tese de uma predestinação para o pecado e para a condenação eterna, apesar de ser a única conclusão que logicamente se pode retirar *a contrario*, repugna e arrephia a sensibilidade dos fiéis, trazendo à ideia antigas imagens de uma divindade impiedosa, justiceira ou até mesmo sádica e cruel. Para evitar tal possibilidade ‘monstruosa’, a teologia tergiversa e refugia-se no mistério da justiça de Deus e nos seus imperscrutáveis juízos.

Mas se o começo da fé [*initium fidei*] é um dom de Deus, porque é que a incredulidade merece ou deveria ser punida? Correlativamente, também as razões da gratuidade da graça de Deus são insondáveis. Naturalmente. Mas, *secundum nos*, se com tal argumentação somos conduzidos, como é o caso, para o campo de uma racionalidade de tipo jurídico-penal, é muito difícil não acabar por confundir tal eleição com a discricionariedade e a arbitrariedade divinas –ideias contra as quais Agostinho se bate, pois Deus tem de ser simultaneamente afirmado tanto justo como misericordioso, embora não se consiga explicar o modo como tais atributos se harmonizam–.

Numa formulação mais maniqueia, a insondabilidade dos desígnios divinos está bem expressa na passagem bíblica em que o profeta Malaquias põe Deus a dizer na primeira pessoa: “Não é Esaú irmão de Jacob? Porém, amei Jacob e odiei Esaú”. (*Dilexi Iacob, Esau autem odio habui*)³. No outro extremo da formulação, e apesar de Paulo, na *Carta aos Romanos* (9, 13), invocar como exemplo da graça precisamente Jacob face ao seu irmão Esaú, temos a palavra da *Primeira Carta a Timóteo* (2, 4), a afirmar que “Deus quer que todos os homens sejam salvos”. Entre uma e outra, desenha-se um tremendo conflito hermenêutico, já que inúmeras outras passagens bíblicas, do Antigo e do Novo Testamento, podem ser invocadas tanto num como noutro sentido⁴. *E a Palavra de Deus não pode contradizer-se...* Escusado será dizer que tal querela em torno da Natureza e da Graça se agudizou ao extremo, especialmente no Renascimento e na Modernidade, v.g., nas confissões re-

² Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 3, 7.

³ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 3, 7.

⁴ Santo Agostinho, *Mateus*, 20, 23: “aqueles a quem o Pai o destinou...”; “endureceu o coração do Faraó...”; *Mateus*, 24, 35-41; *2 Timóteo*, 4, 8: “coroa de justiça...”; *Filipenses*, 3, 14: “prémio da vocação...”.

formadas, tendo passado, com outros nomes, da Teologia para diferentes domínios da ação humana. Toda a modernidade filosófica, porém, patenteia a vitória de Pelágio sobre Agostinho. Immanuel Kant é disso um dos exemplos mais eloquentes.

Alargando o ângulo, aliás, deve dizer-se que a polémica entre Agostinho e Pelágio leva ao limite o maior conflito, talvez, da antropologia ocidental já presente em Homero e na tragédia grega: a liberdade e ação individuais confrontadas com a *moîra*, a *anankhé*, i.e., forças anteriores inexoráveis, *destinantes*, que nos pre-terminam.

Deste modo, toda a antropologia ocidental, de um modo ou de outro, com mais ou menos matizes, acabou por se colocar, *nolens volens*, ou do lado do Bispo de Hipona ou do lado do monge de Bangor, Pelágio, do País de Gales. A Modernidade filosófica, de Descartes a Feuerbach ou Marx, passando como já se disse por Kant (“constitui *culpa própria* não querer sair da menoridade”) é toda pelagiana porque dispensa e nega a graça (“preguiça culposa”, “presunção de salvação”, etc.). Há por outro lado a modernidade calvinista, pascaliana, jansenista, etc., que levou aos limites a leitura predestinacionista de Agostinho. E de algum modo, recentes conflitos hermenêuticos em torno das relações entre o consciente e o inconsciente, o voluntário e o involuntário, entre livre arbítrio da vontade e o determinismo, etc., ainda podem ser vistas como metamorfoses do problema teológico da *miseria* e da *excellentia hominis*.

* * *

Regressemos a Agostinho. Mesmo que não seja possível nem desejável referir aqui em pormenor a génese e o desenvolvimento da doutrina da predestinação, importa referir alguns momentos e esboçar um quadro global para que possamos compreender, e depois acompanhar, as teses principais de *De Praedestinatione Sanctorum* e de *De Dono Perseverantiae* (ambas as obras de 429, quando Agostinho já conta com 75 anos, i.e., um ano antes de morrer, no dia 28 de Agosto de 430).

É sabido que o percurso intelectual e espiritual de Agostinho foi acidentado e muito marcado pela “desgraça” maniqueísta. A conceção antropológica dos maniqueus era pessimista *in radice*. O homem é um ser mau, abortivo, fruto de uma mistura horrível [*commixtio*] entre a Luz e as Trevas [*gens tenebrarum*], o espírito e a matéria, conflito que se prolonga no conflito insanável de duas vontades humanas e duas almas, cuja boa é assim incapaz de por si mesma se libertar do mal que

a agrilhoa. O homem é, pois, moralmente inimputável já que não tem uma verdadeira ipseidade ética. É preciso virem em auxílio da alma boa os sucessivos enviados e mensageiros do Pai das Luzes, com a sua *gnôsis* salvífica, para que o homem saiba em que cloaca está preso e dela queira sair. Deixemos, contudo, por ora, a grandiosa teomaquia maniqueia. Um dos resultados mais importantes da saída de Agostinho do maniqueísmo foi uma renovada concepção de homem, capaz por si mesmo de livre iniciativa para o bem. Encontramos esta posição, que podemos chamar semipelagiana *avant la lettre*, na obra *De Libero Arbitrio*, escrita em 388. O que aqui encontramos, muito especialmente no livro I, é uma visão antropológica otimista, segundo a qual a vontade *quase* se pode redimir a si mesma, uma vez que o homem *pode querer* ou *não querer aquilo que quer* (esta duplicação –*querer querer; ou querer não querer*– está sempre na mão do homem, *porque os homens são vontades: quia homines sunt voluntates*) e –acrescentamos nós– pode assim também *querer ou não querer crer*, i.e., *querer acreditar*, ou até mesmo *querer não-crer*. Portanto, mesmo que a adesão e o assentimento real aos conteúdos da fé cristã como tal (ao chamado *Credo*) sejam um dom sobrenatural de Deus, já a inclinação primeira da vontade para tal (*querer ou não-querer acreditar*) pertence por inteiro ao homem: é isto justamente o que chamamos livre arbítrio da vontade. Sem que possamos escolher a inclinação primeira a que obedecemos não seríamos jamais culpáveis. Assim o pensara o jovem Agostinho, pelo menos até certa altura (até cerca de 396). Mas em *De Praedestinatione Sanctorum* (3, 7), retrata-se (!) por antes ter dito que “nosso é o crer e o querer”⁵.

Devemos, pois, reconhecer que, progressivamente, à medida que avançou na leitura da Bíblia, muito especialmente depois de aprofundar os textos paulinos, de modo particular a *Carta aos Romanos*, depois de ter sido ordenado sacerdote (em 392) e, enfim, ter sido sagrado bispo (em 395-6), e ter reexaminado com mais atenção todo seu passado (como acontece nas *Confissões*, entre 397 e 400), Agostinho evoluiu na sua apreciação da livre arbítrio, começando a revisitar e voltar-se cada vez mais para o seu próprio percurso pessoal e existencial: e aquilo que aí vê, retrospectivamente, é a apenas a sua miséria, por um lado, e a misericórdia de Deus, por outro, a agir no que sente agora terem sido as impotências e as captividades mais fundas da própria vontade (na ordem da intenção as *Confissões* começaram antes de terem sido redigidas). E Agostinho, aliás, sentiu-se nisto em plena consonância com a admoção das Sagradas Escrituras⁶.

⁵ Santo Agostinho, *De Dono Perseverantiae*, 12, 30.

⁶ San Agustín, *De Dono Preserversantiae*, 16, 40: “Et nos nolumus dicere, quod teste Scriptura possumus dicere?” (“Iremos nós calar o que a Sagrada Escritura nos prescreve que digamos?”).

Se atendermos ao esquema geral da leitura bíblica aí presente que podemos dizer? Aprofundando as Escrituras, lendo e relendo o Antigo e o Novo Testamento, Agostinho foi confirmando cada vez a convicção que ia ganhando forma e força dentro si, crença totalmente reconfirmada pela sua experiência pessoal. Verificamos aqui uma circularidade que mutuamente se reforça entre exegese bíblica e releitura autobiográfica. Com efeito, é à luz da ideia de eleição (“escolhido”) que o Povo de Israel se interpretara a si mesmo entre as nações: é esse o modo como lê a sua história desde as origens, sentindo-se predestinado na promessa feita por Deus a Abraão e confirmada depois na Aliança do Sinai e na marcha pelo deserto. Mais tarde, encontramos o deutero-Isaías a alargar a eleição, a desnacionalizar Iahweh chamando-o de Deus Criador, amplificando a providência divina muito para lá das fronteiras de Israel. Mas isto ainda sublinha a natureza eletiva do povo de Israel. A experiência cristã primitiva pós-pascal, e as teologias subsequentes, à luz do Cristo Ressuscitado, o Messias prometido que havia de vir, sentiram-se herdeiras direta dessa predestinação, conforme a *Carta aos Efésios* (1, 4-5): “Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo [...]. Em seu amor nos predestinou para sermos adotados como filhos”, e *Jo*, 6, 44: “Ninguém vem a mim se o Pai que me enviou o não trazer”⁷, etc. (*Rm.*, 8, 28-29), passagens que aparecem uma e outra vez nos textos de Agostinho.

São Paulo, porém, deixara claro que o facto de os cristãos se sentirem e serem herdeiros das promessas abraâmicas, mosaicas e proféticas, isso não deserdava inteiramente Israel em razão de ter rejeitado reconhecer Jesus como Cristo e Filho de Deus (*Rm.*, 9, 11). Por isso tal esquema de leitura segundo a Providência e a Presciência divinas não implicava, fatalmente, um desfecho predestinacionista, nem no Antigo nem no Novo Testamento, já que a categoria da Aliança vincava a noção de fidelidade às promessas e, por conseguinte, supunha destinatários livres, consciências capazes de acolher e responder “sim” ou “não” por si mesmas, sem serem determinadas por uma pré-inclinação divina que lhes roubaria a iniciativa primeira.

Aliás, os primeiros teólogos do cristianismo primitivo, como São Justino de Roma, insistiram muito na compatibilidade entre a presciência divina e a liberdade humana. E faziam-no para combater precisamente o determinismo que viam presente na filosofia estóica (mediante a noção *Prónoia*) e no fatalismo astrológico dos cultos pagãos. Tal referência deve-nos interessar muito tanto mais que, de alguma maneira, a evolução intelectual do jovem Agostinho refaz a seu modo este

⁷ Pode retirar-se destas palavras, como resulta da reflexão de Agostinho, que é o Pai que opera em nós o querer e o agir?

percurso. Uma das dimensões do pessimismo antropológico maniqueu, acima referido, tinha a ver com o facto de o homem estar prisioneiro numa cela cósmica, constituída por órbitas rígidas e esferas planetárias, signos, horóscopos e segredos que só a *gnôsis* conhecia e cujos ‘cadeados’ que só ela conseguia abrir ou quebrar, como se os gnósticos fossem *hackers* cósmicos... E o jovem Agostinho acreditara de tal modo no destino escrito nos astros que consultara astrólogos⁸, tendo chegado a dar, ele próprio, consultas na matéria.

* * *

Encontramos um momento decisivo do percurso de Agostinho na obra *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, escrita em 396, quando Agostinho já tem em mente a *Carta aos Romanos*, capítulo 9 (sobre a graça e justiça de Deus). Muito significativamente, é neste mesmo ano que começa a preparar as *Confissões*. Há aqui uma viragem completa, pois apenas dois anos antes, em 394, na *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (60; 62)⁹, Agostinho ainda aceitava que o livre arbítrio estivesse na origem da adesão primeira da vontade à fé¹⁰. Mas na obra *Ad Simplicianum* já se retrata dessa afirmação. E trinta anos depois, em 426, nas *Retractationes* (II, 1, 1), e a respeito de *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, refere-nos o mesmo ainda mais expressivamente. Diz-nos aí: “Nesta questão esforcei-me por encontrar uma solução a favor do livre arbítrio da vontade, mas venceu a graça de Deus” (*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vincit Dei gratia*)¹¹.

A inflexão radical está feita. A meditação repetida e o convívio aturado com a *Primeira Carta aos Coríntios* (4, 7): “Que tens tu que não tenhas recebido? E se o recebeste, porque te glorias como se o não tivesses recebido?”, virou e constituiu definitivamente Agostinho como Doutor da Graça. As *Confissões* celebram e prolongam, coerentemente, desde o princípio, a vitória da graça e da misericórdia de

⁸ Santo Agostinho, *Confessiones*, IV, 3, 4.

⁹ E na resposta a Porfírio; cfr. *Epistula*, 102, q. 2, n. 14.

¹⁰ Para que não restem dúvidas, o próprio Agostinho no-lo refere, confessando-se arrependido. *De Praedestinatione Sanctorum*, 3, 7: “Etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis” (“Julgava então que a fé [refere-se ao ano de 394], pela qual cremos em Deus, não era um dom divino, mas procedia de nós, como conquista nossa...; julgava que o assentimento ou a crença [na verdade] era obra nossa e mérito que procedia de nós”).

¹¹ Santo Agostinho, *Retractationes*, II, 1, 1.

Deus sobre a renitência e a resistência do pecador. Ou seja, Agostinho, depois de acabar o escrito dirigido a Simpliciano (homem que fora muito importante na sua evolução pessoal, em Milão) e ao começar a redigir as *Confissões*, reconhece que, antes da sua conversão, 13-14 anos antes, no verão de 386, existia em si uma vontade cativa, prisioneira, um obstáculo adentro da própria vontade –e que ele mesmo, por si só, nunca teria conseguido libertar-se desse espinho da carne (ou do espírito?) se Deus não tivesse vindo em seu auxílio¹².

Até porque, acrescenta ainda, ele próprio não só não colaborava com a graça (v.g., com as orações constantes e as lágrimas de sua mãe Mónica...), como, positivamente, a obstruía e agia contra ela (aderindo ao maniqueísmo, hedonismo, ceticismo, etc.). E reconhece que nem o abandono do maniqueísmo resolvera de vez a divisão interna da sua vontade e os “turbilhões do seu coração”. Um espelho claríssimo desta resistência, deste *querer-não*, encontra-se precisamente nas conturbações e revoltas no seio de da sua única vontade que ele nos confessa no livro VIII de *Confissões* (7, 17): “«Concede-me a castidade e a continência, mas não já». Pois receava que me ouvisses de imediato e de imediato me curasses da doença da concupiscência”¹³.

Até que, finalmente, debaixo da figueira milanesa¹⁴, Agostinho confessa que deixou de opor resistência à graça: “Peguei nele [no códice das Escrituras], abri-o, e li em silêncio o capítulo sobre o qual em primeiro lugar os meus olhos caíram: «Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo...» (*Rm*, 13, 13-14). Não quis ler mais, nem era preciso. Pois, logo que acabei esta frase, derramando-se no meu coração como que uma luz de segurança, todas as trevas da dúvida se dissiparam”.

Até aqui é a experiência psicoafectiva pessoalíssima de Agostinho. Importa, porém, sublinhar isto: a partir da sua história pessoal, Agostinho só pode sentir-se predestinado para a graça, tal foi a mercê com que experimentou Deus a ‘invadir’ a sua alma. Mas daí de modo nenhum ele presume, ou pode presumir, que já esteja predestinado para glória. Tal presunção de já estar salvo seria então, a seus olhos, uma conclusão absurda, irracional, pois pretenderia ver-se a si mesmo pelos olhos de Deus. Por causa disso é que os predestinados à fé têm de pedir continuamente a

¹² Santo Agostinho, *De Beata Vita*, I, 1.

¹³ Cfr. Santo Agostinho, *Confessiones*, VIII, 10, 22-11, 27.

¹⁴ Santo Agostinho, *Confessiones*, VIII, 12, 29.

graça do aumento e da perseverança da mesma fé até ao fim. Esta, a perseverança, é ela própria um dom gratuito que não é concedido a todos os batizados, mas apenas a alguns, por misteriosa escolha de Deus (ideia que os semipelagianos têm de rejeitar porque, a seus olhos, inutiliza a oração, as obras, um mínimo mérito, etc.).

Por outro lado, se continuarmos a auscultar os textos, mesmos os mais autobiográficos e confessionais, vemos Agostinho a teorizar e a universalizar, progressivamente, a sua experiência de pecador agraciado pela misericórdia. Mas passar da experiência pessoal e do testemunho expressos na primeira pessoa para o plano doutrinal válido em geral vai ser o aspeto mais problemático e inaceitável da afirmação da predestinação. Em *Confissões* (X, 40), a propósito das dificuldades que sentira para deixar o desejo sexual (seria este *o espinho* que ainda o atormentava em sonhos, quinze anos volvidos depois da conversão), chega a usar fórmula que tanto assanhará Pelágio e os seus adeptos: “Continentiam iubes: da quod iubes et iube quod uis” / “Mandas-nos a continência: dá o que mandas, e manda o que quiseres!”. Mas a questão reside precisamente aqui: este acto de pedir a Deus que dê o que manda já é, ele mesmo, também um resultado da graça de Deus? Agostinho anti-pelagiano não hesita um segundo: claro que sim!¹⁵.

Permita-se-nos uma nota para esclarecer a nossa posição de leitores: consideramos inteiramente legítima, e até mesmo muito apropriada, a categoria da “predestinação” quando requerida por cada um como chave de leitura pessoal das peripécias da sua própria vida. Justifica-se que cada um de nós olhe pessoalmente para sua existência passada, especialmente se pecaminosa, e reconheça que aí estiveram presentes a Providência, a Misericórdia e o Amor de Deus, e que os sintamos absolutamente gratuitos por não os termos merecido. No quadro de um diálogo entre a Alma e Deus, é muito natural esperar a confissão de louvor e a atribuição a Deus do que lhe parecera a si mesmo impossível de alcançar: ter conseguido abandonar o *amplexus carnis* e abraçado a continência e a castidade. Tanto mais que o jovem Agostinho nem as desejara muito: não confessa ele a sua tibieza de outrora: “Hoje ainda não! Hoje ainda não! Amanhã, amanhã!”? Foi esta fractura da propensão ou inclinação primeira da vontade (*não querer querer*), expressão volitiva do pecado original [*peccatum naturae*], que o abismara por demais e lhe abriu os olhos para uma *falibilidade* ontológica que parecia impossibilitar até o simples desejo do bem, i.e., aquela inclinação originária da vontade que parecia ser um dado adquirido em *De Libero Arbitrio* (contrariamente a *De Dono Perseverantiae*). E quinze anos volvidos, porém, na refrega contra Pelágio e os pelagianos e, depois ainda, contra os semipelagianos, tal releitura da sua experiência pessoal agudiza-se e converter-

¹⁵ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 11, 21.

se numa categoria de leitura da condição do próprio género humano enquanto tal, incapaz *de motu proprio* de qualquer inclinação para o bem, de qualquer merecimento *ab initio*, ideia que se enraíza e aprofunda nele sempre cada vez mais. Sabemos, porém, que os Padres Gregos tinham perfilhado uma visão mais sinérgica onde o *querer querer*, o *querer crer* e o *initium fidei* por iniciativa de Deus cooperaram em vez de litigar. Por isso, não podemos ficar cativos nem da sexualidade nem do legítimo sentimento de culpa de Agostinho, como tantas vezes aconteceu no Ocidente, especialmente entre certas confissões reformadas. Ler, compreender e apreciar Agostinho não é imitá-lo ou repeti-lo.

2. O *Initium Fidei*

Estabelecido assim um quadro bastante geral para poder haver alguma compreensão do problema, apresentemos agora as teses principais das obra-síntese que já fomos referindo: *De Praedestinatione Sanctorum* e *De Dono Perseverantiae*, textos escritos no princípio de 429, a pedido de Próspero de Aquitânia e de Hilário de Poitiers. Estes benévolos leitores de Agostinho viam com muita apreensão a crescente oposição de vários monges gauleses da região de Marselha, homens bons, insignes em virtude e em saber (v.g., semipelagianos como João Cassiano), mas que rejeitavam a posição extremada do Bispo de Hipona, pois ela parecia-lhes impedir o reconhecimento de qualquer esforço sério por parte da vontade humana ao tolher-lhes o livre arbítrio. Não acabava isso por conduzir os justos à inércia –ou eventualmente à presunção da eleição? E aos pecadores, em especial os reincidentes, não lhes mostrava a inutilidade de todos os seus esforços para se modificarem? (*desesperatio salvationis*) Se Deus nos dá a graça, e se Ele opera em nós o querer e o agir, o que resta ainda para o homem fazer?¹⁶. Será antropológicamente admissível negar todo o mérito e toda a iniciativa para o bem à vontade humana? Ficará o homem apenas com a parte que o inclina para o mal?

¹⁶ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 20, 42: “«Bendito seja Deus Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo..., ele nos elegeu antes da criação do mundo para sermos santos e imaculados na sua presença, predestinando-nos para...» (Ef., 1, 3 e ss.). Predestinando-nos, elegeu-nos! Assim, quando Deus quer realizar alguma coisa, inclina o coração para que a queira, operando de modo maravilhoso e inefável no próprio quer”.

Mas se o Bispo de Hipona visa com isto garantir a gratuidade da redenção dos eleitos, em virtude dos méritos universais de Cristo, não parece ser isso, por outro lado, a negação e a privação do sentido da própria palavra de Jesus: “Arrependei-vos e acreditai no evangelho!” ou, já antes, da palavra do Profeta: “Se não acreditardes não compreendereis”, “nisi credideritis non intelligetis”? “Quando se prega o evangelho –diz-nos Agostinho– uns acreditam e outros não acreditam. Aqueles que acreditam, quando soam exteriormente as palavras do pregador, escutam interiormente a voz do Pai [a muitas vezes referida «Escola do Pai»] e aprendem d’Ele; mas os que não acreditam, ainda que ouçam exteriormente, não escutam nem aprendem interiormente. Ou seja, a uns se lhes concede o crer e a outros não se lhes concede”¹⁷. Mas não era exatamente este o esquema da iluminação gnóstica-maniqueia segundo o qual, quando Agostinho abandonou os Maniqueus, estes lhe atiraram à cara precisamente que ele não fora predestinado porque “a luz não estivera com ele”? Não é esse mesmo esquema gnóstico agora recuperado em terreno ético-religioso cristão?

Ademais, qual o merecimento da oração daquele que, sentindo que não tem fé, pede precisamente pela oração a graça da fé? Se se pretende que a oração que pede a graça da fé já faz parte da graça sobrenatural da fé, tal é um recuo contraditório ou andar em círculo *ad infinitum*. Devemos considerar aquela oração que pede a fé (*querer acreditar*) também já ela própria uma graça de Deus? Sim, como já se disse¹⁸. Mas é esta resposta que nem os pelagianos nem os semipelagianos –nem

¹⁷ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 15.

¹⁸ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 5, 10: “Credere uel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino” (“Crer ou não crer não está no arbítrio da vontade humana, mas nos eleitos a vontade é preparada pelo Senhor”), *De Dono Perseverantiae*, 17, 41: “Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare” (“Deus dispôs o que ele próprio fará segundo a sua infalível presciência: eis o que é predestinar, nada mais”, cfr. 7, 15; 14, 35). “Fides igitur, et inchoata, et perfecta, donum Dei est. Et hoc donum quibusdam dari et quibusdam non dari, omnino non dubitet...” (*De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 16). Porquê? *Quia voluit!* Por que lhe aprouve! (*De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 15). Se o *initium fidei* pudesse resultar um ato do livre arbítrio da vontade humana, então, considera Agostinho, aquele poderia ser creditado como meritório e a graça nunca mais seria graça, mas sempre a retribuição / salário de algo que lhe era devido, e assim também o aumento da fé seria mérito das obras do homem. A isto temos de responder: não necessariamente. Tal como para relação entre a fé e a razão, requeria-se uma fenomenologia mais fina e apurada da relação entre graça e mérito (v.g., a partir de *Mc.*, 14, 24). Sem isso, Agostinho tornou rígido um esquema que era mais dúctil noutros contextos. V.g., no que se refere às relações entre fé e razão, cfr. a expressão “quod fides praecedat rationem rationabiliter visum est”. Mas aqui as coisas funcionam em termos exclusivos de *ou tudo ou nada*. Cfr. *De Praedestinatione Sanctorum*, 2, 3: ou

nós— podem aceitar. Nem tampouco podem aceitar, a seguir, que não haja mérito algum por parte do homem quando se decide pelo bem.

Agostinho faz aqui uma distinção subtil entre o *poder possuir a fé* —que seria graça natural dada a todos pela criação (sem qualquer mérito precedente)— e o facto de a possuir já *in actu* (a real adesão ao *Credo*), a qual seria uma graça sobrenatural que Deus concede livremente a quem quer, sem razão e sem porquê que nos sejam acessíveis.

A única justificação que Agostinho nós dá para tal é afirmar que, *ad intra*, Deus Pai é misericordioso quando dá a graça da justificação e da eleição apenas a alguns¹⁹; e é justo quando a recusa a outros. Mas nem nos primeiros nem nos segundos há sombra de mérito ou demérito, nem passado, nem presente nem futuro, em função daquilo que sua presciência lhe faria saber sobre o modo como cada um colaboraria ou não colaboraria com a graça que lhes desse. Agostinho é aqui radical, demasiado radical, na defesa absoluta dos direitos de (um certo entendimento de) Deus a ser Deus sobre criaturas inteligentes e livres.

A retórica forense, outrora aprendida em Madaura e Cartago, é agora de novo mobilizada como instrumento de uma razão jurídica posta ao serviço dos insondáveis desígnios de Deus²⁰. E condu-lo a conclusões que, não fora o calor da polémica contra os hereges, talvez ele devesse prudentemente ter calado, porque a pretensão de defender e fazer-se advogado de Deus é sempre uma tarefa muito equívoca, como um leitor avisado da Bíblia, como ele era, bem podia constatar nas perícopes de Eva e a serpente, ou caso das justificações dos amigos de Job. Por vezes é tentador a imaginar Deus a responder a Agostinho, do mesmo como que respondeu a Elifaz de Temán, a Bildad de Súaj e Sofar de Naamat, no *Livro de Job*

mérito ou graça; terceiro excluído. Perde-se espaço para o livre acolhimento inicial e para a colaboração da liberdade humana com a iniciativa divina.

¹⁹ A única razão possível entroncaria num mitema bíblico-gnóstico (que o sentido literal das Escrituras o leva a aceitar; cfr. *Ap*, 12, 7-8): era preciso preencher o céu exactamente com o mesmo número daqueles anjos que se tinham juntado a Lúcifer e rebelado com ele. (David S.A. Fergusson, “Predestination”, in *Oxford Companion to Christian Thought*, A. Hastings, A. Mason, H. Pypier (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 563; pp. 562-564). Todos os outros, em certo sentido estão a mais. Agostinho não o diz desta maneira, pois por uma espécie de pudor (ou tal ideia devia parecer-lhe insustentável) nunca fala de uma *predestinação para a condenação*. Mas no quadro da reflexão e contabilidade jurídica a que se dá, não há outra conclusão possível. Se Deus só dá a graça alguns e não a dá a outros, os quais por isso serão eternamente condenados, logo... (remissão para a “mão esquerda de Deus” como fará Karl Barth?).

²⁰ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum* 6, 11; 8, 16.

(42, 7): “Não falastes correctamente de mim como fez o meu servo Jó...” (os amigos de Job e advogados de Deus pretendiam isentar Iahweh das acusações ou das tremendas interrogações que Job lhe dirigira).

A metáfora do pote que tudo deve ao oleiro (*Rm.*, 9, 20) é ainda uma figura própria da retórica jurídica analógica. E a ideia de um número fixo de predestinados (para preencher os lugares celestes deixados vagos pelos anjos rebeldes) deixaria o próprio Deus ligado a uma arquitetura e uma matemática eternas que não dependeriam da sua vontade (antes de injustificados motivos estéticos).

Por outro lado, a categoria bíblica da proximidade e fidelidade de Deus volveu-se aqui alteridade *eterna, imutável, perfeita (semper, semel et simul)*, uma *majestas* arbitrária e sem razões que esmaga e anula as criaturas, não lhes devendo –e por isso não lhes prestando– quaisquer razões em virtude de serem *massa damnata, massa perditionis, massa peccati* (pecado original pessoal que Job, tal como Ezequiel, rejeitaram veementemente em nome da responsabilidade individual). Assim, a bondade da criação fica diminuída face à necessidade da redenção. Contra os pelagianos e os semipelagianos na defesa da predestinação não se estará sempre perigosamente próximo da antiga soteriologia gnóstico-maniqueia? No arco vital de quarenta anos, é como se Agostinho saísse dos maniqueus para a liberdade da vontade (e tivesse assim sido o primeiro semipelagiano *avant la lettre*) e acabasse por recuar dessa posição, sentida por ele como perigosamente pelagiana, para recair num pessimismo quase-maniqueu quanto à natureza humana.

Já em 386 o jovem Agostinho, no *De Ordine* (II, 16, 44), falara de “deus qui scitur melius nesciendo”, de “Deus que melhor se conhece não sabendo”. E o fim do *De Trinitate*, em 420, Agostinho queixava-se a Deus pedindo-lhe que o libertasse das muitas palavras que sofria interiormente. No pico da refrega doutrinal, não teria sido avisado mais silêncio e menos palavras, precisamente ao afirmar que não sabe responder por que razão Deus salva um de preferência a outro?²¹ Antes de lançar a alternativa talvez devesse de fazer silêncio precisamente aí –antes de ‘saber’ que Deus pretensamente salva uns e outros não–. Só que a crença intensa de Agostinho e o calor e fervor da polémica doutrinal não lho permitiam. Por vezes ainda acrescenta que se a alguém faltou a graça é porque não foi digno dela²². Mas se tivesse sido digno não seria isso ter tido algum mérito?

* * *

²¹ Santo Agostinho, *De Dono Perseverantiae*, 14, 37.

²² Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 9, 18.

O problema com que a visão de Agostinho nos confronta é que a própria presciência de Deus deixa de ser pensada no horizonte de um convite (vocação) à liberdade de todos os seres humanos, para ficar cativa da função da predestinação de apenas alguns à graça. Só se pode concluir que, a partir de certa altura, o *intellectus fidei* (a reflexão sobre a fé) agostiniano ficou preso de uma lógica jurídica férrea, excessiva (devedora do contexto do direito penal latino), uma lógica presa das consequências do pecado original de Adão, para todo o género humano nele solidário, o qual, *peccatum naturae*, parece ter dado a Deus todos os direitos de juiz para infligir à humanidade as correspondentes punições (que assim nunca seriam arbitrárias). Uns são predestinados segundo a misericórdia; já a *massa damnata* é justamente condenada segundo a justiça²³. Ambas as coisas testemunham que há ordem na criação e ambas concorrem para a glória de Deus.

Mas se a doutrina pelagiana da virtude parecia pôr em causa a universalidade da redenção de Cristo, visto que alguns teriam assim algum mérito (possibilidade de um *querer creer* inicial que os evangelhos patenteiam), não será verdade que a doutrina da predestinação, pela razão inversa, parece também pôr em causa a universalidade da mesma redenção? Pois se Deus já desde toda a eternidade tem em si o decreto dos eleitos e o dos condenados não terá Cristo morrido, e assim redimido realmente (a partir do *argumentum e silentio*) apenas os predestinados? À luz da vida, das obras, dos sinais e da mensagem de Jesus de Nazaré podemos aceitar razoavelmente a ideia de um Deus cujos desígnios parecem ‘fazer caixinha’, ou jogar eternamente às escondidas com os seres humanos? Que *imagem de Deus* aparece aqui mobilizada pela fé de Agostinho?! Do ponto de vista exclusivamente teológico, o da revelação de Deus em Jesus, conforme os evangelhos, especialmente o de João (“Deus caritas est”, que ninguém como Agostinho tanto aprofundou!), fará sentido projetar ainda em Deus “escolhas misteriosas”, uma interioridade obscura, imperscrutável, o olhar escondido de uma espécie de censor forense, e, portanto, admitir que, em Jesus Cristo (nas suas palavras, nos seus gestos, nas suas ações), o Pai afinal não nos revelou tudo, não nos revelou o essencial, ou seja, o seu incondicional amor de Pai que quer todos os seus filhos salvos? Mesmo em nome do imprescritível direito de Deus a ser Deus, será isto aceitável?

A favor da eleição dos predestinados à graça, Agostinho argumenta analogamente com o exemplo da predestinação da humanidade de Jesus de Nazaré que não tinha de mérito algum para a união hipostática com o Verbo de Deus (*De Praedestinatione Sanctorum*, 15, 30). Mas, aceitando a analogia e tirando todas as conse-

²³ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 6, 11.

quências, justamente na Santa Humanidade de Cristo, Verbo encarnado, não estaríamos *todos* predestinados? Todos! Pela analogia, temos de defender a eleição universal de todos para sermos filhos no Filho. Se houve solidariedade *qua natura* em Adão, deve haver solidariedade *qua natura* na humanidade de Cristo. Não!, responde Agostinho. Apesar de a natureza ser igual, a graça da cabeça é diferente da graça dos membros e, nestes, também desigual.

Nas suas versões posteriores mais sombrias, a doutrina da predestinação provocou em muitos crentes a desconfiança da bondade do Criador e a insegurança face ao amor de Deus. Como confessaria desesperadamente um certo José Régio: “Sou uma vocação sem dom!”. Apesar de Agostinho assegurar com insistência que os fiéis que acreditam no pecado original não têm de se preocupar com a justíssima predestinação só de alguns²⁴, a verdade é que a ideia da predestinação assombrou gratuitamente a espiritualidade de milhões de homens e de mulheres (e basta lembrar como exemplo o terror de Lutero diante da *potestas Dei*).

Por isso, a modernidade filosófica a rejeitou totalmente e, do mesmo modo, também se entende a razão por que muitos dos que se consideravam e consideram já ‘eleitos’, tantas vezes terem tratado e continuarem a tratar a Filosofia com a maior hostilidade. Porque a Filosofia dá mesmo que pensar. E nisto, paradoxalmente, Agostinho continua a ser, apesar de tudo, um hermeneuta muito mais livre que os seus dogmáticos seguidores. Se não vejamos:

“Penso que ninguém deveria abraçar totalmente as minhas posições, mas decidir seguir-me apenas naquelas coisas em que esteja certo de que eu não errei. De facto, tenho estado a compor os livros nos quais empreendi a correção das minhas próprias obras [*Retractationes*] para demonstrar que nem eu próprio me sigo sempre, em todas as coisas. Pelo contrário, acho que, com a misericórdia de Deus, fiz progressos desde que comecei a escrever, porque certamente não comecei pela perfeição. Mas mesmo nesta minha idade [75 anos], seria mais arrogante que verdadeiro se dissesse que já tinha chegado à perfeição e já não cometo mais nenhum erro naquilo que escrevo. [...] Quanto a mim, quando as observações dos que leem os meus trabalhos não só me ensinam, mas também me corrigem, tenho isso por um benefício de Deus”²⁵.

²⁴ Santo Agostinho, *De Praedestinatione Sanctorum*, 8, 16.

²⁵ Santo Agostinho, *De Dono Perseverantiae*, 21, 55; 24, 68.