

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VIDA FELIZ NA FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO

JOSEMAR JEREMIAS BANDEIRA DE SOUZA

JOÃO PESSOA / 2006

JOSEMAR JEREMIAS BANDEIRA DE SOUZA

VIDA FELIZ NA FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan Caminha

JOÃO PESSOA / 2006

JOSEMAR JEREMIAS BANDEIRA DE SOUZA

VIDA FELIZ NA FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha – Orientador
UFPB – Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa – Orientador
UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo
UFPB – Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela imensa graça que me trouxe até aqui;

À minha família, pelo apoio nas horas mais difíceis e pela solidariedade em todos os momentos;

Aos amigos, pelo incentivo, pelo apoio moral, pelas orações, pela torcida, pela presença;

Ao amigo e pastor Sérgio Queiroz, pelos investimentos feitos na minha pessoa e por me incentivar a participar desse programa de mestrado;

Ao amigo e professor Dr. Iraquitan Caminha, pela orientação e por não me permitir desistir, pelas palavras encorajadoras, pela alegria e simpatia com que sempre me tratou, além dos sábios ensinamentos;

Ao professor Dr. Giovanni Queiroz, pela gentileza de ler o meu trabalho e me dar valiosos conselhos;

Ao professor Dr. Edmilson Azevedo, por fazer parte da banca examinadora, assim como fez parte da pré-banca de qualificação, e por tantas informações e indicações preciosas que muito contribuíram para o presente trabalho;

Ao professor Dr. Marcos Costa, por, tão gentilmente, ter aceito fazer parte da banca examinadora e contribuir para a melhoria do presente trabalho.

DEDICATÓRIA

Para José Anísio (*In memoriam*). Hoje ausente, mas quando presente um orgulhoso sonhador. Sonhou os meus sonhos, alegrou-se nas minhas vitórias. Hoje, resta apenas a saudade que me traz a sua presença no silêncio de tão dura ausência. A este silêncio que me faz recordar, àquele que não mais aqui está, dedico o esforço, os sonhos e, até mesmo, os medos que sofri para estar presente onde ele gostaria de estar.

Criastes-nos para Vós e o nosso
coração vive inquieto, enquanto não repousa em
Vós.

AGOSTINHO, *Confissões*, I, 1.

RESUMO

Foi a partir do pequeno texto de Santo Agostinho, intitulado *De Beata Vita*, obra escrita em um retiro cultural no ano de 388 d.C., que o presente trabalho procurou compreender as razões que levam a humanidade, em uma atitude universal, a buscar a vida feliz, bem como entender os caminhos propostos por Agostinho para alcançar este que é, segundo ele mesmo, o único propósito para o qual se pensa filosoficamente (*Conf.* I, I, 1). Verificou-se, então, que o Bispo de Hipona, inteiramente submisso à fé cristã e sob forte influência da tradição grega *eudemonista*, desenvolveu uma filosofia prática, fundamentalmente ético-moral, que, exaltando a virtude e se desvencilhando dos valores meramente temporais, buscava a felicidade naquilo que não é perecível. Pois, tudo que é sujeito ao tempo pode ter a sua natureza afetada pelo mal, que, em seu entendimento, é ausência ou distorção daquilo que é bom. Reconhecendo, então, que somente Deus é eterno e não está sujeito ao tempo, não podendo ser perdido ou modificado, entendia que buscar a felicidade era, inevitavelmente, buscar a Deus, porém, sabia não ser através dos próprios esforços que o homem chega a Deus, posto que Ele é infinito, então, necessário se faz o auxílio divino: a graça. Neste ponto separou-se dos gregos, pois substituiu a sabedoria humana, pela sabedoria divina. E assim, sem prescindir das compreensões inteligíveis, necessárias para o reconhecimento daquilo que pode ser chamado de *beata vita*, tenta por intermédio das experiências e da autocompreensão da consciência, encontrar a plenitude espiritual, na qual estaria a perfeita Verdade e a verdadeira liberdade, sem as quais seria impossível vivenciar a verdadeira felicidade.

ABSTRACT

Based on a little text by Saint Augustine, named *De Beata Vita*, written during a cultural retreat in 388 B.C., this paper aimed at comprehending the reasons that drive the mankind, in a universal attitude, to seek a happy life, as well as understanding the ways proposed by Augustine to reach what is, according to himself, the only purpose for which people think philosophically (*Conf.* I, I, 1). It was possible to verify, then, that the Bishop of Hippo, entirely submissive to Christian faith and under great influence of the *eudemonistic* Greek tradition, developed a practica, fundamentally ethical and moral philosophy, which, by exalting virtue and disengaging from merely temporal values, sought happiness in what was not perishable. For all that is subject to time may have its nature corrupted by the evil, which, in his comprehension, is the lack or distortion of what is good. Acknowledging then that only God is eternal and not subject to time, and that He could not be lost or modified, Augustine inferred that seeking happiness was, inevitably, seeking God. However, he knew that men could not reach God by their own effort, given that He is infinite. So, some divine help becomes necessary: grace. At this point, Augustine separated from the Greek, as he substituted human knowledge with divine knowledge. Thus, without abandoning intelligible comprehensio, necessary for recognizing what could be called *beata vita*, he tries, through conscience experience and auto comprehension, to find spiritual plenitude, in which would be perfect Truth and true freedom, without which living true happiness would be impossible.

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i> (397-401)
<i>Contra acad.</i>	<i>Contra os Acadêmicos</i> (386)
<i>Contra duas cartas.</i>	<i>Contra duas epístolas Pelagianorum</i> (420-1)
<i>De beat. vit.</i>	<i>A Vida Feliz</i> (386)
<i>De civ. Dei</i>	<i>A Cidade de Deus</i> (413-427)
<i>De doc. Chr.</i>	<i>A Doutrina Cristã</i> (396 – 426)
<i>De lib. arb.</i>	<i>O Livre-arbítrio</i> (388-95)
<i>De mag.</i>	<i>O Mestre</i> (389)
<i>De mor. Ecc. Cath.</i>	<i>De moribus Ecclesiae Catholicae</i> (388)
<i>De nat. bon.</i>	<i>A Natureza do Bem</i> (399)
<i>De nat. et grat.</i>	<i>A natureza e a Graça</i> (413-415)
<i>De ord.ord.</i>	<i>A Ordem</i> (386)
<i>De quant. na.</i>	<i>Sobre a Potencialidade da Alma</i> (388)
<i>De Sp. et Lit.</i>	<i>O Espírito e a Letra</i> (412)
<i>De Trin.</i>	<i>A Trindade</i> (399-419)
<i>De vera rel.</i>	<i>A Verdadeira Religião</i> (389-91)
<i>Ep.</i>	<i>Carta 130 a Proba</i> (c. 411-412)
<i>In Joannis</i>	<i>Comentário ao Evangelho de João</i> (?408/414-7)
<i>Ret.</i>	<i>Retratações</i> (426-7)
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios</i> (386)

OBRAS DE OUTROS AUTORES

<i>I Pe.</i>	<i>Primeira Epístola de São Pedro</i> (Bíblia)
<i>Et. nic.</i>	<i>Ética à Nicômaco</i> (Aristóteles)
<i>Gorg.</i>	<i>Górgias</i> (Platão)
<i>Rep.</i>	<i>A República</i> (Platão)
<i>Rom.</i>	<i>Carta de Paulo aos Romanos</i> (Bíblia)
<i>Tim.</i>	<i>Timeu</i> (Platão)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 COMO PROCURAR A VIDA FELIZ	16
1.1 A alegria (<i>De gaudium</i>) como forma de reconhecer a vida feliz	21
1.2 Em Cassiciaco: a busca filosófica pela <i>beta vita</i>	24
1.3 Uma releitura do “ <i>De Beata Vita</i> ” a partir das “ <i>Confessiones</i> ”	27
2 EM QUE CONSISTE A BUSCA PELA VIDA FELIZ?	33
2.1 Vida feliz e temporalidade	40
2.2 Vida feliz, relacionamentos e ética.....	45
2.3 A veracidade da felicidade	47
2.4 Vida feliz e sabedoria	51
2.5 Vida feliz, carência e medo	53
2.5.1 A indigência da alma.....	56
3 A ORIGEM DO MAL E O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE.....	60
3.1 A percepção do mal.....	60
3.1.1 O mal não supre as necessidades do homem.....	64
3.1.2 O mal é a causa primeira do medo	65
3.2 A Hierarquia dos bens da natureza.....	66
3.2.1 O eterno como medida do ser.....	68
3.2.2 A finalidade imprime valor ao ser.....	70
3.2.3 O homem na escala de perfeição dos seres	72
3.2.4 O mal afeta a escala de valores	73
3.3 A origem do mal.....	74
3.3.1 O mal enquanto sofrimento e penalidade.....	75
3.3.2 O sofrimento também pode ter caráter metafísico	76
3.3.3 O mal desde o princípio: a origem metafísico-ontológica	77
3.3.4 O mal moral e a origem da corrupção da natureza.....	81
3.4 O livre-arbítrio da vontade é corrompido pelo mal moral.....	84
4 FELICIDADE E LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE.....	87
4.1 A lei eterna é fator limitador do livre-arbítrio?	92
CONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO

A filosofia agostiniana foi desenvolvida num ambiente cujas principais preocupações eram voltadas para as grandes discussões apologéticas, tais como a origem do mal, a natureza do bem, liberdade, felicidade, verdade, etc. Por isso, na tentativa de responder as questões pertinentes aos debates em que se envolvia, Santo Agostinho “discutiu todas as doutrinas filosóficas de seu tempo que lhe caíram sob os olhos”.¹ E como produto daquelas discussões, ele produziu, entre os anos 386 e 430 d.C., período de sua vida cristã, uma vasta literatura.² Nos seus escritos, ele contendeu contra significativos grupos filosóficos e religiosos, merecendo destaque para os seguintes: os maniqueístas, os acadêmicos e os pelagianos. Estes grupos ocuparam, além de muitas páginas dos seus livros e cartas, grande parte das suas meditações. Talvez por isso, Santo Agostinho nunca tenha conseguido, ou jamais tenha tentado, estabelecer um sistema filosófico.³ Porém, embora Agostinho não tenha se prendido a um tema específico, ou a um sistema organizado e orientado, preferindo envolver-se com uma grande diversidade de temas e de interlocutores, a antropologia por ele desenvolvida manteve como foco principal a questão da busca pela vida feliz.⁴ Apesar de a felicidade ser o tema central da filosofia agostiniana, encontrar um fio condutor para estudá-lo é tarefa bastante complexa, pois, este é um assunto que se encontra pulverizado por toda a sua obra, enveredando pelos mais diversos cenários filosóficos e religiosos; considerando, também, as gigantescas diferenças existentes entre os

¹ PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 61.

² Existem mais de 900 títulos publicados apenas em língua portuguesa, *C.f.* DOMINGUES, Joaquim; GALA, Elísio; GOMES, Pinharanda. **Santo Agostinho na cultura portuguesa**: contributo bibliográfico. Lisboa: Fundação Lusíada, 2000. (Col. Lusíada – Documentos, 3).

³ *C.f.* BOEHNER, P. & GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 139.

⁴ *C.f.* RUFINO, José Rivaldo. Eudemonismo dicotômico em “A Cidade de Deus”, de Santo Agostinho, in **Symposium** (1999), n.3, número especial, p. 5.

pensamentos dos grupos contra os quais debatia. Além disso, Agostinho não faz, nem tenta fazer, definições ontológicas acerca da vida feliz; ele concentra as suas investigações nas experiências resgatadas pela memória e na expectativa de um futuro composto a partir das elucubrações da sua mente. A busca que Santo Agostinho faz é intimista e subjetiva, pois reconhece que a felicidade é entendida de maneira diferente por cada pessoa. Para ele, o desejo de ser feliz é universal, comum a toda humanidade, mas a noção, ou melhor, a percepção da efetiva realização da vida feliz é uma experiência, ou uma expectativa, pessoal.

Apesar da grande abstração em que envolve o termo ‘vida feliz’ (*de beata vita*), Santo Agostinho tem como maior empreitada de sua carreira filosófica, e também religiosa, encontrar, tomar posse e gozar eternamente da realidade representada por esta expressão. Ele, na verdade, fez desse empreendimento algo muito maior que uma busca particular. Pelo contrário, longe de se ater aos limites de uma investigação pessoal, ele transpôs o limiar dos seus próprios interesses e em suas investigações procurou pela vida feliz entendendo-a sempre como a finalidade da existência humana. Perseguiu esse propósito, tanto com o uso do seu acurado espírito filosófico, quanto com o misticismo da sua profunda religiosidade. Os dois principais instrumentos de sua busca sempre foram a fé (*fides*) e a razão (*ratio*). Santo Agostinho jamais se entregou aos extremos do fideísmo, nem tampouco, do racionalismo, entendia, antes de tudo, que a razão não era suficiente para explicar tudo que a sua mente desejava e, também, sabia que a fé, enquanto explicação para o mundo, carecia de esclarecimentos racionais. Era essa a base principal da metodologia que Agostinho utilizava para tentar obter o bem supremo (*summum bonum*), sem o qual o homem não poderia viver feliz.

O ambiente filosófico de sua época exigia, ainda, muitas respostas sobre a questão da felicidade. Era uma época em que os dogmas religiosos conviviam, de

maneira confusa, com a postura cética dos filósofos racionalistas. Discutia-se com ardor qual deveria ser o posicionamento da razão e da fé em relação ao conhecimento. Os gregos defendiam o *logos*, ou seja, o uso pleno da razão, enquanto alguns dos padres mais influentes de sua época defendiam uma expressão *credo quia absurdum*, que designa exatamente a supremacia da fé. Assim, a questão da felicidade, mesmo num ambiente romano, foi discutida sob forte influência da tradição *eudemonista*. Grupos como os *estóicos* e os *epicuritas* discutiam, com grande afinho, sobre o que é a felicidade. Uns defendendo conceitos morais com fortes abnegações materiais visando conquistas espirituais e outros, em sentido contrário, defendendo a conquista de honras, riquezas, glórias e seduções do corpo. E, ainda, por outro lado, correntes filosóficas que iniciaram com Sócrates, Platão, Aristóteles, defendiam que a felicidade consiste no aperfeiçoamento das potencialidades humanas, ou seja, em desenvolver aquelas atividades que diferenciam o homem dos outros animais. Porém, foi Cícero quem apresentou a filosofia de maneira mais encantadora aos olhos de Agostinho. Numa posição conciliadora entre *estoicismo* e *epicurismo*, Cícero tratou largamente do tema da felicidade, despertando, naquele que viria a ser chamado de o Doutor da Graça, um imenso interesse pela questão. Nesse cenário, Agostinho, unindo fé e razão, desenvolveu o seu pensamento e influenciou mais de mil anos de história da filosofia.

O presente trabalho visa acompanhar o percurso de Santo Agostinho nessa intensa busca pela vida feliz, tentando fazer, sempre que possível, no transcorrer dessa investigação, uma releitura da mesma busca enquanto desejo (*appetitus*) presente na intimidade da humanidade. O primeiro capítulo busca entender, a partir do livro X das *Confissões*, o percurso realizado por Santo Agostinho na tentativa de estabelecer um método para procurar a vida feliz. O material analisado foi escrito entre os anos 397 e 401 d.C., isto é, mais de onze anos após o diálogo *De Beata Vita*, que foi escrito em

386. Assim, este trecho das *Confissões* funcionará como uma apresentação da leitura que o próprio Agostinho fez sobre a sua busca. Embora as memórias do autor não possam ser tomadas como uma revisão do diálogo, podem ser vistas como uma evolução sobre o tema. Ver-se-á, neste capítulo, uma discussão centrada em percepções extraídas das experiências e do entendimento, formando um só conjunto do conhecer. Este capítulo apresentará as percepções, as noções e as ocasiões a que Santo Agostinho se apegou para identificar todos os seus anseios pela busca da vida feliz.

O segundo capítulo dedica-se a levantar as impressões que Santo Agostinho montou a respeito da felicidade ao longo de sua vida. O texto, que se inicia com uma pequena análise das terminologias utilizadas por Agostinho para se referir à felicidade, não se preocupa com a formação de conceitos, mas com a compreensão da busca que o Bispo realizou através das experiências e do entendimento que delas consegue formar. Nesta parte do trabalho estão suas impressões sobre o tempo, a verdade, a sabedoria, o medo, a carência e a alma. É, na realidade, uma tentativa de demonstrar um Santo Agostinho para além dos conceitos metafísico-ontológicos, posto que, de fato, ele não se apegou a esse campo da filosofia para identificar a vida feliz e defini-la como alvo da grande busca da humanidade. Ver-se-á aí um Santo Agostinho voltado para as próprias experiências, para o conteúdo de sua pródiga memória, para a introspecção intelectual, mas que ao mesmo tempo lança-se ao mundo com ponderações que influenciariam todo um milênio e que têm reflexos gloriosos até a contemporaneidade. Um misto de fé e estoicismo, uma divagação entre platônicos e neo-platônicos, um passear pela filosofia antiga, inaugurando uma nova fase do pensar. É esse o Agostinho que se verá discutindo a busca pela verdadeira felicidade.

A origem do mal e sua relação com o livre-arbítrio da vontade é o tema central do terceiro capítulo, que embora, inicialmente, pareça meio deslocado no meio do

trabalho, ganha significado na ligação que é feita no final do tópico. Esta secção tem início com a fatídica percepção do mal e dos seus efeitos nas naturezas dos bens. Então, será descrita a corrupção por ele causada na ordem, no modo e na espécie de tais naturezas. Em seguida, o rumo do trabalho parece, ainda mais, ser desviado, mas, na realidade, a investigação sobre a hierarquização dos bens da natureza é o verdadeiro elemento de ligação entre a percepção do mal e as suas implicações como fator impeditivo da vida feliz, a ligação começa a ser observada efetivamente ao analisar a participação do homem na escala de valores dos bens e, logo em seguida, os efeitos do mal sobre tal escala. A secção termina com o desvelamento da origem do mal e sua ligação com o livre-arbítrio da vontade, mostrando que a vontade é, em última instância, corrompida e corruptora. Há nessa última análise uma genial ligação entre a metafísica e a subjetividade, onde o homem acaba tornando-se o elemento central da origem e do desencadeamento do mal que corrompe as naturezas dos bens.

Finalmente, o quarto capítulo apresenta a grande tensão entre o desejo de ser feliz e o livre arbítrio da vontade. Os limites acabam, de alguma maneira, sendo o pivô da discussão, mas não só os limites entre o que se deve ou não fazer, mas entre eterno e terreno como leis que regem dois grupos distintos da humanidade. Aqui será considerado o homem em plena relação com os seus amores, suas perspectivas e suas esperanças. A análise feita não é propriamente das relações, mas dos caminhos que ele toma para alcançar os seus propósitos máximos. Neste ponto a filosofia agostiniana aponta inexoravelmente para um homem que percebe haver uma finalidade para a vida e para o além-vida. Por isso, em certos momentos é complicado separar, na obra de Agostinho, a busca pela felicidade e a sua doutrina da salvação da alma, uma vez que, em muitos sentidos, significam a mesma coisa.

1 COMO PROCURAR A VIDA FELIZ⁵

A antropologia filosófica agostiniana se fixa basicamente no complexo problema da busca pela vida feliz (*beata vita*), ou melhor, no incessante desejo (*appetitus*) de um repouso perpétuo que liquide, de maneira definitiva, as necessidades e inseguranças humanas. Isto significa, no pensamento de Santo Agostinho, um anseio pela detenção de um bem supremo (*summum bonum*) que uma vez possuído pelo homem fará dele um ser eternamente posto na quietude (*tranquillitas animi*). Um tipo de descanso que o tornará desconhecedor da indigência (*egestas*) e do medo (*timor*) de perder o que possui. Para Agostinho este *summum bonum* é desconhecido enquanto experiência do ser, é um estado ainda não atingido pelo homem, uma busca, uma expectativa, um *ainda-não-ser*. Baseado nas sensações e lembranças que carrega, Agostinho busca, então, noções do que seria a tal vida feliz e daquilo que a faz tão desejada. Ele encontra, no centro dessas indagações, a sua noção de Deus, que é, no seu entendimento, o *summum bonum*.⁶ Daí percebe-se que a sua busca era entender como o homem finito, mutável (*mutabilis*)⁷, “carregado com essa sua condição mortal”,⁸ poderia compreender, ou possuir, a Deus, que é infinito e imutável (*incommutabilis*).⁹ Por isso, torna-se, para ele, imprescindível questionar se o homem poderia, de fato, experimentar, nesta etapa da existência chamada vida, a posse da *beata vita* que é o próprio Deus. Logo, percebendo-se envolvido na busca por algo que ainda não conheceu, ou não experimentou na sua completude, Santo Agostinho questiona: “Como procurar, então, a vida feliz?”¹⁰

⁵ *Conf.*, X, 20, 29.

⁶ *De nat. bon.*, I.

⁷ *De vera rel.*, 10, 18.

⁸ *Conf.*, I, 1, 1.

⁹ *De civ. Dei.*, 12, 1.

¹⁰ *Conf.*, X, 20, 29.

A pergunta do Bispo não perece, nem é aviltada, ao longo do tempo. Pelo contrário, ela se faz íntima companheira do homem no decurso de toda sua existência enquanto partícipe do gênero humano. É notório, no entanto, que o limiar de uma nova época “não consiste somente no surgimento de idéias novas, mas de uma praxe”.¹¹ E isto significa que cada época da história da filosofia traz os seus próprios métodos e suas novas indagações para o pensar filosófico. É natural, então, que sejam encontrados ao longo desses dezessete séculos que nos separam de Santo Agostinho muitos temas e métodos que, à sua maneira, impõem certo colear ao percurso da história da filosofia desse extenso período. Mas, a busca pela felicidade, a despeito de tamanha variedade de pensamentos formada pelas inquietações próprias de cada época, parece funcionar como um pano de fundo que dá textura a todos os caminhos que o pensamento da humanidade tem tomado no decorrer de sua história.

O perguntar pela forma de encontrar, e não pela possibilidade de encontrar a vida feliz, faz ver um Santo Agostinho que acreditava na existência da felicidade enquanto finalidade alcançável e que, ao mesmo tempo, se submete a uma conjuntura que o compele a admitir que embora a deseje, não a conhece.¹² Essas duas situações, o desejar e o não conhecer, ou talvez essa única situação, o desejar o que não se conhece, fazem o Bispo perguntar em meio a sua angustiante procura: “Onde e quando experimentei a vida feliz, para a poder recordar, amar e desejar?”.¹³ Essa questão inquieta o espírito investigativo do Doutor da Graça que se contorce na busca pela felicidade e aprofunda ainda mais as suas investigações, buscando não apenas a vida feliz, mas, também, a origem do seu anelo. Pois, Agostinho não admite outra

¹¹ TEIXEIRA: 2005, p. 10.

¹² Agostinho remete-se a um conhecer baseado apenas em noções de felicidade, ou seja, os momentos de alegria trazem a noção da vida feliz, mas não a fazem, de fato, conhecida, pois tal conhecimento viria de uma experiência de posse.

¹³ *Conf.*, X, 21, 31.

possibilidade que não seja a de que “o desejo dirige-se para um mundo conhecido”.¹⁴ Assim, ele amplia o foco do seu questionar, e a razão que o impele ao desejo de possuir a vida feliz, apesar de não tê-la claramente como conhecida, toma forma de instrumento para desvendá-la. Como, e porque, se busca com tanto afincado algo ainda não experimentado? De onde vem tal desejo? Será que em algum momento a vida feliz foi experimentada? São as interpelações que inquietam a mente de Agostinho, pois ele não se contenta com a busca de uma mera definição epistemológica de felicidade, mas deseja encontrar tal condição de vida em um desvelar prático. Enfim, parece claro que Agostinho não quer apenas conhecer a vida feliz, ele quer vivê-la, ou seja, a sua busca não é por conhecimento somente, mas por experiência existencial.

Agostinho dedica-se, no livro X das suas *Confissões*, a verificar se existe, realmente, nesta questão da vida feliz, algum tipo de ambigüidade, ou seja, se a vida feliz é, de fato, o desejar de algo que o homem não conhece, ou se a felicidade desejada é conhecida e está apenas guardada em algum lugar ainda obscuro da memória. Em sua teoria da reminiscência¹⁵ Santo Agostinho defende que há no homem certa carga de informações que são depositadas por Deus e que são utilizadas apenas quando recordadas.¹⁶ Assim, haveria uma possibilidade de o conhecimento da vida feliz estar inserido nestas informações ainda não exteriorizadas, que, apesar de não lembradas, podem, pela sua latência, gerar o desejo por algo que a memória mantém em si, mas não desvenda. Baseado nisto, Agostinho afirma: “Não sei como conheceram a felicidade,

¹⁴ ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1ª ed. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 2005. p. 17.

¹⁵ A reminiscência em Agostinho é na verdade uma teoria de iluminação. Segundo essa teoria, o homem receberia de Deus certa quantidade de conhecimentos que ficariam armazenados na memória até a hora de uma necessidade. Embora alguns teóricos queiram aproximar essa teoria da reminiscência de Platão, é mister perceber que são coisas distintas, pois para Platão a alma recebia tal quantidade de memórias no mundo das idéias e ao encarnar em um corpo traria as imagens das coisas. Ou seja, para os platônicos a reminiscência é a noção da realidade a partir do modelo, enquanto para Agostinho a reminiscência é uma iluminação intensional, na qual Deus prepara o homem para a realidade.

¹⁶ Santo Agostinho toma emprestada parte da teoria platônica da reminiscência. Platão apresentava a idéia de que a alma ao encontrar um corpo para habitar trazia do mundo das idéias as imagens das coisas.

nem por que noção a aprenderam. O que me preocupa é saber se essa noção habita na memória. Se lá existe, é sinal que alguma vez já fomos felizes”.¹⁷ Sua investigação remete-se, em primeira instância, ao fato de que a felicidade é conhecida pelo homem; em segundo lugar, crê na possibilidade de que a vida feliz possa ser recordada, isto é, encontrada nesta quantidade de memória imputada por Deus na mente do homem; e, finalmente, admite que o homem pode já ter experimentado *de beata vita*. Importante é frisar que quando Agostinho assevera que a existência de tal recordação na memória “é sinal que alguma vez já fomos felizes” provavelmente não estaria se reportando à felicidade enquanto experiência individual, mas, tão somente, à vida feliz experimentada pelo homem como participante da humanidade.¹⁸ Parece uma alusão, essencialmente metafísica, à memória trazida, por Deus, acerca do Paraíso, de certa felicidade ocorrida na pessoa de Adão, “aquele que primeiro pecou, em que todos morremos, e nascemos na infelicidade”.¹⁹ Uma espécie de lembrança essencialmente metafísica, por causa da ação sobrenatural que a envolve, mas não epistemológica, pois não é ao conhecimento cognitivo que ela se remete. É, sobretudo, o transcender de uma experiência vivenciada em outra pessoa, porém na mesma humanidade.

A argumentação de que a vida feliz é objeto presente na memória ganha força quando o Bispo afere, a partir de impressionante silogismo, que existe um desejo e, portanto, uma idéia, de felicidade que é comum a toda humanidade.

¹⁷ *Conf.*, X, 20, 29.

¹⁸ Concluir que já fomos felizes a partir do argumento da presença da felicidade na memória não pode ser uma referência à felicidade individual pelo simples fato da universalidade do desejo na mente das pessoas não ser um reflexo das experiências individuais, mas uma inserção divina, segundo sua teoria da reminiscência. Agostinho afirma que não procura neste momento “indagar se fomos todos felizes individualmente, ou se fomos somente naquele homem que primeiro pecou” (*Conf.* X, 20, 29), ou seja, enquanto humanidade antes da “Queda”. Mas, a afirmação de que todos já foram individualmente felizes em razão de desejarem a felicidade não parece encontrar sustentação nas observações práticas que fundamentam o pensamento agostiniano.

¹⁹ *Conf.*, X, 20, 29.

Mal ouvimos este nome, “felicidade”, imediatamente temos de confessar que é isso mesmo o que apeteçemos; não nos deleitamos simplesmente com o som da palavra. Quando um grego ouve pronunciar esse vocábulo em latim, não se deleita, porque ignora o sentido. Mas nós deleitamo-nos; e ele também se deleita, se ouve em grego, porque a felicidade real não é grega nem latina, mas os gregos, os latinos e os homens de todas as línguas têm um desejo ardente de a alcançar. E assim, se fosse possível perguntar-lhes a uma só voz se “queriam ser felizes”, todos, sem hesitação, responderiam que sim. O que não aconteceria, se a memória não conservasse a própria realidade, significada nessa palavra.²⁰

Santo Agostinho nega a possibilidade de que o gozo existente no simples fato de ouvir a palavra felicidade seja proveniente de qualquer sensação corpórea²¹, mas encontra-se na significação da palavra enquanto imagem de algo real que é trazido à memória.²² Por isso a universalidade do desejar a vida feliz, observada através de uma elucubração surpreendentemente prática, parece resposta satisfatória ao Bispo de Hipona que entende que só é possível que um desejo seja tão comum se ele tiver uma ligação com a realidade que uma vez ouvida desperta a memória. Pois, o conhecimento é o elemento fundamental para efetivação do desejo que se nutre por um determinado objeto. Em outras palavras, o desejar é magistral evidência do conhecer, sem o qual não se deseja. Quando Agostinho observa que o desejar a vida feliz é comum a todos, ele percebe, quase que num mesmo instante, que conquanto seja objeto por todos desejada, a vida feliz toma contornos diferentes para cada um que a apetece. Visto que todos anseiam serem felizes, mas não aspiram a mesma forma de felicidade.

Se perguntarmos a dois homens se querem alistar-se no exército, é possível que um responda que sim, outro que não. Porém, se lhes perguntarmos se querem ser felizes, ambos dizem logo, sem hesitação, que sim, que o desejam, porque tanto o que quer ser militar como o que não quer têm um só fim em vista: o serem felizes. Opta um por

²⁰ *Ibid.*, X, 20, 29.

²¹ No caso a sensação auditiva que Agostinho a confessa como tentação: “Os prazeres do ouvido prendem-me e subjugam-me...” (*Conf.* X, 33, 49).

²² Agostinho considera as imagens guardadas na memória como representação da realidade. “Pronuncio o nome, por exemplo, de ‘pedra’, ou de ‘sol’, quando tais objetos me não estão presentes nos sentidos. É claro que as suas imagens estão-me presentes na memória”. (*Conf.* X, 15, 23).

um emprego, e outro por outro. Mas ambos são unânimes em quererem ser felizes, como o seriam também se lhes perguntassem se queriam ter alegria. De fato, já chamam felicidade à alegria. Ainda que um siga por um caminho e outro por outro, esforçam-se por chegar a um só fim, que é alegrarem-se.²³

O Doutor da Graça é levado a entender que ainda que se encontrando na memória, a vida feliz não pode ser vista como experiência comum a todos, ou seja, a felicidade não pode ser investigada como se fosse lembrança de um único objeto. Pois, mesmo sendo desejada por todos, não é verdade que todos a percebam da mesma maneira, nem que a busquem como caçadores que mesmo utilizando métodos diferentes perseguem a mesma presa. Há uma diferença clara, porém difícil de expressar, naquilo que a vida feliz representa para cada um que a persegue. E, no entanto, não se pode dizer que esse ou aquele busca o fim certo, ou que esse ou aquele busca o fim errado. Assim, Agostinho, reconhecendo suas limitações diante dessa busca, tenta encontrar, em experiências que se assemelhem com aquilo que se espera da vida feliz, traços do que ela significa no contexto das percepções que dela se tem.

1.1 A alegria (*De gaudium*) como forma de reconhecer a vida feliz.

É esta diferença de percepção acerca da felicidade um dos grandes problemas apresentados por Agostinho no tocante à busca pela vida feliz. É que a felicidade não possui características conceituais, ou práticas, que a designem como tal. Assim, aquilo que uns reputam, na sua memória intelectual²⁴, por vida feliz, pode, de fato, o ser, mas nada há que garanta que o seja. Não se trata de mero relativismo, mas da ausência de um conhecimento que determine a idéia ou a forma pela qual é constituída a vida feliz.

²³ *Ibid.*, X, 22, 32.

²⁴ A memória intelectual guarda a idéia das coisas enquanto a memória sensitiva guarda a imagem (ver *Conf.*, X, 9,16 – 10,17).

Esta é objeto cobiçado por todos os homens indistintamente. Porém, sua forma é tão diversa, quanto diversa é quantidade dos que a desejam. Como, então, ter certeza de que o objeto alcançado é aquele outrora cobiçado se não se conhece a forma que tem, nem sequer se há uma substância que o designa? Agostinho afirma que não alcançará a vida feliz enquanto não puder afirmar: “Basta, ei-la” (*Sat, est illic*)²⁵, ou seja, enquanto não a encontrar face-a-face em uma experiência que o deixe em condições seguras de reconhecê-la. Com essa finalidade em mente, o Santo empenha-se numa acurada caminhada intelectual que, juntamente com a revelação divina²⁶, lhe proporciona a esperança de chegar ao almejado fim.

Considerando que a felicidade seja conhecida e esteja, de fato, na memória, seria ela recordada como a cidade de Cartago? Como os números? Ou, talvez, como a eloquência?²⁷ Não, nenhum dos três casos funcionaria como uma analogia ao que se apetece da vida feliz, pois a felicidade não pode ser percebida em nenhum dos termos acima. Ela não é material como a cidade, não é uma mera faculdade intelectual como os números e não pode ser percebida a partir dos sentidos corporais como a eloquência que não requer qualquer sentido interior.²⁸ Os únicos lampejos para a elucidação do que venha a ser uma vida feliz, na concepção agostiniana, estão na comparação com a alegria (*gaudium*). “Eu lembro-me da alegria passada, mesmo quando estou triste, e penso na felicidade, quando me encontro desolado”.²⁹ A alegria, ainda que efêmera, é a única experiência que se aproxima, como referência, da vida feliz. É nestas suas lembranças que Agostinho a encontra como um vestígio da felicidade. É vestígio posto

²⁵ *Conf.*, X, 20, 29.

²⁶ Agostinho não considerava o homem como um ser capaz de desvendar a verdade a partir da própria razão, requeria sempre a ajuda metafísica, ou seja, apelava à mística, à fé, como auxílio indispensável para a investigação das questões concernentes à vida. Ele questionava: “quem é que nos afasta da morte de todo o erro, senão a Vida que não conhece morte, a Sabedoria que ilumina as inteligências indigentes, sem precisar de luz alguma (...)?” (*Conf.*, VII, 6, 8). A revelação divina seria, portanto, indispensável para reconhecer o estado da vida feliz.

²⁷ *C.f. Conf.*, X, 21, 30.

²⁸ *Ibid.*, X, 21, 30.

²⁹ *Ibid.*, X, 21, 30.

que não é vida feliz, pois é passada, presente ou futura, mas não é permanente como o estado que se procura. É *vestígio-da-felicidade* por que é na alma que afirma senti-la, como é na alma que se deve possuir, e perceber, a vida feliz. “Nunca vi, nem ouvi, nem cheirei, nem gostei, nem apalpei a alegria com os sentidos corporais. Simplesmente a experimentei na alma quando me alegrei”.³⁰ Mas, a alegria é apenas referência para felicidade, é a lembrança que, retirando o caráter quase que exclusivamente transcendental da sua teoria da reminiscência, traz uma expectativa de encontrar a vida feliz.

Agostinho apela à alegria como a única lembrança que se assemelha à felicidade, mas ainda assim não entende a vida feliz como um simples prolongar da alegria, pois reconhece que existiam, em meio às suas próprias memórias, alegrias que eram pura torpeza, não podendo, assim, ser consideradas caminhos para a felicidade:

A idéia de alegria enraizou-se-me na memória para mais tarde a poder recordar, umas vezes com enfado, outras com saudade, segundo as circunstâncias em que me lembro de ter estado alegre. Assim, por exemplo, inundei-me de gozo em ações torpes que agora, ao lembrá-las, detesto e aborreço; ou então, alegrei-me em atos legítimos e honestos, que lembro agora com saudade. Como os não tenho já presentes, evoco com tristeza essa antiga alegria.³¹

Nesta grande busca, Agostinho caminha, pelos “vastos palácios da memória”, procurando formas legítimas de reconhecer a felicidade, buscando os entendimentos e as percepções que lhe trazem as noções de vida feliz. Mas, passa também pelo campo da moral e não admite que se possa achar a felicidade na prática daquilo que é mau. Portanto, não é qualquer alegria que serve como referência para a felicidade, mas somente aquela que está ligada a Deus, que “é o Bem Supremo, acima do qual não há

³⁰ *Ibid.*, X, 21, 30.

³¹ *Conf.*, X, 21, 30.

outro”.³² Para ele a vida feliz, quando referenciada pela alegria, é alegrar-se no próprio Deus, sem existir outra possibilidade. “Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira”.³³ Entretanto, imbuído da certeza de que o homem tem discernimento moral próprio, afirma que “a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria”.³⁴

1.2 Em Cassiciaco: a busca filosófica pela *beata vita*.

Buscando, desde muito cedo, o caminho para a vida feliz, e já cheio dessas noções sobre o que ela significa. Noções estas que foram trazidas tanto pelo intelecto quanto pelas experiências. O então recém convertido Agostinho começou, em 386, numa quinta em Cassiciaco³⁵, a escrever, sob forte influência platônica,³⁶ os seus primeiros diálogos. Agostinho se reuniu com alguns parentes e amigos mais próximos³⁷ em uma espécie de reclusão filosófica, visando um *otium liberale* (ócio cultural)³⁸, costume entre os filósofos daquela época, e escreveu, dentre outras obras³⁹, *De Beata Vita*. Um pequeno diálogo ao qual ele mesmo refere-se como uma “disputa com os

³² *De nat. bon.* I.

³³ *Conf.* X, 22, 32. Agostinho, também, apegar-se grandemente à exigência de que a felicidade experimentada seja verdadeira, pois a simples imitação de felicidade não atenderia as verdadeiras carências que devem ser supridas definitivamente no estado chamado vida feliz. Assim, tudo aquilo que alegria o homem fora de um campo moral cristão é considerado falsa alegria e, portanto, efêmero, fugindo da prerrogativa maior da *beata vita*: a eternidade.

³⁴ *Ibid.* X, 22, 32.

³⁵ Hoje Cassago de Brianza, próximo a Milão, Itália.

³⁶ *De beat. vit.* I, 4.

³⁷ Estavam nesse retiro: Sua mãe Mônica, seu filho Adeodato e seu irmão Navió, além deles, estavam presente dois dos seus discípulos, Trigésio e Licencio, e dois primos Lastidiano e Rústico que não haviam, segundo o próprio Agostinho, freqüentado nenhuma escola. Era um grupo bastante eclético.

³⁸ *De ord.* I, 2, 4.

³⁹ Naquele retiro, que se estendeu de setembro 386 até março de 387, ele escreveu, além de algumas cartas destinadas a Nebridio, os seus primeiros diálogos: *Contra academicos* (um pequeno tratado acerca da verdade), *De Beata Vita* (a busca pela felicidade), *De ordine* (sobre a ordem do mundo e o problema do mal) e *Soliloquia* (um novo gênero literário, onde Agostinho dialoga com a sua própria razão em busca do conhecimento de Deus e de si mesmo).

presentes” (*disputati cum praesentibus*).⁴⁰ E que mais parecia tratar-se de um “pagamento de dívidas intelectuais contraídas em Milão no ano anterior”.⁴¹ Especificamente com Mânlio Teodoro. Nessa obra, Agostinho, já direcionado pela força das novas convicções cristãs que assumiu na conversão, apresenta suas percepções da vida feliz: 1) definindo que as condições da vida feliz revelam-se como um estado permanente; 2) distinguindo entre a verdadeira e a falsa felicidade e, sobretudo, 3) defendendo sua tese de felicidade terrestre e felicidade perfeita. O diálogo segue a linha platônica, não apenas em sua forma, mas também no entendimento do seu conteúdo filosófico. Esta obra lembra os valores apresentados por Platão em obras como o *Górgias*: “os felizes são felizes por possuírem a justiça e a temperança; os infelizes são infelizes por possuírem a maldade”.⁴² Essa ligação da felicidade com a questão moral acompanha todo o diálogo e se mantém como pano de fundo de toda a sua ingente busca pela *beata vita*.

Este foi, sem dúvidas, o período mais filosófico e menos teológico da obra agostiniana⁴³. É bem verdade que naquela época Agostinho ainda não havia analisado a sua própria forma de refletir, como faz agora nas *Confissões*, entretanto, ele compôs intencionalmente uma obra de leigos para leigos. Ali ele expressa toda a sua certeza de que há, a despeito do que afirmavam aqueles contra os quais contendia naquela época⁴⁴, bens (*bona*) que aproximam o homem da felicidade e outros que, por estarem corrompidos, são apenas semelhança de bens e o afastam completamente desse estado.

⁴⁰ *De ord.*, IX, 4, 7.

⁴¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho – Uma biografia**. 3ª ed. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2005. p. 142.

⁴² *Gorg*, 508 b.

⁴³ Estes primeiros escritos de Agostinho, geralmente em forma de diálogo, têm um caráter muito mais filosófico se comparados aos posteriores. Hannah Arendt comenta que ao passar dos anos Agostinho fica cada vez mais dogmático, esta é uma realidade facilmente observável em suas obras, entretanto o pensar filosófico sempre está presente no seu rico acervo.

⁴⁴ Agostinho contendia ainda, naquela época, contra os acadêmicos e contra os maniqueus. Esses últimos foram a sua principal desavença ao longo de toda a vida.

E, afirmando que naquela época os seus “bens já não estavam fora, nem eram procurados sob este sol pelos olhos da carne”,⁴⁵ apresentava aos leitores a necessidade de uma busca interior pela *beata vita*.

Conquanto a filosofia de Agostinho, e especialmente sua filosofia deste período, tenha sofrido algumas críticas por supostamente apresentar “digressões, linhas de pensamento inconseqüentes e uma má utilização geral da argumentação”,⁴⁶ estes diálogos, construídos a partir de colóquios com filósofos iniciantes, se assim se pode chamá-los, mostram toda a capacidade que aquele que viria a ser um grande bispo num futuro bem próximo tinha de massificar os seus profundos conhecimentos, tornando-os acessíveis até mesmo àqueles que não eram instruídos, como alguns dos seus amigos participantes do diálogo.⁴⁷ Mas, a intenção, demonstrada pelo próprio bispo, é justamente desenvolver o espírito daqueles que normalmente não têm acesso ao porto da filosofia. Para Agostinho “as coisas realmente grandiosas, quando discutidas por homens pequenos, em geral conseguem fazê-los crescer”.⁴⁸ Ademais, não se pode deixar de considerar um grave fato, mencionado em suas Retratações, que pode ter prejudicado a melhor exposição do conteúdo da obra. Sobre o qual Agostinho comenta: “Em nosso manuscrito encontrais, de fato, esse livro incompleto e apresentando não poucas lacunas. Fora assim copiado por alguns irmãos e eu não consegui encontrar um exemplar completo, pelo qual pudesse corrigi-lo ao revê-lo...”⁴⁹

A respeito do *De Beata Vita* Agostinho fez algumas retratações importantes, mostrando que o seu entendimento de felicidade foi sendo mudado ao longo do tempo, talvez seja isto um reflexo da crescente influência da fé cristã sobre os seus escritos,

⁴⁵ *Conf.*, IX, 4, 10.

⁴⁶ BROWN. p. 146.

⁴⁷ Ver *De beat. vit.*, I, 4.

⁴⁸ *Contra acad.*, I, 2, 6.

⁴⁹ *Ret.*, I, 2. *Apud*. Introdução à *A Vida Feliz*. p. 112.

mas o fato é que ele se confessa arrependido de uma das principais afirmações feitas em *De Beata Vita*, que a felicidade reside exclusivamente na vida dos sábios:

Este livro... Começado por ocasião do aniversário do meu nascimento, foi terminado após três dias de discussão, como está bem indicado aí. Nesse livro concordamos que prosseguíamos juntos a busca – que não há vida feliz a não ser no perfeito conhecimento de Deus. Desagrade-me ter dado a Mânlio Teodoro, a quem dediquei o livro – se bem que fosse homem douto e cristão – mais elogios do que devia. Também lamento haver mencionado diversas vezes o tema *fortuna*. Enfim ter declarado que, no curso da vida presente, a vida feliz existe no sábio exclusivamente, e em sua alma, qualquer seja o estado de seu corpo.⁵⁰

Ora, essas colocações forçam uma releitura do diálogo *De Beata Vita* a partir das percepções da vida feliz que Santo Agostinho expõe em suas obras posteriores; afim de que se compreenda melhor cada uma dessas noções que ele utilizou na sua busca pela vida feliz.

1.3 Uma releitura do “*De Beata Vita*” a partir das “*Confessiones*”.

No livro X de suas *Confissões*, Agostinho faz mais do que um registro das lembranças contidas em sua própria memória, ele faz uma análise acerca da memória em si, suas divisões e suas potencialidades. Observando que a memória lembra-se de se lembrar⁵¹, lembra-se das coisas ausentes⁵² e, também, lembra-se do próprio esquecimento⁵³, Agostinho trata do fato de que a memória percebe a si mesma e todas as suas faculdades. Assim, quando afirma: “o que agora entendo e distingo, conservo-o na memória para depois me lembrar de que agora o entendi. Por isso *lembro-me que me*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Conf.* X, 13, 20.

⁵² *Ibid.* X, 15, 23.

⁵³ *Ibid.* X, 16, 24.

lembrei”,⁵⁴ o Bispo está defendendo a tese de que as idéias, as imagens, e o próprio desejo que se tem acerca de determinada realidade é fruto do que efetivamente já foi experimentado em outro momento. O conhecer é lembrança do percebido (*percipi*), é trazer ao receptáculo (*receptaculis*) mais claro da memória aquilo que se encontra nos mais recônditos.⁵⁵ Segundo ele é nos “vastos palácios da memória onde estão tesouros e inumeráveis imagens trazidas por *percepções* de toda espécie”.⁵⁶ Destarte, a memória parece ser considerada um conjunto formado pela percepção das experiências que em algum momento, em algum lugar e de alguma forma se apresentaram, primeiramente pelos sentidos e depois pelo intelecto, e se tornaram conhecidas, com vistas a serem utilizadas posteriormente. Assim, o intelecto chama do interior do “palácio da memória” aquelas imagens e idéias armazenadas, quando delas necessita.

Lá se conservam distintas e classificadas todas as sensações que entram isoladamente pela sua porta. Por exemplo, a luz, as cores e as formas dos corpos penetram pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os cheiros, pelo nariz; todos os sabores, pela boca. Enfim, pelo tato entra tudo o que é duro, mole, quente, frio, brando ou áspero, pesado ou leve, tanto extrínseco como intrínseco ao corpo.⁵⁷

Procurar a vida feliz na memória não é, apesar das constantes analogias, como procurar objetos perdidos. Afinal, não se procura um objeto, mas um estado, uma situação na qual o homem possa encontrar-se livre da indigência, do medo e de qualquer espécie de sofrimento. Assim, Agostinho busca, na memória, noções, referenciais, dessas possibilidades e não a própria felicidade. Não se trata de encontrar um conceito, uma definição ou uma imagem formada. Também, não é uma busca epistemológica e, portanto, não se limita a uma investigação metafísica. É, outrossim, uma busca por uma

⁵⁴ *Ibid.*, X, 13, 20, grifo nosso.

⁵⁵ *Ibid.*, X, 8, 12.

⁵⁶ *Ibid.*, X, 8, 12, grifo nosso.

⁵⁷ *Ibid.*, X, 8, 13.

percepção não material de algo que se encontra na memória, mas não se sabe como lá chegou, porque lá não está contida essa informação. Também não se sabe, nem se busca saber conceitualmente, o quê efetivamente é esse algo que se encontra na memória. Apenas se procura por algo que não pode ser classificado como um *ser*, nem tampouco como um *não-ser*, pois se encontra inserido em um complexo emaranhado de percepções e idéias que ora *é* e hora *não é*. Isto por que Agostinho apresenta a vida feliz com afirmações daquilo que ela deve ser, ou conter, e com negações a respeito daquilo que não pode apresentar-se a ela, ou nela. Portanto, torna-se a dizer, a busca pela vida feliz não é tratada como uma questão do conhecimento, mas da experiência, diferentemente do que fazia Platão. Sendo assim, tal busca é existencialista e não epistemológica.

Sartre, cerca de mil e seiscentos anos depois, ensina que “um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento”.⁵⁸ Para Agostinho, a comprovação da vida feliz, enquanto ser, está na memória, que a retrata, conforme demonstrado alhures, como ser percebido (*esse est percipi*), embora não se saiba onde, quando ou como foi percebida. Ao mesmo passo que ele não busca, em sua obra, definir epistemologicamente a felicidade a partir da percepção, nem por outros meios, mas, somente, tem a percepção como sustentação não vazia da experiência da vida feliz enquanto ser. Portanto, não tenta reduzir a vida feliz ao conhecimento que dela se tem ou que dela se pode adquirir. Assim, Agostinho busca encontrar a vida feliz numa experiência que ultrapassa o sentido puro da metafísica e dirige-se a um fim prático baseado na experiência existencial do viver. Nesta formulação proposta pelo Bispo, nem o conhecer, nem o perceber, definem, em si, a vida feliz. Ao contrário para possuir a

⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada**. 13ª ed. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2005. (Coleção: Textos filosóficos). p. 21.

felicidade o homem precisa tanto do perceber, quanto do conhecer. Isto implica que o conhecer a vida feliz é vivê-la.

Há, portanto, outra força que não só vivifica, mas também sensibiliza a carne que o Senhor me criou, mandando aos olhos que não ouçam e ao ouvido que não veja, mas aos primeiros que vejam e a este que ouça a e cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e ofícios. Por eles, que eu – espírito uno – realizo as diversas funções. (Na minha investigação) ultrapassei ainda esta força que igualmente o cavalo e a mula possuem, visto que também sentem por meio do corpo.⁵⁹

Agostinho identifica uma força mística (Deus) como causa daquilo que traz na memória, ou seja, do seu conhecimento da felicidade. Mas, a percepção, enquanto fruto de uma experiência, faz o intelecto trazer à tona tudo aquilo que por meio das sensações corpóreas foi acrescentado aos recônditos recipientes da sua memória. Ele surpreendentemente, e a despeito de sua antiguidade, lança suas percepções acerca da busca pela felicidade nos moldes da fenomenologia de Sartre que afirma que “se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmamos em seguida que *esse est percipi*, a totalidade ‘percepção-percebido’, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada”.⁶⁰ Sem nenhum receio, Agostinho mistura causalidade e experiência na busca pela felicidade, sem tentar conceituar aquilo que afirma não conhecer. Para ele a análise da vida feliz transcende o próprio perceber enquanto experiência, isto é, ela faz aquele que percebe caminhar na direção daquilo que é percebido. Em outras palavras, Agostinho admite a existência da vida feliz a partir de uma percepção que não se dá pela ocasião de uma experiência específica, mas através de várias presenças e de várias ausências que

⁵⁹ *Conf.*, X, 7, 11.

⁶⁰ SARTRE, 2005. p. 21.

percebidas, ou desejadas, compõem um ideário do estado final a ser alcançado. A experiência e a cognição caminham juntas nesta busca, uma como reflexo da outra.

Agostinho, que havia escrito *De Beata Vita* há mais de dez anos, deixa claro, só agora, nas suas *Confissões*, que o seu entendimento acerca de felicidade é sujeito à percepção das experiências que o aproximam de um estado semelhante ao que julga dela saber.⁶¹ Ou seja, faz o leitor compreender, mais profundamente a partir desta obra, que a felicidade, que tanto persegue, escapa⁶² ao conhecimento que se pode ter dela e só se pode encontrá-la totalmente em uma participação efetiva enquanto experiência que transcende o conhecer. Por isso, procura na memória encontrar que experiência pode ter lhe trazido a noção de felicidade. Assim, ao se ler *De Beata Vita* sob essa ótica, observa-se que Agostinho tenta conduzir o leitor ao encontro de uma situação na qual presenças e ausências são exigidas como direcionamento para a consecução de um estado de quietude que proporciona a vida feliz. Essas presenças e ausências referem-se ao comportamento, à conduta moral e às influências externas tais como a graça, o medo e a carência. Assim, deve estar presente no estado da vida feliz tudo aquilo que é bom e belo e deve estar ausente tudo aquilo que afasta o homem de Deus e do estado de quietude que a vida feliz requer. Então, *De Beata Vita* deve ser visto como a leitura de um grande mosaico de percepções extraídas das experiências que levam o homem a uma constante busca pela plenitude como finalidade de sua existência. No percurso sugerido por um Agostinho altamente influenciado pelo estoicismo, a renúncia e a busca fazem parte do mesmo roteiro. “Renunciei a tudo e conduzi o meu barco, abalado e avariado, ao suspirado porto da tranquilidade”.⁶³

⁶¹ A semelhança da alegria, conforme item anterior.

⁶² Para utilizar outra expressão de Sartre, quando afirma que “O ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*”. (Sartre, 2005. Pág. 21) Isto significa que o ser do conhecimento é sempre maior do que a percepção e do que conhecimento que se tem dele.

⁶³ *De beat. vit.*, I, 4.

Vê-se que em *De beata vita* Agostinho apresenta o homem em uma tentativa de realizar um profundo deslocamento interior, abandonando uma situação de carência e de medo e investindo na difícil, porém proveitosa, tarefa de navegar rumo ao “porto da Filosofia (*philosophiae portum*) – único ponto de acesso à região e à terra da vida feliz”.⁶⁴ Todo esse “deslocamento”, por assim dizer, ocorre em torno das percepções que o homem tem de si mesmo, isto é, na interiorização de suas próprias reflexões. Assim, ele percebe-se inserido em um mundo de inquietudes e, como fruto dessa reflexão, almeja uma condição completamente diferente da que se encontra. “Estamos lançados neste mundo, como em um mar tempestuoso, e por assim dizer, ao acaso e à aventura”,⁶⁵ reconhece Agostinho em meio a certo tom de angústia. Essa insegurança de achar-se lançado num “mar tempestuoso” atormenta o homem, pois esta condição é bastante diferente daquele porto de quietude que por meio das suas diversas noções interiores ele idealiza como sendo a vida feliz. Agostinho aponta, então, para um método altamente existencialista, na tentativa de fazer esse trajeto até o porto da filosofia, no qual terá acesso à vida feliz. No capítulo II do diálogo sobre *A Vida Feliz*, ele revela o seu método perguntando a Navígio: “Sabes, pelo menos, que vives?”⁶⁶ Essa pergunta é uma indagação retórica que tem a intenção de fazer com que aquele pequeno grupo que lhe rodeava percebesse a força do argumento que havia, a pouco, sido levantado: “somos compostos de alma e corpo”.⁶⁷ A partir da concordância dos seus amigos de Cassicíaco com essa visão dicotômica é que Agostinho passa a defender a tese de que é na alma que reside a felicidade e que o corpo carrega as necessidades contingenciais.⁶⁸ Assim, a sua busca pela vida feliz é uma busca pela satisfação da alma

⁶⁴ *Ibid.*, I, 1.

⁶⁵ *Ibid.*, I, 1.

⁶⁶ *Ibid.*, II, 7.

⁶⁷ *Ibid.*, II, 7.

⁶⁸ *Ibid.*, IV, 25.

e não do corpo, a vida feliz é, portanto, procurada naquilo que pode ser levado pela eternidade e não se desfaz com o passar do tempo.

2 EM QUE CONSISTE A BUSCA PELA VIDA FELIZ?

Apresentar uma definição epistemológica para *de beata vita* a partir de uma análise da obra de Santo Agostinho não seria tarefa fácil, caso se pretendesse executá-la, pois ele mesmo não aparenta, em nenhum momento, ter o intuito de fazer tais definições.⁶⁹ Pelo contrário, é claramente perceptível, no desenvolvimento do seu pensamento, como explicado no capítulo anterior, que ele procurava uma experiência, ou, melhor ainda, um *finis bonorum* e prático para a vida e não uma resposta simplesmente intelectual sobre a felicidade. A resposta intelectual, ou seja, a filosofia, seria apenas um caminho para que se experimentasse *de beata vita*.⁷⁰ É isso que se pode entender a partir de uma cuidadosa interpretação da dedicatória feita a Mânlio Teodoro⁷¹ em *A Vida Feliz*, conhecida como Alegoria do Porto. Entretanto, deve-se entender que, mesmo buscando uma vivência prática da vida feliz, Agostinho deixa marcas fortes das impressões que formou acerca deste tema durante toda a sua trajetória filosófica. Afinal, não se pode negar que é necessário haver algum entendimento conceitual que o permita reconhecer a, tão apetecida, vida feliz caso a encontre. Pensando dessa forma, conclui-se que Santo Agostinho realizou a sua busca pela vida feliz tentando um equilíbrio entre as percepções da fé e dos sentidos e aquilo que a razão pode compreender a partir de tais percepções. Deste modo, sem aviltar a significação da busca intelectual ele enfatizou a experiência prática, pois acreditava que

⁶⁹ Sendo a vida feliz o principal tema da antropologia filosófica de Agostinho, ele é discutido sob vários aspectos em obras e épocas distintas. As experiências de sua própria vida são constantemente utilizadas como base para as suas reflexões, fazendo de sua própria busca pela vida feliz um grande mosaico que se espalha ao longo da sua vasta literatura. Sendo assim, não há uma definição clara e conclusiva. Para se obter uma conceituação desta forma exigir-se-ia um trabalho de interpretação mais acurado e histórico para identificar suas posições durante toda a sua trajetória filosófica.

⁷⁰ A idéia passada por Agostinho na sua introdução do diálogo sobre *A Vida Feliz* faz perceber que o Porto da Filosofia é apenas um caminho para encontrar a felicidade, mas não a própria felicidade. C.f. PAVIANI, Jayme. Alegoria do Porto em Santo Agostinho: Filosofia e Vida Feliz. *in* STEIN, Emildo. **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 107-115.

⁷¹ *De beat. vit.* I, I.

esta lhe proporcionaria o reconhecimento daquilo que já estava guardado nos recônditos receptáculos de sua memória, coisa que uma investigação meramente epistemológica jamais lhe ofereceria. É justamente esse método diferenciado que envolve experiências pessoais, epifanias, teodicéias, percepções dos sentidos, fé e observações racionais que faz de Agostinho um filósofo não sistemático.⁷² Por isso, entender suas impressões acerca do tema da vida feliz não é, também, nenhum exemplo de simplicidade. Hannah Arendt ensina que existem pelo menos três pontos que dificultam a interpretação da obra agostiniana:

A justaposição de diversos raciocínios;
Uma submissão ao dogma que aumenta com a idade;
O fato de uma evolução biográfica marcante que leva a uma acentuada mudança do seu campo intelectual.⁷³

Acrescente-se a esses três pontos o agravante acima referido de Agostinho não trabalhar com definições claras acerca do tema, dificultando ainda mais a sua interpretação. No entanto, apesar dessas dificuldades, que são bastante reais, um olhar mais cauteloso lançado sobre as terminologias por ele utilizadas para referir-se à felicidade podem oferecer pistas significativas sobre o seu entendimento acerca da matéria em questão.

É mister perceber que ao longo de sua obra, e mais especificamente na obra *De Beata Vita*, Agostinho prefere utilizar, assim como no título desta, o termo “vida feliz” (*beata vita*) para apontar a finalidade maior da existência humana⁷⁴, utilizando, nesta

⁷² A filosofia agostiniana é baseada na proposição *credo ut intelligam, intelligo ut credam* que define o famoso “círculo hermenêutico” de Agostinho, onde a fé (*fides*) e a razão (*ratio*) são complementares necessários. Assim, a fé funciona com uma pré-compreensão daquilo que a razão conhece e a razão como uma espécie de juiz da fé.

⁷³ ARENDT, p. 7

⁷⁴ Na obra *De beat. vit.*, Agostinho utiliza a expressão *Beata Vita*, em sua forma completa, 9 vezes e a palavra *fortuna* foi utilizada 8 vezes. O termo *fortuna* é aplicado, em geral, nesta obra para definir alegrias materiais, portanto, passageiras. Em suas *Retratações* Agostinho afirma se arrepender do uso que fez dessa palavra ao longo desta obra. C.f. *Ret.*, I, 2.

obra, apenas uma vez a palavra *felicitate* e jamais fazendo uso do vocábulo *fortuna* com mesmo sentido com que utiliza *beata vita*. Esta clara preferência de Agostinho pelo uso da primeira expressão revela a sua evidente tentativa de apresentar a conquista da vida feliz como o exercício pleno de um *modus vivendi*. Segundo o professor Jayme Paviani, apesar de “felicidade” ser um termo que representa melhor a abstração metafísica, “a expressão ‘vida feliz’ parece ser mais direta e revela no jogo da linguagem o mundo das vivências, das dificuldades, das contingências naturais da cotidianidade humana”.⁷⁵ Parece, portanto, haver nessa expressão (*beata vita*) a revelação de um caráter intencionalmente pragmático na abordagem agostiniana sobre a questão, ou melhor, sobre a busca da felicidade.

Considerando o cuidadoso uso que Agostinho fazia das palavras, a expressão *beata vita* parece realmente implicar numa referência a um estado prático, e permanente, que não pode ser abalado pelas questões circunstanciais da vida efêmera. Veja-se que a palavra *vita*, inserida nesta expressão, traz a noção de que o estado qualitativo determinado pelo adjetivo ‘*beata*’ tem continuidade ao longo de todo o curso da existência humana. Ainda mais considerando que a vida, no sentido cristão, vai para além da morte. Já a palavra *beata*, na mesma estrutura, não apenas adjetiva *vita*. Essa qualificação assume um papel muito forte no pensamento de Agostinho, pois é esse adjetivo que faz a ligação entre o tipo de vida que se vive e o alcance de sua finalidade. A palavra *beata* encontra sinomia em *pius* e *devotus* denotando um comportamento específico e voltado para aquela conduta que Agostinho, algures, chama de *caste vivit*⁷⁶. Ao mesmo tempo, a palavra *beata*, também, opõe-se ao pecado e à hipocrisia (*simulatio*, *virtutis simulatio*, *pietatis simulatio*, *fraus*), mostrando que para Agostinho a *beata vita* está ligada a um comportamento *pius*, ou seja, um comportamento moral e

⁷⁵ PAVIANI, Jayme *in* STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 107.

⁷⁶ *De beat. vit.*: II,

ético, virtuoso. Isso leva a crer que, mesmo considerando que ao escrever *De Beata Vita* Agostinho ainda era um simples neófito, qualquer definição epistemológica que possa ter sido dada por ele à felicidade é, na realidade, teológica, ou essencialmente teológica. Por isso, as suas percepções mais transparentes sobre o assunto estão impregnadas de conceitos ético-morais subjugados à ação divina do Deus bíblico. Este é um dos pontos cruciais para se entender em que consiste a busca pela vida feliz na visão agostiniana: a sua teologia.

Outro termo que precisa ser considerado neste estudo, embora não seja parte do vocabulário do Doutor da Graça, é a palavra grega *eudaimonia*, utilizada freqüentemente para explicar a *beata vita* agostiniana. Na realidade, esta não é apenas uma palavra, mas um termo filosófico investido de todo um significado metafísico e epistemológico que precisa ser compreendido sob diversos pontos de vista, dentre os quais o religioso, para que se possa compreender a ligação e a influência exercida, por esta tradição grega, sobre a filosofia de Santo Agostinho. O fato é que quando se diz que a tradição *eudemonista*⁷⁷ exerce uma grande influência sobre o pensamento agostiniano, considera-se, obviamente, que existe uma linha de pensamento que faz ligação entre o tema principal da antropologia filosófica de Agostinho, a felicidade, e a tradição grega *eudemonista* que tratando do mesmo assunto, lhe influenciou desde os primeiros passos filosóficos. O professor Idalgo Sangalli observa que um dos pontos em comum entre essas duas cosmovisões (agostiniana e tradição *eudemonista*) é que a atualização das potencialidades humanas, e em especial aquela que diferencia os homens dos outros animais, a razão, é o fundamento maior para a busca da felicidade.⁷⁸ Porém, para

⁷⁷ A tradição *eudemonista* é constituída pelos ensinamentos dos grandes pensadores gregos que discutiam e buscavam a felicidade. As concepções filosóficas acerca do tema, levantadas por Platão, Aristóteles e Plotino foram as que mais influenciaram o pensamento de Santo Agostinho.

⁷⁸ C.f. SANGALLI, Idalgo José. A beatitudo como bem supremo em Agostinho. In STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 96.

Agostinho essa atualização ganha “contornos da revelação cristã”.⁷⁹ Essa última observação tem uma carga muito forte, pois os tais contornos cristãos significam o outro lado desta moeda. Assim, aquilo que, segundo a filosofia grega, está centrado no homem e na sua potencialidade, para Agostinho, normalmente, é inteiramente dependente da ação divina. Neste sentido, pode-se verificar que a moral, a ética e a própria virtude, segundo o pensamento agostiniano, só são possíveis por causa de uma ação pró-ativa do Deus cristão que redime e regenera o homem, tornando-o capaz de agir corretamente.⁸⁰

Conquanto haja uma grande influência da tradição grega, mais precisamente do platonismo e do neoplatonismo, sobre a filosofia de Santo Agostinho, parece haver a necessidade de uma investigação mais ampla sobre essa relação (*beata vita* / *eudaimonia*), verificando se realmente seria adequado utilizar ‘indiscriminadamente’ os conceitos trazidos da tradição *eudemonista* para explicar *de beata vita*. Isto por que o pensamento teológico de Agostinho, bem como a moral que lhe é própria, faz distinção entre os dois termos. Pois, deve-se observar, cuidadosamente, as aproximações feitas entre a *eudaimonia* e *de beata vita*, sendo, talvez, mais seguro torná-las restritas ao âmbito das considerações que registram que todos os seres racionais desejam ser felizes⁸¹ e que impõem certo comportamento ético para que se alcance essa felicidade.⁸² As objeções ao uso indiscriminado da tradição *eudemonista* para explicar *de beata vita*, têm, como mencionado acima, fundamentação essencialmente teológica, mas, isso não

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ “Por maiores que sejam as virtudes que [os cristãos] possam ter nesta vida, atribuem-nas unicamente à graça de Deus que as concedeu aos seus desejos, à suas fê, às suas orações”. (*De mor. Ecc. Cath.* XXV, XLVI); ver também: *De civ. Dei.* V, XIX; *De Vera rel.* LIV, CVI; *De doc. chr.* I, XXXVII, 41b; *Conf.* II, VI, 9; *De trin.* XIV, XV, 21; *De lib. Arb.* I, VI, 15 e I, XV, 32.

⁸¹ *De beat. vit.* II, 10; *De civ. Dei.* X, 1; *De Trin.* XIII, 4, 7.

⁸² *Ibid.* Os textos mencionados acima (na nota 75) condicionam a felicidade a um comportamento ético que tem início no desejo pelo que é bom. Assim, citando Cícero, Agostinho afirma: “És menos infeliz por não conseguir o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente” (*De beat. vit.* II, 10).

diminui o seu valor filosófico, uma vez que investiga as origens da ética, da moral e da própria felicidade.

Em primeiro lugar, faz-se necessário entender que há, para Agostinho, uma questão fundamentalmente teológica que faz uma abismal diferença entre a felicidade a que se refere por meio da expressão *beata vita* e a *eudaimonia* quando esta faz referência à possessão promovida pelos deuses (*daímon*) da mitologia grega, a exemplo de Baco, Héstia, Diana, etc. Conquanto se saiba que a palavra *eudaimonia*, ou o conceito nela contido, refere-se a um “demônio-guardião bom e favorável, que garantia uma boa sorte e uma vida próspera e agradável”,⁸³ o problema desse entendimento de *eudaimonia* dentro de uma cosmovisão cristã consiste justamente na identificação desses *daímon* como fonte da felicidade. Além disso, esse tipo de relacionamento com outros deuses, ou demônios, não é jamais admitido pela doutrina judaico-cristã⁸⁴ seguida por Agostinho. Prova disso é que quando ele faz considerações acerca dos deuses aos quais a filosofia platônica se remete, ele afirma ser necessário “examinar, discutir, na medida das forças que Deus nos der, o que é preciso acreditar a respeito dos espíritos que os platônicos chamam deuses ou bons demônios ou, conosco, anjos”.⁸⁵ (Veja-se o cuidado que ele tem em mostrar as diversas traduções possíveis para a

⁸³ REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**. Vol. 1. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2003. Pg. 91.

⁸⁴ Na cultura judaico-cristã, e mais precisamente na doutrina apostólica do novo testamento, todo deus que seja difere do Deus Uno-Trino, apresentado nas Sagradas Escrituras, é considerado um demônio no sentido de anjo enviado por Satanás, para afastar o homem do Caminho. Ainda mais aqueles que promovem comportamentos diferentes daqueles que a moral cristã admite. Assim, considerando as grandes festas promovidas em torno da deusa Diana, na cidade de Corinto, nas quais o sexo e as bebidas alcoólicas eram sinais da possessão e da felicidade (*eudaimonia*) promovidas pela deusa, o apóstolo Paulo, visando afastar o povo da igreja que instalara naquela cidade dos comportamentos promovidos pela cultura pagã, escreveu: “Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios; não podem participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios” (*I Cor.* 10:21, NVI). Neste sentido a palavra grega *daímon*, que dá origem ao termo *eudaimonia*, aproxima-se daquilo que Agostinho chama (ver *De beat. vit.* II, 12) de *spiritus immundus* que precisa ser expulso (*expellere*), pois causa no homem certa condição de loucura (*infert furorem*) (ver *De beat. vit.* II, 18). Para maiores informações sobre o sentido cristão (bíblico) da palavra *daímon* ver: COENEN, L. & BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Vol. 1. 2ª ed. Trad.: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 513-18.

⁸⁵ *De civ. Dei.*, X, I,1.

palavra grega *daimon*). Pois antes, discutindo mais exaustivamente a questão do relacionamento com os deuses, ele já havia identificado dois tipos de teologia na pluralidade de deuses: “a teologia fabulosa que com as perversidades dos deuses recreia a alma dos ímpios” e a “teologia civil em que os impuros demônios seduzem, *sob o nome de deuses*, os povos entregues aos gozos terrenos”.⁸⁶ Vê-se que Agostinho não aceitava a veneração, ou muito menos o relacionamento, do homem para com os deuses pertencentes ao panteão grego, a menos que houvesse uma acurada investigação que o levasse a crer que os deuses referidos eram, na realidade, identificados ao Deus cristão.⁸⁷ Em certo momento, Agostinho, de fato, identifica o Sol da Alegoria da Caverna⁸⁸ como sendo Deus e afirma: “Deus é o sol”.⁸⁹ Neste momento Agostinho estava aceitando que os platônicos tinham uma compreensão do Deus bíblico:

Assim, o que é possível conhecer de Deus, naturalmente, os platônicos conheceram; Deus revelou-o, pois, desde a criação do mundo, os olhos da inteligência vêem, no espelho das realidades visíveis, as perfeições invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua divindade.⁹⁰

Neste texto, Agostinho faz clara referência à doutrina cristã expressa pelo Apóstolo Paulo no primeiro capítulo de sua *Carta aos Romanos*, pela qual se entende que há uma revelação divina que é comunicada pela natureza criada. Porém, logo depois, no texto que abaixo se segue, o Bispo inclui os platônicos na classe daqueles que rejeitaram tal revelação e que “tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe renderam graças, mas os seus pensamentos tornaram-se fúteis”.⁹¹

⁸⁶ *Ibid.*, VIII. V. Grifo nosso.

⁸⁷ Como o Apóstolo Paulo o faz em Atenas diante do altar erigido ao “Deus desconhecido”. *C.f.* Atos dos Apóstolos 17:23.

⁸⁸ *C. f. Rep.*, VII.

⁸⁹ *De Civ. Dei.*, X, II.

⁹⁰ *Ibid.*, VIII, VI. Grifo nosso.

⁹¹ *Rom.* 1:21.

Se, por conseguinte, os platônicos e quaisquer outros filósofos que, professando os mesmos sentimentos, glorificassem Deus, *que conhecem*, e lhe rendessem graças, longe de se desvanecerem em seus pensamentos, culpáveis autores ou tímidos cúmplices dos erros populares, confessariam, sem sombra de dúvida, que pelos espíritos bem-aventurados e imortais e por nós, infelizes e mortais, para podermos ser bem-aventurados e imortais, *deve ser adorado o único Deus dos deuses, que é seu Deus e nosso*.⁹²

Destarte, considerando a conclusão a que Agostinho chega a partir das Escrituras, diferenciando o Deus cristão dos demais deuses,⁹³ é imperativo que se reconheça que a fonte da vida feliz na filosofia-teologia que Agostinho adota como raiz maior do seu saber filosófico é, pelo menos considerando o aspecto teológico da sua fê, diferente da fonte da *eudaimonia*. É claro que isso, por si só, não retira o valor e a ingente influência, que a tradição *eudemonista* apresenta para o ele, mas esclarece os caminhos que Santo Agostinho trilhou na busca pela vida feliz. Em outras palavras, a busca pela vida feliz na concepção agostiniana é, primordialmente, a busca por Deus, entretanto, não se trata de nenhum deus (*daimon*) do panteão grego, e sim, muito bem definido, do Deus bíblico (judaico-cristão). Essa busca, no entanto, se dá, a despeito de todas as diferenças acima cogitadas, por meio de uma ética bastante similar. E é a vivência dessa ética que, para Agostinho, apesar de os platônicos não reconhecerem, é a ética divina; que os caminhos da tradição *eudemonista* aproximam-se daqueles caminhos que o Bispo traçou para a sua busca. Mas, não é só a teologia que define os rumos da vida feliz, o tempo, a verdade, a sabedoria, a carência, o medo e a indigência da alma também são elementos fundamentais para se compreender o percurso intelectual realizado por Santo Agostinho nessa busca.

⁹² *De Civ. Dei.*, X, III, 1. Grifo nosso.

⁹³ Assunto exaustivamente trabalhado em *De Civ. Dei.* VIII.

2.1 Vida feliz e temporalidade

Para Agostinho a questão tempo e eternidade está intimamente ligada à busca pela felicidade. Algumas das mais significativas impressões que ele apresenta sobre a vida feliz, fazem essa relação direta. Tal ligação ultrapassa a mera questão dos valores eternos e valores temporais, é, outrossim, uma observação das possibilidades da existência de um estado de vida feliz no qual, em última instância, ocorre a aniquilação de todas as inseguranças que circundam o viver humano. Não havendo mais qualquer tipo de carência ou de medo, atingindo assim a quietude (*tranquillitate*). Neste sentido, enquanto o homem estiver sujeito às inconstâncias da vida temporal não poderá ser absolutamente feliz.

Em *De Beata Vita*, ainda em sua dedicatória, Santo Agostinho discorre sobre três tipos de navegadores⁹⁴ (*navigantium*) que partem rumo ao porto da filosofia (*philosophiae portum*), buscando encontrar o caminho para a terra da vida feliz. Em todos os três casos, acertando ou errando, era a quietude que esses *navigantium* almejavam. Mas, o que significaria, então, essa *tranquillitate*? Por que persegui-la e qual a sua relação com o tempo e com a eternidade? A *tranquillitate* é o estado desejado, sem temor e sem carência de nenhuma espécie, portanto, nela também não há qualquer tipo de desejo. Assim, ela é buscada com todo afínco por que nela estão as bases da felicidade. Afinal, quem teme, teme o porvir, quem deseja, deseja o que ainda não possui, logo, também, deseja o porvir e a *tranquillitate* escapa a essa condição assustadora imposta pelo tempo.

⁹⁴ *Ibid.*, I, 2.

Quando o Santo Bispo afirma que “ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja”,⁹⁵ ele não está de modo algum materializando a felicidade. Está, na realidade, tentando fazer entender que quem vive na ânsia de alcançar algum bem e jamais o consegue não pode ser chamado de feliz, pois está vivendo em constante estado de carência. Mas, rapidamente ele também afirma que “não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes”.⁹⁶ Fazendo logo em seguida os leitores compreenderem que quem vive com receio de perder o que possui também não consegue navegar até o *philosophiae portum*.⁹⁷ Logo, um outro fator passa a ser considerado pelo Bispo: o medo. Assim, a *tranquillitate*, tão apetecida, não é simplesmente o possuir, nem o não possuir, pois, nos dois casos essa tal quietude é quebrada pelo medo ou pelo desejo. Isto por que “todo o ter é dominado pelo medo, todo o não-ter pelo desejo”.⁹⁸ Parece, então, residir na noção de temporalidade a razão de a vida feliz apresentar-se sempre como um *ainda-não-ser*. Por que é a própria vida a maior razão para temer, posto que sucumbe continuamente diante da noção de tempo, tornando-se cada vez mais curta. A inquietude maior da vida é o seu caminhar frenético para a morte. Assim, tudo aquilo que se possui anda junto com a vida em direção à morte. E o próprio gozo do bem amado também faz parte do caminhar em direção ao fim definitivo, por que é nesse caminhar que se vive, mas se vive morrendo. Então, o que resta? Resta a busca pela posse um bem que não esteja sujeito ao tempo, que não possa ter a sua posse interrompida nem mesmo pelo medo maior: a morte.

O medo, assim como o desejo, é a inquietação do presente em relação ao porvir. Essa expectativa gerada pelo quadro altamente mutável no qual o ser humano se encontra, destrói qualquer esperança de *tranquillitate*. Por isso Agostinho considera o

⁹⁵ *Ibid.* II, 10.

⁹⁶ *Ibid.* II, 10.

⁹⁷ *Ibid.* II, 11.

⁹⁸ ARENDT, p. 21.

homem “lançado neste mundo, como em mar tempestuoso, e por assim dizer, ao acaso e à aventura”.⁹⁹ O próprio passar do tempo é consolidador de mudanças que são temíveis. É a noção do tempo, e a incerteza do que estará presente no misterioso futuro, que faz o homem temer, ou desejar, o que está por vir.

O futuro em que o homem vive é sempre, portanto, o futuro esperado, inteiramente determinado pela aspiração ou o medo presente. Mas toda a realização do desejo é apenas aparente, uma vez que, no final, a morte ameaça, e com ela, a perda radical. Isto significa que o ainda-não do presente constitui aquilo que permanece sempre para temer. O devir só pode ser ameaçador para o presente. Só um presente sem devir é que não é mutável (*mutabilis*), inteiramente ao abrigo do perigo.¹⁰⁰

Portanto, é o fluir do tempo que retira o homem de sua quietude. Pois, vivendo exclusivamente o presente, tenta, por meio da ansiedade, lançar-se ao futuro com o desejo de antecipá-lo, de conhecê-lo ou simplesmente de evitá-lo. Aí adiante, muito perto, ou muito longe, está a morte que se aproxima como numa contagem regressiva. A passagem do tempo é, simultaneamente, gozar o que se passa e caminhar para aquilo que mais se teme. É preciso interromper o inexorável curso do poderoso tempo para aliviar o temor e para aplacar a ansiedade do sempre desejar. Só a eternidade pode deter essa incansável trajetória, fazendo desconhecer qualquer bem, por que ela mesma é o maior bem.¹⁰¹ Compreende-se assim, que o próprio tempo é determinador dos valores atribuídos aos bens, é ele quem define, sem piedade, quem tem ou não valor. Desta forma, por ser a eternidade o maior bem, os demais são simplesmente aviltados, pois perecem à inteira mercê do tempo.

⁹⁹ *De beat. vit.*, I, 1.

¹⁰⁰ ARENDT, p. 21.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 22.

É a partir do conceito de bem assim definido, a partir da eternidade, que o mundo e a temporalidade são desvalorizados e relativizados. Todos os bens deste mundo são cambiantes, mutáveis (*mutabilia*); uma vez que não têm permanência, não são apropriados para serem ditos. Não podemos confiar nisto. E mesmo se tivessem uma permanência, é a própria vida humana que não a tem. Em cada dia que passa perdemos a própria vida; vivos, caminhamos em direção ao nada. Só aquilo que é presente existe realmente. Mas a vida é sempre ou já muito ou ainda nada.¹⁰²

É este perecer, esse sucumbir diariamente, esse desejar constante, proveniente da mutabilidade, não apenas dos bens, mas da própria vida, que conduz o homem à ingente necessidade da eternidade. “Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”.¹⁰³ Por isso a eternidade é o bem maior, o bem apetecido por todos que desejam a felicidade, pois nela não há a insegurança da mudança, nem a inevitável sucumbência. Não há nem mesmo o desejo pelo que virá, pois tudo já é.

Mas, Agostinho em meio as suas inquietações da juventude pródiga questionava sobre como ser feliz na eternidade. Confessa que “perguntava o motivo por que é que não seríamos felizes, ou que mais buscaríamos, se fôssemos imortais e vivêssemos em perpétuo gozo corporal, sem receio algum de o perder”.¹⁰⁴ Tais indagações vinham de uma mente extremamente voltada ao prazer carnal, como ele mesmo afirma, que via nas novidades dos tempos a excitação necessária para se viver. O Agostinho das *Confissões* reconhece que naquele período ignorava que esta pergunta era fruto da sua grande miséria.¹⁰⁵ Esse reconhecimento se dá pelo fato de começar a refletir sobre a veracidade daquilo que chamava de felicidade. Pois cogitava, na época de suas prodigalidades, que na embriagues de um pobre mendigo que contava piadas e se ria das próprias graças estaria a alegria segura (*securam laetitiam*). Entretanto, apesar de sua atração pelo

¹⁰² *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁰³ *Conf.* XI, 11, 13.

¹⁰⁴ *Ibid.* VI, 16, 26.

¹⁰⁵ *Ibid.* VI, 16, 26.

modus vivendi daquele homem preso à dissolução, o qual julgava estar longe das angústias e do agulhão das paixões, sabia que era melhor viver como ele vivia.¹⁰⁶ No fundo já cogitava, aquilo que no futuro não relutaria em dizer, que a efemeridade daquilo que apetecia não seria suficiente para fazê-lo feliz. Esta confissão que provinha mais da fé que da própria filosofia encontrava motivação na razão, que desejava *securam laetitiam* e não *temporalis felicitatis*. Porque, para ele, o tempo faz juízo de todos os bens, inclusive da felicidade.

2.2 Vida feliz, relacionamentos e ética

Hannah Arendt expressa bem o sentido da filosofia agostiniana no tocante ao homem com suas projeções temporais e suas necessidades de relacionamento. Ela afirma que “se o homem deseja a realidade plena da sua própria vida, procura-se e deseja-se como porvir e não ama o eu na primeira pessoa, que encontra como dado na realidade terrestre”.¹⁰⁷ Para Agostinho, a verdadeira felicidade (*veram felicitatem*) acontece no porvir, ou seja, na concretização do projeto divino. Mas, a vida feliz também possui uma versão terrena na qual o fenômeno de existir é o início da grande aventura de ser feliz. Porém, ainda não na plenitude eterna, mas na esperança que faz o homem mover-se orientado mesmo na confusa realidade em que está inserido. Neste sentido, de aguardar para realizar-se apenas no porvir, o homem encontra-se, no presente, envolvido numa relação altruísta com Deus e com os seus semelhantes. Através desse envolvimento, tenta abstrair-se de sua solidão, ao mesmo passo que perde qualquer condição autônoma. Pois, torna-se sujeito aos princípios e leis externa que coordenam as novas relações.

¹⁰⁶ *Ibid.*, VI, 6, 9.

¹⁰⁷ ARENDT, p. 34.

Assim, essa releitura de Agostinho parece colocar em confronto o super-homem nietzschiano, que se julga feliz no fato de encontrar mais poder e, conseqüentemente, maior domínio sobre os demais;¹⁰⁸ e o homem virtuoso (*virtute ornatus*) da era medieval, que se realiza no exercício da caridade, ou seja, do amor incondicional. Com efeito, encontra-se nas relações estabelecidas neste período de espera pela concretização da vida feliz a noção mais prática da ética agostiniana. É bem verdade que ética não é um tema ao qual o Santo Agostinho tenha se dedicado claramente, mas é assunto bem presente em toda a sua antropologia filosófica, isto implica, também, na busca pela vida feliz.

Ética na filosofia agostiniana é, na verdade, “uma forma engenhosa de conciliar a felicidade em Deus com o comportamento moral face às realidades terrestres”.¹⁰⁹ Destarte, o Agostinho considera duas palavras, utilizar e fruir (*uti et frui*), como possibilitadoras de realizar essa conciliação. Para ele o homem só poderá fruir dos bens e da plena felicidade, quando imerso na eternidade, mas, na realidade presente, pode utilizar desses bens. Assim, fazer uso dos bens nos dá certa noção de felicidade e a percepção de fazer bom uso deles nos dá a noção de moral. Quando trazidas para a realidade, essas proposituras mostram-se um tanto ineficazes, pois o homem não utiliza corretamente tais bens e prejudica assim toda ordem moral dos seus relacionamentos com os outros e com Deus.

Assim, o homem na sua busca pela vida feliz, quando confrontado com os relacionamentos e com as leis da ética e da moral, quer ver-se livre do isolamento que o faz sentir-se caminhando sozinho para o seu destino. Aceitando tais leis em detrimento do seu próprio desejo de auto-suficiência. No entanto, nessa tentativa de escapar da

¹⁰⁸ Cf. O Anticristo II.

¹⁰⁹ PEGORARO, p. 67.

solidão, apega-se justamente àquilo que está fora de si, ou seja, o mundo e por ele apaixona-se, passando a relutar contra a ética que em outro momento aceitara como sua.

2.3 A veracidade da Felicidade

Agostinho sempre traz a sua vida para dentro das mais profundas reflexões, independentemente de elas serem mais teológicas ou mais filosóficas. Por isso, o período de dissolução pelo qual passou na sua mocidade é freqüentemente citado quando ele trata de suas concepções sobre a questão da vida feliz. Talvez por não ter encontrado nas suas prodigalidades nada que de fato o saciasse, ou, talvez, pela grande influência que as palavras de Cícero fizeram em sua vida.

Há certos homens – certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens.¹¹⁰

O fato é que Agostinho, naquelas épocas anteriores a sua conversão, questionava com vivacidade: “O que é que nos atrai e afeiçoa aos objetos que amamos? Se não houvesse neles certo ornato e formosura, não nos atrairiam”.¹¹¹ Queria, assim, por meio de perguntas eloqüentes e de falsos silogismos fazer entender que aquilo que desejava era bom e belo. Tentando convencer, talvez a ele mesmo, que as alegrias que encontrava na libertinagem eram verdadeira felicidade (*veram felicitatem*). Mas, anos depois, faz, em grande parte de sua obra, uma clara distinção entre a *falsam felicitatem* e a *veram felicitatem*. Talvez por perceber que a vida dissoluta que levava podia parecer

¹¹⁰ *De beat. vit.*, I, 10.

¹¹¹ *Conf.*, IV, 13.20.

felicidade, mas não era.¹¹² Como, de fato, o percebeu, quando encontrou o mendigo algures citado.¹¹³ Mas, no apelo mais contundente da afirmativa de Cícero é a moral que faz separação entre a falsa e verdadeira felicidade. A primeira conquistada a partir da posse daquilo que é inconveniente, a segunda conquistada pela prática do bem.

Nesse ponto Santo Agostinho ensina, carregado pelas suas próprias experiências e percepções da realidade que o cerca, que aquilo que é mal se reveste, muitas vezes, de bem, numa tentativa de imitar-lhe certos aspectos,¹¹⁴ encaminhando por essa fraudulenta aparência o homem a falsa felicidade. Para o Santo Bispo, o homem é atraído para o mal por que nele existe essa aparência de bem, uma beleza que encanta os sentidos. “O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo”.¹¹⁵ São esses atrativos materiais, e, portanto, temporais, que encantam o homem, que neles busca enganosamente a felicidade. Porque a humanidade encontra ali, em tais bens, a sensação de poder e de domínio, imitando a onipotência que é bem de fato. Além do poder e dos bens materiais, também o orgulho imita a posição altaneira, a ambição imita a glória, a volúpia imita o amor, a curiosidade imita a ciência, a ignorância e estultícia imitam a simplicidade e a inocência, a luxúria tenta imitar a abundância e assim por diante.¹¹⁶

Enfim, o mal, neste caso, pode ser apresentado, ou mesmo definido, como o temporal “disfarçado” de eterno. Assim, engana o homem e o compele a “ambicionar obter algo inconveniente”. E a causa ordinária desse mal é o egoísmo¹¹⁷ que encontra vazão no desejo de possuir, ou mesmo no medo de perder o que possui. Esta *falsam felicitatem*, que não deixa de ser uma busca pela verdadeira, é consequência do mal que é proveniente do mau uso do livre-arbítrio, que, por sua vez, é desejar aquilo que não

¹¹² *Ibid.* X, 21, 30.

¹¹³ *Ibid.* VI, 6, 9.

¹¹⁴ *Ibid.* II, 6, 13.

¹¹⁵ *Ibid.* II, 5, 10.

¹¹⁶ *Ibid.* II, 6, 13.

¹¹⁷ *Ibid.* II, 5, 10-11.

convém, seja conscientemente ou não. Porque se a ética aristotélica preocupa-se com a voluntariedade ou não do ato,¹¹⁸ analisando a imputação de culpa, para Agostinho o mal se consuma como moral através do livre-arbítrio da vontade ou como metafísico na substância corrompida, independentemente de qualquer culpabilidade. O importante é que a sua presença, ainda que como simples ausência do bem, é impeditiva para a realização da *veram felicitatem*.

Agostinho declara que as pessoas felizes seguem a lei eterna,¹¹⁹ eis aí o que ele considera o grande referencial de bem e mal: a lei eterna. Portanto, a *veram felicitatem* é caminhar segundo a lei eterna, ou seja, é fazer o que é correto. Ainda que faltasse uma expressão clara, na obra de Santo Agostinho, indicando que ele considerava felizes apenas os homens bons, isso não impediria de se chegar a esse entendimento.

Nem ele [Agostinho] nem os filósofos que uma vez seguira questionam a idéia de que a busca da bondade também é a busca da verdade, da sabedoria e da felicidade. O bom senso concorda em que o homem bom é homem feliz. No debate em Cassiciaco, a partir do qual Agostinho escreveu o diálogo *Sobre a vida feliz (De beata vita)* em 386, ele e os amigos consideraram esta suposição à luz de suas crenças como cristãos. Não viram a necessidade de questioná-la.¹²⁰

A verdadeira felicidade é, portanto, um estado dependente do bom uso do livre-arbítrio. Pois, a alegria provinda daquilo que não é correto é engodo, é fraude. Quando relata, em suas *Confissões*, um episódio no qual ele havia, com um grupo de colegas, furtado algumas pêras, o Santo Bispo reconhece: “Colhi-os simplesmente para roubar. Tanto é assim que, depois de colhidos, os lancei fora, banquetecendo-me só na iniquidade com cujo gozo me alegrara. Se algum dos frutos entrou em minha boca, foi o

¹¹⁸ Ética a Nicômaco. 1109a 30.

¹¹⁹ Cf. *De lib. arb.*, I, 15, 32.

¹²⁰ EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 220.

meu crime que lhes deu o sabor”.¹²¹ Mais uma vez o rememorar de suas iníquas aventuras está envolvido numa profunda reflexão, que faz pensar se é possível que alguém se torne feliz apenas com a mera aparência do bem. Será que gozar de alegria promovida apenas pelas imitações daquilo que é bom pode fazer alguém feliz? A resposta do Bispo, certamente, seria não. Pois, ele afirma que naquele lamentável roubo teve “o gosto de lutar pela fraude contra a vossa lei, já que o não podia pela força, a fim de imitar, sendo cativo, uma falsa liberdade, praticando impunemente, por uma tenebrosa semelhança de onipotência”.¹²² Era contra a lei eterna que ele se alegrava em lutar. Agostinho colocou-se num divã e fez uma auto-análise, percebendo que a sua alegria estava em praticar impunemente aquilo que a lei lhe proibia e assim sentia-se superior a ela, onipotente. A verdadeira felicidade não pode, segundo o Bispo, firmar-se em sentimentos, experiências ou percepções falsas, pelo contrário ela precisa ser modelada busca pela verdade. “Porque não são felizes? Não são felizes porque, entregando-se com demasiado afincio a outras ocupações que, em vez de ditosos, os tornam ainda mais desgraçados, recordam, apenas frouxamente, aquela Verdade que os pode fazer felizes”.¹²³

A aparência é mera imagem do ser, é sombra, não é o ser. Assim, os lampejos de bem que enganosamente fazem-se presentes naquela substância corrompida não podem ofertar o bem que o verdadeiro bem oferta. A *veram felicitatem* não pode possuir mácula da corrupção, pois “toda e qualquer natureza sujeita a corrupção é um bem imperfeito, porque a corrupção não a pode danar senão destruindo ou diminuindo nela o que constitui a sua bondade”.¹²⁴ A *veram felicitatem* é bem perfeito, pois só se completa na quietude da eternidade.

¹²¹ *Conf.* II, 6, 12.

¹²² *Ibid.* II, 6, 14.

¹²³ *Ibid.* X, 23.33.

¹²⁴ *De nat. bon.* VI.

2.4 Vida feliz e sabedoria

Santo Agostinho inicia o seu diálogo *De Beata Vita* apresentando o porto da Filosofia como “único ponto de acesso à região e à terra da vida feliz”.¹²⁵ Fazendo, assim, referência à sabedoria como única forma de se chegar à felicidade. Ali ele afirma “que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria”.¹²⁶ Esta sabedoria (*sapientiam*) “é simplesmente a moderação do espírito (*modus animi*)”.¹²⁷ Sob esse ponto de vista, Agostinho também relaciona a felicidade com a moralidade, pois *modus animi* é a medida que rege o homem, uma espécie de capacidade adquirida para evitar que a “alma atire-se em excessos na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero”.¹²⁸ Neste ponto Agostinho lembra Platão falando sobre o homem tirânico em contraponto com o democrático, o primeiro tem a alma dissoluta e cheia de vícios, enquanto o segundo se assegura de não sucumbir aos desejos supérfluos.¹²⁹ Essa influência da filosofia platônica sobre Agostinho, especificamente na relação entre felicidade e sabedoria, revela-se mais claramente quando ele levanta a seguinte proposição: “Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude, o que pode conseguir apenas quem conhece e imita a Deus, e que tal é a única fonte de sua felicidade”.¹³⁰ Agostino demonstra, em *De Beata Vita*, uma alta estima aos homens sábios, considerando que a felicidade está reservada a eles somente.¹³¹ Posto que o homem

¹²⁵ *De beat. vit.*, I, 1.

¹²⁶ *Ibid.*, IV, 33.

¹²⁷ *Ibid.*, IV, 33.

¹²⁸ *Ibid.*, IV, 33.

¹²⁹ *Cf. Rep.*, IX.

¹³⁰ *De civ. Dei.*, VIII, VIII.

¹³¹ Em suas *Retratações* Santo Agostinho demonstra arrependimento por esse raciocínio. Afirma: “lamento haver mencionado diversas vezes o tema *fortuna*. Enfim, ter declarado que, no curso da vida presente, a vida feliz existe no sábio exclusivamente, e em sua alma, qualquer seja o estado de seu corpo. Com efeito, o conhecimento perfeito de Deus, isto é, aquele melhor do qual o homem nada pode possuir, o Apóstolo o espera só para a vida futura (I Cor 13, 12). Ela, unicamente, merece o nome de vida feliz,

sábio tem valores muito mais elevados. Santo Agostinho afirma que “não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma – sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta”.¹³² Esta certeza é firmada no fato de o sábio saber lidar com a escassez e não o fato de jamais lhe faltar algo. A felicidade está condicionada a uma vida sem carências, sem faltas.¹³³ Mas, a sabedoria se coloca acima dessas faltas.

O sábio conselho de Terêncio diz: “Já que as coisas não podem ser tal como queres, deseja apenas aquilo que for realizável”.¹³⁴ Tal recomendação encaminha o homem sábio a um perfeito domínio sobre a sua própria vontade, e conseqüentemente a uma profunda quietude. Afinal, quem deseja apenas aquilo que lhe é possível em nada será contrariado, fato que Agostinho e seus amigos consideram suficiente para garantir que não haverá infelicidade na vida de quem dessa forma agir. Assim julga o Bispo, o homem alcançará os bens “que de modo algum poderão ser arrebatados”.¹³⁵ Isso porque tal homem sábio desejará apenas aquilo que é sensato, aquilo que não perece, não precisando temer a sua perda, nem se revolvendo em desejos inalcançáveis.

Parece ser uma receita bastante prática para a felicidade. Dá segurança ao homem feliz e tira sua sensação de perda ou falta. Está inteiramente de acordo com o ensinamento de Epicteto, que encoraja seus leitores em seu Manual a distinguir entre as coisas que estão em seu poder (desejo, aversão, opinião, movimento para uma coisa, seus próprios atos), e as coisas que se situam fora de seu controle (corpo, propriedade, reputação, a ocupação de cargos).¹³⁶

A sabedoria a que se refere Santo Agostinho neste ponto é conduzir a vontade para desejar as coisas apenas como elas são, sem almejar que nada se torne diferente, ou

porque o corpo, já então incorruptível e imortal, estará submetido ao espírito, sem nenhuma fraqueza ou resistência (I Cor 15, 42ss)”. (*Ret.*, I, 2, apud Agostinho, *Soliloquios e A Vida Feliz*. p. 111-112).

¹³² *De beat. vit.*, IV, 25.

¹³³ *Ibid.*, II, 14.

¹³⁴ *Ibid.*, IV, 25.

¹³⁵ *Ibid.*, IV, 25.

¹³⁶ EVANS, p. 221.

que aconteça de maneira inesperada. Assim, o homem repousará na sua tranquilidade. Em *O Anticristo*, Nietzsche comenta com ares críticos esse aparente conformismo, que a ele se apresenta como fruto do cristianismo. Então, ele coloca o seu super-homem como modelo desejável e afirma que o homem que foi, de fato, produzido é um “animal doméstico, do rebanho, a enferma besta humana – o cristão”.¹³⁷ Entretanto, Agostinho não está sugerindo conformismo. Pelo contrário, um senso apurado de dever, uma *obrigação-de-se-tornar*¹³⁸ o compele à busca de um modelo ideal que não se abala, nem mesmo com a própria desgraça. Isso não quer dizer que o sábio não evitará aquilo que prejudica, pelo contrário “o sábio evitará a morte e o sofrimento quando isso lhe for conveniente”.¹³⁹ A felicidade aparece num sentido interior, chamado sabedoria, que desvincula o homem dos fatos, evitando assim, os desejos e os receios que lhe perturbam a alma. “Assim, o sábio não temerá a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar...”¹⁴⁰

2.5 Vida Feliz, Carência e Medo

O *modus vivendi* a que Agostinho denomina vida feliz consiste em duas premissas básicas fundamentadas no estoicismo: a primeira ensina que o homem não pode ser feliz sem ter tudo que deseja¹⁴¹; a segunda diz que a vida feliz não pode ser atingida enquanto houver medo de perder o que se tem¹⁴². Ele indica, através destas duas bases, o caráter imutável e, portanto, não circunstancial da vida feliz (conforme foi estudado no tópico 1.1). Mas, além disso, e em perfeita associação com a questão

¹³⁷ *O Anticristo*. III.

¹³⁸ Cf. Evans. Pág. 223.

¹³⁹ *De beat. vit.*. IV, 25.

¹⁴⁰ *Ibid.*. IV, 25.

¹⁴¹ *Ibid.*. II, 10.

¹⁴² *Ibid.*. II, 11.

temporal, o problema da busca pela vida feliz gira em torno da possibilidade de se encontrar um estado permanente onde o desejo e o medo estejam completamente ausentes, pois aí o homem estaria de posse do *summum bonum*. Esse estado seria a plenitude¹⁴³ espiritual que Agostinho define como sendo o completo oposto à indigência (*Igitur egestati plenitudo opponitur*)¹⁴⁴. Assim, a plenitude ainda é comparada, por Agostinho, com o ser, enquanto a indigência ao não-ser.

Santo Agostinho ensina, ao longo de sua filosofia, que tal estado de plenitude espiritual não pode ser atingido pelo homem a partir da instabilidade das emoções, nem tampouco a partir da temporalidade dos bens materiais. Pois é nesses dois componentes da vida efêmera: as emoções e os bens materiais, que residem o medo e o desejo, indissociavelmente. As emoções são tão efêmeras quanto os bens a que se apegam e sucumbem junto a eles, ou junto à própria vida que, também, é molestada por essa volubilidade. Assim como na definição da origem do mal os valores eternos são evidenciados como o modelo do que é bom e belo, também, na busca pela vida feliz esses valores são o referencial de plenitude. Portanto, a vida feliz reside num mundo bem distante dessas cargas de ansiedade e medo, reside somente naquela parte imortal do homem: a alma.

O Agostinho cristão, inteiramente avesso ao *gnosticismo*, jamais entendeu o corpo como prisão da alma. Pelo contrário, considerou isso como heresia.¹⁴⁵ Mas, sabe ele que é na alma que residem todos os tormentos e anseios do homem, tornando-se uma verdadeira prisão cercada pelos vícios, fraquezas e tentações.¹⁴⁶ A libertação da alma é, portanto, preceito fundamental para a vida feliz, ou seja, para a conquista da plenitude

¹⁴³ No que concerne à ausência de desejo e medo a plenitude se assemelha à quietude. Porém é mais que isso, a plenitude é saciar. Ou seja, a quietude é a estabilidade, plenitude é o enchimento espiritual que sacia. A quietude é fruto do *summum bonum* a plenitude é o *summum bonum*.

¹⁴⁴ *De beat. vit.* IV, 30.

¹⁴⁵ Ver: *De vera rel.* e Doutrina Cristã.

¹⁴⁶ *C.f. Conf.* X, 30, 41 em diante.

espiritual. Pois, para Santo Agostinho, todas as ações pecaminosas, ou moralmente erradas, advêm do desejo de possuir algo ou do medo de perder o que se tem¹⁴⁷ e ambos, tanto o desejo quanto o medo, residem na alma prisioneira. Em sua filosofia corpo e alma se completam, mas o primeiro é parte dos bens inferiores e o segundo é a residência da felicidade. A grande questão que esse filósofo levanta em seu retiro de Cassiciaco é determinada no seguinte trecho:

Contudo, não chegamos a esclarecer, ontem, a seguinte questão: são todos os infelizes necessitados de algo? Caso a razão chegue a nos demonstrar que assim é, teremos encontrado quem seja feliz: a pessoa que não padece de indigência alguma. Já que quem não é infeliz é feliz, será feliz quem não sofre necessidade. Isso caso fique confirmada a identidade entre o que denominamos indigência e infelicidade.¹⁴⁸

Utilizando o exemplo de um personagem de Cícero, um certo Orata, Agostinho, juntamente com os seus amigos, faz suas investigações relembando que o tal Orata, segundo as narrativas de Cícero, era um homem muito rico e que gozava de tudo que desejava, admitiram, por isso, a possibilidade de que não houvesse nada que ele desejasse e não possuísse. Então, o que faltava para Orata ser feliz? Licêncio responde dizendo que era o temor de perder os seus bens que fazia Orata infeliz. Mônica, então, conclui, baseada em (IV, 25), que o temor é falta de sabedoria e que, assim sendo, o temor é uma espécie de carência. Então, a questão é respondida, afirma Agostinho: “como todo insensato é infeliz e todo infeliz insensato, assim também todo indigente é infeliz e todo infeliz indigente”.¹⁴⁹ Para Agostinho estava claro que medo e carência são coisas distintas, mas que o medo é gerado pela carência de sabedoria. Então, o que afasta o homem da felicidade é a sua própria falta de sabedoria, pois ela é a carência por

¹⁴⁷ *Conf.* II, 5, 10-6,14.

¹⁴⁸ *De beat. vit.* IV, 23.

¹⁴⁹ *Ibid.* IV, 29.

excelência. Uma vez que o sábio não é afetado nem pelas necessidades do corpo e nem mesmo pelo medo da morte, somente a falta de sabedoria faz do homem um ser infeliz.

As necessidades físicas, segundo o bispo, não atingem a alma, por isso não afligem os sábios.¹⁵⁰ Existiriam, pois, necessidades para a alma?

2.5.1 A indigência da alma

Agostinho afirma, ainda no início do colóquio transcorrido em *De Beata Vita*, que existem alimentos para a alma, são eles: a cultura e a instrução. No mesmo trecho informa, sob a forma de pergunta retórica, que “os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes”¹⁵¹ e continua ensinando que tal liberdade e plenitude vêm através do alimento salutar e proveitoso (*salubre atque utile*) com que a alma se alimenta.¹⁵²

Há, entretanto, duas carências que só podem localizar-se na alma, embora não se possa afirmar que são as únicas. Essas duas são tratadas como carência da alma, pois não afetam o corpo, nem, tampouco, os bens materiais. São respectivamente a carência de liberdade e a carência de sabedoria, sendo que esta última já foi tratada na seção 2.3, mas é citada ao longo desse tópico. Pois, apresenta-se como alimento para a verdadeira liberdade. Fica, então, esta última como objeto da presente investigação.

Diz que a alma é carente de liberdade, quando tolhida da sua capacidade, ou mesmo, da potencialidade, para determinar a sua própria vontade. Não ignorando que essa vontade deve ser boa, isto é, livre de qualquer vício. Tal bloqueio da capacidade acontece, segundo Agostinho, quando a alma encontra-se corrompida pela distância a

¹⁵⁰ *Ibid.* IV, 25.

¹⁵¹ *Ibid.* II, 8.

¹⁵² *Ibid.* II, 8.

que se coloca dos valores eternos¹⁵³, sendo, assim, terrivelmente atraída pelo pecado. Desta forma, a alma corrompida, corrompe, também, o livre arbítrio da vontade. Voltando-se, assim, à inevitável prática do mal e, conseqüentemente, à infelicidade, pois se encontra dominada pela paixão.¹⁵⁴

A carência da alma é pela liberdade no seu aspecto metafísico, buscando através dessa primeira liberdade, encontrar a libertação moral. Pois, em primeira instância, o homem pratica o mal por que é herdeiro dessa dominação que aprisiona a alma sob o julgo das paixões.¹⁵⁵ Portanto, o que Agostinho busca é o retorno ao bem no qual se encontrava antes do afastamento daquilo que é eterno, Deus.

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação.¹⁵⁶

Para Santo Agostinho, a alma tem a sua liberdade cerceada pela herança trazida desde o nascimento, pois, conforme explicado acima, a alma herda de Adão a dependência do pecado. Herança essa que se evidencia na incapacidade de pessoas que qualquer região da terra viverem sem praticar o mal, ou seja, o pecado.¹⁵⁷ Assim, Santo Agostinho entende que quando “a natureza do homem foi criada no princípio sem culpa

¹⁵³ C.f. *De lib. arb.* I, 3, 15.

¹⁵⁴ *Ibid.* I, 3, 8.

¹⁵⁵ *Ibid.* III, 20, 56. Agostinho comenta nesse trecho de *De lib. arb.* a sua teoria de surgimento da alma. Neste ponto ele é inteiramente descorde de Platão, pois considera que apenas as almas de Adão e Eva foram criadas diretamente por Deus. Todas as demais são geradas a partir dessas duas primeiras que foram criadas do nada, portanto sem a substância de Deus que as criou do nada (*De nat. bon.*, I). Agora, as almas derivadas dessas primeiras nascem corrompidas, por que as primeiras se corromperam, e agora todas as almas são herdeiras da natureza decaída.

¹⁵⁶ *De nat. et grat.* III, 3.

¹⁵⁷ C.f. Thomas Oden *In: OSOLON, Roger. História das Controvérsias na Teologia Cristã*. 1ª ed. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Vida, 2004. p. 295.

e sem nenhum vício”, ela estava num estado em que *posse non peccare* (é possível não pecar).¹⁵⁸ Já, agora, depois do “pecado original que foi cometido por livre vontade do homem”, quando “o vício [...] cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e cura”, a alma do homem está sujeita a um outro estado que condiciona no qual *non posse non peccare* (é impossível não pecar).

Na crítica pelagiana, é simples, o homem pode voltar ao bem inicial numa atitude de sua própria vontade, uma vez que pela própria vontade ele afastou-se. Ao contrário de todos os ensinamentos de Agostinho, Pelágio¹⁵⁹ ensinava que o homem era capaz de viver “de modo perfeitamente obediente à vontade revelada de Deus”.¹⁶⁰ Entretanto, o conceito pelagiano descarta qualquer possibilidade metafísica de mal, para ele o homem não traz nenhum tipo de herança do mal, pelo contrário, para ele “as pessoas nascem puras, intactas, incorruptas”.¹⁶¹ Essa possibilidade, de o homem nascer livre das impurezas, é inconcebível para Agostinho. Pelo contrário, o filósofo de Hipona, considera que a vontade de Adão, que era livre, tornou-se corrupta e incapaz de não pecar, deixando como legado na substância da alma essa *non posse non peccare*. Por isso a alma do homem carece de uma vontade pura, que possa libertá-la da condição atual, que é uma espécie de prisão trancada pelas suas próprias fraquezas e paixões.

A alma, segundo Agostinho, tem a liberdade reprimida pela sua própria vontade que, fraca e debilitada, a compele ao mal e sem a cooperação da graça não consegue desejar, nem praticar, o bem.¹⁶² “Portanto, quem de modo conveniente se serve da lei, chega ao conhecimento do mal e do bem e, não confiando na sua força, refugia-se na

¹⁵⁸ *De civ. Dei.* XXII, XXX, 2.

¹⁵⁹ Pelágio era um monge inglês que viveu em Roma na mesma época que Agostinho, e depois de vários conflitos teológicos contra o Santo de Hipona, retirou-se para outros lugares onde foi mais aceito. Seus ensinamentos foram considerados heresia pelo Concílio de Éfeso em 431 d.C.

¹⁶⁰ OSLON, 2004, p. 294.

¹⁶¹ *Ibid.*, Pág. 293.

¹⁶² *C.f.* Graça II. - A correção e a graça. I. 2.

graça, cujo auxílio lhe dá forças para se afastar do mal e fazer o bem”.¹⁶³ Nesse trecho eminentemente teológico o Bispo de Hipona revela a sua percepção acerca da carência que a alma tem da plenificação de sua liberdade. E revela, também, que perdeu toda a confiança que antes tinha na capacidade de escolher entre o bem e o mal. Pois relendo os textos do Novo Testamento, especificamente as cartas paulinas, confrontou-se com o seguinte trecho:

Sabemos que a Lei é espiritual; eu, contudo, não o sou, pois fui vendido como escravo ao pecado. Não entendo o que faço. Pois não faço o que desejo, mas o que odeio. E, se faço o que não desejo, admito que a Lei é boa. Neste caso, não sou mais eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim, isto é, em minha carne. Porque tenho o desejo de fazer o que é bom, mas não consigo realizá-lo, pois o que faço não é o bem que desejo, mas o mal que não quero fazer, esse eu continuo fazendo. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim. Assim, encontro esta lei que atua em mim: Quando quero fazer o bem, o mal está junto a mim. No íntimo do meu ser tenho prazer na Lei de Deus; mas vejo outra lei atuando nos membros do meu corpo, guerreando contra a lei da minha mente, tornando-me prisioneiro da lei do pecado que atua em meus membros. Miserável homem que sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte?¹⁶⁴

Agostinho identificou-se com a experiência do Apóstolo, trazendo isso para as suas meditações sobre o estado de carência no qual a alma se encontra, pois, mesmo bem alimentada, não parece capaz de escolher bem. A alma carece, então, de retorna àquela condição em que foi criada inicialmente, pois ali se encontrava “sem culpa e sem nenhum vício”. Para Agostinho o estado ideal da alma é *non posse peccare* (não é possível pecar). Assim, encontrará a quietude e a vida feliz. Mas, é necessário avaliar quais são as condições em que a alma pode libertar-se do estado atual, definido como *non posse non peccare* e avançar para o estado final definido como *non posse peccare*.

¹⁶³ Graça II. - A correção e a graça. I. 2.

¹⁶⁴ Rm 7:14-24. (Bíblia Sagrada – Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional. 2003).

3 A ORIGEM DO MAL E O LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE

Para Santo Agostinho é impossível ser feliz em contato com o mal, seja ele o mal sofrido ou mal praticado.

Onde está o mal? Propositadamente, a pergunta sobre a existência do mal, será ignorada nessa fase inicial. Pois, o que interessa para esse ponto é saber como o mal se apresenta na filosofia de Santo Agostinho e que tipo de influência exerce sobre a busca pela vida feliz. Em sua *A Cidade de Deus*, ele afirma que “os maus não serão felizes nem mesmo de falsa felicidade, mas aparecerão desgraçados a todas as luzes, e os bons não estarão sujeitos a misérias alguma, mesmo temporal, mas gozarão de felicidade gloriosa e eterna”.¹⁶⁵ A força dessa afirmação, obriga a qualquer um que queira estudar o tema da felicidade na obra agostiniana a investigar em que sentido se percebe o mal, considerando inclusive, em que sentido se percebe a sua existência.

3.1 A percepção do mal

Agostinho estava sempre pronto a observar a humanidade e o mundo, extraíndo deles, através de suas análises, profundas noções cognitivas acerca da realidade. Ele geralmente construía suas argumentações filosóficas a partir da racionalização dos acontecimentos, isto é, trazia ao campo da razão aquilo que os sentidos lhe permitiam perceber. Assim, o Doutor da Graça, como bom observador do mundo, notava que o mal exercia influência direta, e assombrosa, sobre o homem e sobre a sua busca pela felicidade. Havia em sua mente um conjunto de percepções que tornava impossível qualquer tentativa de ignorar esse fato. Claro exemplo disso é quando Evódio lhe

¹⁶⁵ *De civ. Dei.*, XI, 12.

questiona pelo criador do mal, e ele, demonstrando sua perspicácia filosófica, retruca: “Dir-te-ei, se antes me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo ‘mal’ em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro, ao dizer que sofreu algum mal”.¹⁶⁶ Não entendendo a diferença que havia entre um e outro, Evódio pede esclarecimentos, assim, o Bispo explica que o mal sofrido é, muitas vezes, justa pena pelo mal cometido, oferecendo ao mal um caráter didático. Neste ponto, Agostinho trata de mostrar que nem tudo aquilo que se percebe como mal, de fato, o é, uma vez que o mal que visa punir o erro é, na realidade, um bem. Por outro lado, o mal que se comete é o mal que, de fato, se percebe como tal, portanto digno de castigo.

O problema se torna nítido, ou mesmo existente, quando ele põe em dúvida a existência daquilo que ele percebe como mal, como o faz com toda clareza em *A Vida Feliz* IV, 30, afirmando tratar-se apenas de uma ausência do bem. Em *A Natureza do Bem* capítulo IV, assim como em *A Cidade de Deus* livro XI, ele se refere ao mal como corrupção do bem. Até aí nenhuma contradição há, pois ser corrupção não implica em ser substância criada, não há essência nisto que se chama corrupção. É isso que ele nega nos textos de *A Vida Feliz* e *O Livre-arbítrio*: que o mal seja uma substância criada. A grande questão é quando em *O mestre*, centrado em uma discussão com o seu filho Adeodato, ele afirma que “todas as palavras são sinais, [...] todo sinal significa alguma coisa”.¹⁶⁷ Deixando transparecer no mesmo texto que a aquilo que tem significado deve, também, ter existência, fica, por analogia, definido que sendo ‘mal’ uma palavra, um sinal, portanto, representante de alguma coisa que de fato existe, compreende-se, então, que aquilo que se chama mal deve existir. Esse entendimento dá-se pelo fato de que quando Adeodato afirmou que *nihil* significa aquilo que não existe, Agostinho, imediatamente, o retrucou dizendo que “não há sinal que não signifique alguma coisa.

¹⁶⁶ *De lib. arb.*, I, I.

¹⁶⁷ *De mag.*, II.

Ora, o que não existe não pode de maneira nenhuma ser alguma coisa”.¹⁶⁸ Portanto, só há significação naquilo que é alguma coisa, isto é, naquilo que existe (o contrário, também, conclui-se, por força do raciocínio por eles empregado, aquilo que não existe não pode ter significado e, portanto, não pode haver um sinal que represente a sua significação). “O mais que podemos dizer de palavras e outros sinais é que apontam para coisas, e sugerem que as procuremos (*De mag.* XI, 36). Eles não nos mostram coisas de tal forma que as conheçamos, ainda que possam nos predispor a inquirir”.¹⁶⁹ Ou seja, o pensamento de Agostinho faz uma ligação direta entre a significação de um sinal e a existência daquela coisa por ele significada. Assim, ele exemplifica: “essas tais coberturas das cabeças, cujo nome retemos somente pelo som, não as podemos efetivamente conhecer senão vendo-as, nem mesmo o nome podemos conhecer adequadamente, senão depois de as ter conhecido”.¹⁷⁰ Mesmo sabendo que a discussão não é levada a uma conclusão, pelos dois partícipes, parece perfeitamente possível entender, a partir do exposto, que, para o Bispo, não há significação naquilo que não é. Adeodato, então, complementou, afirmando que “quando não temos nada que significar é completamente estulto proferirmos qualquer palavra”.¹⁷¹ Desta forma, deve-se admitir que o mal, então, se percebe pela sua efetiva ação, por meio daquela verdade que se chama sensorial, e, também, pela conclusão do empreendimento intelectual que exige que o sinal “mal” deve ter uma significação para algo que realmente existe e se faz perceber pela verdade inteligível.

Ora, ampliando a linha de pensamento e considerando o caso do ponto de vista da justiça, por exemplo, ou mesmo da moral, como se poderia sujeitar alguém a uma punição por algo inexistente? Como existiria moral se não houvesse uma certeza da

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ EVANS, 1995. p. 88.

¹⁷⁰ *De mag.*, XI.

¹⁷¹ *Ibid.*, II.

existência do bem e do seu oposto, o mal? Como poderia alguém se afastar daquilo que não existe? Agostinho nunca deu cabo dessas questões, embora tenha claramente optado por tratar o mal como ausência e corrupção do bem. Neste sentido, também, São Tomás de Aquino, refletindo sobre essa questão, assevera ser o mal um ente de razão e não da coisa. Assim, ele sistematizou com bastante clareza o pensamento agostiniano:

Deve-se dizer que certamente o mal está nas coisas, mas como privação, não como algo real; não obstante, está na razão como algo inteligido; e por isto pode dizer-se que o mal é um ente de razão e não da coisa, dado que no intelecto é algo, mas não na coisa; e este mesmo ser inteligido, pelo qual se diz que algo é ente de razão, é um bem; pois é um bem que algo seja inteligido.¹⁷²

Agostinho ensina que o nada, enquanto realidade significada pela palavra, pode ser apenas “afecção da mente”.¹⁷³ Por esta propositura, faz-se analogia ao mal que, uma vez não sendo coisa alguma, é apenas representação da ausência, ou da corrupção, que se deseja exprimir. Aparentemente, para os dois santos, o fato de ser percebido, parece não implicar no fato de realmente existir, pelo menos, existir como uma substância criada. Destarte, é necessário investigar o sentido da interferência do mal na busca pela vida feliz como ser percebido (*esse est percipi*) e não como ser criado (*esse est generatus*). Pois, neste segundo caso o mal poderia ser materialmente destrutível ou, ainda, seria perecível como todo ser criado. Assim, considerando que o mal se percebe apenas enquanto *esse est percipi*, torna-se necessário conhecer o significado da sua presença na vida que o experimenta, considerando os efeitos correspondentes a sua ação e ou simples presença.

¹⁷² AQUINO, São Tomás de. **Sobre o mal**. 1ª ed. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2005. p. 25.

¹⁷³ *De mag.*, VII.

3.1.1 O mal não supre as necessidades do homem

Percebendo, e aceitando cognitivamente, o mal como ausência e corrupção, ou seja, como ser percebido a partir de um defeito ou de uma ausência, e não como obra criada, Agostinho ensina que cada bem foi criado bom, e que a natureza, enquanto natureza criada é sempre boa.¹⁷⁴ Ora, é essa natureza boa que é bem, e é única supridora das necessidades que o homem tem de um bem, não sendo mais supridora quando corrompida. Assim, quando “as carícias dos voluptuosos desejam a reciprocidade do amor”¹⁷⁵ não conseguem suprir a necessidade de amor que se tem, uma vez que só o bem a que se chama amor é supridor da carência que sua ausência causa. Jamais a carícia voluptuosa, que é meramente uma imagem, ou uma imitação do amor, poderia oferecer o provimento daquela carência que na ausência do verdadeiro bem foi gerada. Ora, “qualquer natureza sujeita a corrupção é um bem imperfeito, porque a corrupção não pode danar senão destruindo ou diminuindo nela o que constitui a sua bondade”.¹⁷⁶ Se a corrupção, que é o resultado da ação efetiva do mal, destrói ou diminui a bondade do bem a que se apetece, tal bem já não terá a potencialidade necessária para suprir completamente aquilo que supriria se não estivesse corrompido. Veja-se que a participação do mal na natureza de qualquer bem o prejudica enquanto bem, pois o mal é a “corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais”,¹⁷⁷ aviltando, assim, as suas próprias características de bem. Mas, ter aviltadas as suas características, ou seja, ordem, modo, ou espécie, não retira a sua natureza de bem, apenas afeta a sua bondade, tornando o bem deficiente e incapaz de ser perfeito supridor daquilo que dele se deseja. Logo, o mal não sendo, de fato, algo a não ser percepção da corrupção do bem, não

¹⁷⁴ Cf. *De nat. bon.* IV.

¹⁷⁵ *Conf.* II, 6, 13.

¹⁷⁶ *De nat. bon.* VI.

¹⁷⁷ *Ibid.* IV.

pode suprir nenhum tipo de carência, ao contrário, impede, até mesmo, o próprio bem de suprir plenamente as carências provocadas pela sua ausência.

3.1.2 O mal é causa primeira do medo

Percebendo o mal como essa corrupção que avilta o bem por ele atingido, diminuindo a sua potencialidade como supridor das carências. Entende-se que aquilo que se teme acerca da própria vida é temido em razão dos males que se pode sentir em razão da diminuição ou destruição do bem que se possui ou se apetece, ou seja, tem-se medo daqueles males que são resultado do próprio mal.¹⁷⁸ Teme-se por causa da dor, ou do sofrimento, ou da doença, ou da perda, ou da separação, ou da prisão, ou da morte, teme-se por esses e por muitos outros resultados causados pelo mal. Teme-se o mal que o mal provoca e não o mal em si, pois este pode facilmente se encontrar travestido de bem, enganando a quem o deseja. Porém, é sabido que o fruto do mal sempre provoca, no homem, certo tipo de indigência que o faz infeliz.¹⁷⁹ Mas, teme-se, também, e com grave preocupação, a própria corrupção. Uma vez que o mal é corruptor da natureza boa e que também pode corromper o homem que é natureza boa e criado a partir do nada, portanto sujeito à corrupção. Logo, teme-se a corrupção na própria carne que implica na corrupção da própria vida, teme-se o definhar, teme-se o mal resultante de uma natureza que já é, desde muito, corrompida e tendente à maior corrupção, a morte.

Não há temor pelo desconhecido em si, mas pelo que ele pode trazer nas suas sombras, não há temor pelo futuro, mas pelo que ele pode reservar para o homem inexoravelmente sujeito ao tempo. Assim, todo medo é provocado pelo receio de, por qualquer razão, deparar-se com o mal. Mas, o mal temido é o mal que pode ser sofrido

¹⁷⁸ Para a filosofia cristã, assim como para a teologia, é impossível que o mal proceda do bem. Ver Santo Tomás de Aquino, Sobre o Mal, Art. 3. I.

¹⁷⁹ *De beat. vit.* IV, 28.

e, jamais o mal que pode ser realizado, posto que esse último encontra-se entranhado na natureza humana que, como já visto, está sujeita à condição em que *non posse non peccare* (é impossível não pecar). E enquanto ser sujeito à condição de pecador, o homem deseja a prática do mal, por mais que queira dele livrar-se. Assim, não é, de fato, o mal praticável que se teme, mas aquele mal que se pode sofrer, justa ou injustamente.

3.2 A hierarquia dos bens da natureza

Neste ponto, torna-se absolutamente necessário reconhecer a enorme influência exercida pela filosofia de Platão sobre o pensamento agostiniano. São muitas as passagens em que Agostinho remete-se às idéias platônicas.¹⁸⁰ Na maioria das vezes concordando, em raras vezes discordando, mas, sempre reconhecendo, com elogios, a sua importância. No entanto, o que importa para esse tópico é observar o caminho ascendente que Platão apresenta ao homem através da sua Alegoria da Caverna.¹⁸¹ Este mito é repleto de simbologias e apresenta em primeiro plano os “graus das coisas inanimadas, da vida sensível, da vida do espírito humano e das supremas realidades transcendentais: o mundo das idéias”.¹⁸² Considerando cada etapa da alegoria como superior às anteriores, Platão apresenta a clara noção de uma escala de valores rumo a perfeição dos seres.

Agostinho, ao seu próprio modo, segue essa mesma tendência de escalonar os seres, considerando que aquelas coisas que geram outras, ou seja, aqueles bens a partir dos quais outros são gerados, são superiores àqueles que são gerados a partir desses

¹⁸⁰ Perceba-se essa presença em: *Conf.* VII, 9, 20 e VIII, 2; *De civ. Dei* VIII, 5, 6 e 8, IX, 4; *De lib. arb.* II, 9, 26 e 10, 15; dentre outras diversas citações e elogios facilmente encontrados.

¹⁸¹ *Cf. Rep.*, VII.

¹⁸² PEGORARO, 64.

primeiros. Em suas palavras: “Com efeito, tudo que é por causa de outra coisa, merece necessariamente menos estima do que aquilo por causa do qual é”.¹⁸³ Assim, o Bispo anuncia, a exemplo de Platão, certa escala de valores, na qual os critérios estabelecidos são muito semelhantes em diversos aspectos, pois ele considera uns bens superiores aos outros, segundo a origem de cada um, bem como, segundo sua potencialidade para originar outros. Platão, no seu *Timeu*, já havia feito tais considerações acerca da origem e da potencialidade das coisas, visando estabelecer os seus valores na escala. Portanto, a busca parece ser a mesma, uma vez que Platão, em seu mito da Caverna, assim como Agostinho, no êxtase de Óstia, procura o “sol da verdade”.

Elevando-nos em afetos mais ardentes por essa felicidade, divagamos gradualmente por todas as coisas corporais até o próprio céu, de onde o Sol, a Luz e as estrelas iluminam a terra. Subíamos ainda mais em espírito, meditando, falando e admirando as vossas obras. Chegamos às nossas almas e passamos por elas para atingir essa região de inesgotável abundância, onde apascentais eternamente Israel com o pastio da verdade. Ali a vida é a própria Sabedoria, por quem tudo foi criado, tudo o que existiu e o que há de existir, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe como sempre foi e como sempre será. Antes, não há nela ter sido, nem haver de ser, pois simplesmente “é”, por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno.¹⁸⁴

A trajetória agostiniana também é, conforme se vê acima, ascensional, atribuindo a cada ser, material ou não, um lugar próprio na ordem cósmica da existência e da finalidade humana. Assim sendo, Agostinho, como Platão, aponta a eternidade como alvo da perfeição. Essa hierarquização ganhará importância na discussão sobre busca pela vida feliz quando, mais adiante, entrar em pauta o argumento ético-moral da felicidade. Naquele ponto, a ordem impressa na realidade será considerada em relação ao modelo eterno, à influência do mal corruptor e à vontade humana. Por isso, é mister compreender o que significa essa ordem na concepção agostiniana, pois embora ele

¹⁸³ *De mag.*, IX.

¹⁸⁴ *Conf.*, IX, 10, 23.

jamais tenha escrito um tratado ético, é nessa hierarquia, que se faz presente ao longo de toda a sua busca pela vida feliz, que se revela o seu senso ético-moral.

3.2.1 O eterno como medida do ser

Em sua escala de valores Platão indica que aquilo que é eterno (ou simplesmente aquilo que é) é a melhor causa e o melhor modelo. Ele estabelece que “entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo o seu autor a melhor das causas”.¹⁸⁵ Essa idéia apóia-se na percepção de que “se este mundo é belo e for bom o seu construtor, sem dúvida nenhuma, este fixara a vista no modelo eterno”.¹⁸⁶ Para Platão a efemeridade não apresenta valor em si mesmo devido ao seu alto grau de mutabilidade. Numa visão bastante análoga, Agostinho entende que a corrupção se faz presente em todos os bens mutáveis, portanto em todo bem criado¹⁸⁷. Por isso, o que é eterno ganha, tanto para Platão quanto para Agostinho, o status de valor por excelência e até de valor em si mesmo. Então, aquilo que nasceu necessita ter como referência um modelo imutável, que lhe servirá de modelo para o estabelecimento dos seus próprios valores. Até este ponto Agostinho concorda com Platão. Deve haver um modelo eterno que possibilite a atribuição de valores diferenciados aos seres. Este modelo serve como medida do ser, pois seria ele o único arquétipo de ser incorruptível, uma vez que é eterno e imutável.

Na filosofia agostiniana é a partir da aproximação ou do afastamento da aparência com o modelo eterno e imutável que se referencia, sem nenhum relativismo, o quanto cada ser é bom ou mau. Há relatividade apenas entre os seres, mas jamais entre o ser e o modelo.

¹⁸⁵ *Tim.*, 29-a.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 29-a.

¹⁸⁷ *C.f. De nat. bon.*. III.

Agostinho, porém, difere de Platão em vários aspectos, principalmente porque na filosofia grega não há espaço para a criação. Os filósofos gregos em geral tratam de um mundo já criado, enquanto na patrística a criação *ex nihilo* é base essencial de toda a filosofia. Outra diferença significativa é que, enquanto para Platão existe um modelo eterno que é externo ao arquiteto do mundo, Agostinho não faz separação entre o criador e o modelo utilizado, afirmando sobre toda a criação: “Porque sois belo, eles são belos; porque sois bom, eles são bons; porque existis, eles existem”.¹⁸⁸ Demonstrando ser o criador, para ele, o modelo de sua própria criação, ou, se não o próprio modelo, o autor de um modelo sob o qual criaria o que veio a ser criado.¹⁸⁹ Fugiria a idéia de um modelo eterno? Não. Pois o modelo é gerado constantemente a partir do criador, sendo ele confundido com o próprio Deus. Enquanto Platão se nega a mencionar um criador: “Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja”.¹⁹⁰ Preferindo, claramente, debruçar-se sobre o *demiurgo* ¹⁹¹, a saber, o “construtor”, ou, sob uma óptica um pouco diferente, o “coordenador”, de um mundo já existente. Agostinho lança a sua filosofia no reconhecimento do criador, identificando-o claramente como o Deus bíblico. Entretanto, Platão não deixa escapar a expressão clara da bondade e da beleza do demiurgo, denotando que ele (o demiurgo) está acima da criação e, conseqüentemente, o valor do seu ser eterno está acima daquilo “que devem e nunca é”.¹⁹² Para ambos o eterno é o referencial maior, o modelo.

¹⁸⁸ *Conf.*, XI, IV, 6.

¹⁸⁹ Este modelo criado seria as regiões celestes, presentes na obra *De civ. Dei.*. Porém, não nos parece que Agostinho tome as regiões celestes como um modelo da criação terrena, mas simplesmente como um fim a ser alcançado por todos que aqui vivem. Sendo Deus Pai, o Espírito Santo e Jesus Cristo, o modelo único na pessoa da Trindade.

¹⁹⁰ *Tim.*, 65. 28-c.

¹⁹¹ A palavra demiurgo no grego parece dar a idéia de alguém que constantemente constrói ou executa uma obra. Como um profissional, um artífice, construtor.

¹⁹² *Tim.*, 64. 28-a.

3.2.2 A finalidade imprime valor ao ser

Na hierarquização estabelecida por Agostinho, três grandes fatores são apresentados como formadores da natureza dos bens: o modo (*modus*), que é o limite ontológico inscritos em todos os seres contingentes, isto é, sua potencialidade de ser ou não-ser; a espécie (*species*), que é a forma substancial do ser; e a ordem (*ordo*), que representa a inclinação natural que cada ser tem para uma determinada finalidade. Assim, é nesses três termos, além da consideração daquela potencialidade para dar origem a novos seres, que se confere a classificação dos valores dos bens.

Onde se encontram essas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores; onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum. Igualmente, onde estas três coisas forem grandes, grandes serão as naturezas; onde forem pequenas, pequenas serão as naturezas; onde absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza alguma. Logo, toda e qualquer natureza é boa.¹⁹³

Entretanto, não é, assim, tão simples, classificar os bens como superiores ou inferiores na escala agostiniana de perfeição dos seres. Pois, a presença em maior ou menor grau de modo, espécie e ordem na natureza de um bem, além da sua capacidade de dar origem a outros seres, ainda não é suficiente para estabelecer sua magnitude diante das demais. Há de se considerar, também, a sua semelhança com o modelo eterno, estabelecido pelo próprio Criador. Porque Agostinho entende que, como seres mutáveis, as naturezas podem ser a qualquer momento corrompidas, mas ainda considera possibilidade de um bem ordenado como superior, manter-se em tal posição, apesar de corrompido: “pode suceder que uma natureza ordenada mais excelentemente quanto ao modo e à espécie naturais, embora corrompida, permaneça, porém superior a

¹⁹³ *De nat. bon.* III.

uma natureza incorrupta, mas de ordem inferior quanto ao modo e a espécie”.¹⁹⁴ Ou seja, o Doutor da Graça considera que a finalidade de um ser é mais determinante, na hierarquia dos bens, que a sua espécie ou modo. Obviamente, considerando que nenhum dos três bens (ordem, modo e espécie) poderiam, de qualquer maneira, estar ausentes da natureza considerada, pois assim não haveria se quer natureza e, portanto, aquele não seria um ser.

Desta forma, o espírito racional (*spiritus rationalis*), ainda que corrompido, será sempre superior ao ente irracional, mesmo que incorrupto. Assim como qualquer espírito, mesmo corrupto, sempre será superior a qualquer corpo. “Com efeito, toda e qualquer natureza que, em razão da sua superioridade sobre o corpo, é para ele princípio de vida, será sempre superior a uma natureza que não tem vida por si mesma”.¹⁹⁵ Logo, ainda que se encontre corrompido o espírito vital (*spiritus vitae*), este será sempre superior ao corpo incorrupto, posto que ele, por corrompido que esteja “sempre poderá vivificar o corpo”.¹⁹⁶ Percebe-se, a partir daí, que tudo aquilo que gera aproximação com a eternidade, assim como tudo aquilo que tem mais excelsa finalidade, sempre estará ocupando posição superior na escala agostiniana de valoração dos bens da natureza.

3.2.3 O homem na escala de perfeição dos seres

Sob que ponto de vista o homem pode ser considerado superior a todos os demais animais na escala de perfeição dos seres? O domínio que é, pelo ser humano, exercido sobre todos os animais é o primeiro argumento proposto. Agostinho afirma que “os animais domados e domesticados pelos homens, os dominariam [...] se os homens

¹⁹⁴ *Ibid.*. V.

¹⁹⁵ *Ibid.*. V.

¹⁹⁶ *Ibid.*. V.

não possuíssem sobre eles alguma superioridade”.¹⁹⁷ Essa superioridade evidencia-se como sendo a razão, “então, quando a razão, a mente ou espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade o homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna”.¹⁹⁸ Esse domínio sobre os animais e sobre si próprio é que eleva o homem à posição mais alta na escala de valores, pois dos três bens, ordem, modo e espécie, só a ordem, que é de domínio pleno da razão, diferencia o homem, atribuindo-lhe superioridade sobre todos os animais. Nesse sentido o Santo de Hipona afirma:

... só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas.¹⁹⁹

É essa capacidade de interiorização, a partir da razão, que permite, além de viver, perceber que se está vivendo, que faz o homem encontrar-se como ser mais elevado em perfeição segundo a escala agostiniana.

O segundo argumento é, segundo o raciocínio do tópico anterior, a finalidade.

3.2.4 O mal afeta a escala de valores

Para Agostinho existe uma articulação das naturezas dos bens de maneira que cada uma em sua completude, e a despeito da sua possível corrupção, é parte integrante de um mundo que é belo. Além disso, a beleza desse mundo compõe-se justamente da ordem articulada sob a qual todas as coisas se apresentam, não podendo ser afetada, nem mesmo pela corrupção dos bens que formam o mundo. As naturezas receberam a

¹⁹⁷ *De lib. arb.*, I, 9, 19.

¹⁹⁸ *Ibid.*, I, 9, 19.

¹⁹⁹ *Ibid.*, I, 8, 18.

sua bondade quando “foram ordenadas de maneira tal, que as mais fracas se subordinam às mais fortes, as mais frágeis às mais duradouras, as menos potentes às mais poderosas”.²⁰⁰ Desarticular, ou seja, corromper, essa ordem é destruir, ou diminuir, a bondade de cada natureza. Trata-se, pois, de uma ação do mal sobre a natureza e não do contrário, embora que o bem corrompido perca a potencialidade para realizar a sua finalidade, perdendo também a sua própria natureza de bem e tornando-se em mal.

Essa hierarquia das naturezas dos bens tem uma significação muito forte na compreensão da influência do mal sobre a felicidade. Posto que, na ordem das coisas feitas a partir do nada (*ex nihilo factae*), nenhuma que seja feita inferior ao *spiritus rationales* poderá ser feliz ou infeliz.²⁰¹ Afinal foi a esses espíritos mais excelentes que foi dada a condição de subtrair-se à corrupção, obedecendo plenamente à lei eterna que é o próprio Deus.²⁰² Antes mesmo de tratar das questões que envolvem a origem do mal, ou de investigar como ele se faz perceber, basta, por hora, apenas reconhecer que ele se manifesta enquanto ser, ou não ser²⁰³, e que afeta a ordem, o modo e a espécie, ou seja, que corrompe a própria natureza dos bens²⁰⁴.

Entendendo, que os bens corrompidos têm a sua potencialidade diminuída, ou mesmo destruída, pela corrupção, não podendo, desta forma, exercer plenamente a sua finalidade, isto é, suprir as carências necessárias à felicidade de quem os possui, Agostinho lança-se numa incansável busca pela origem do mal. De onde vem e o que é a corrupção que afeta a ordem, o modo e a espécie das naturezas dos bens?

²⁰⁰ *De nat. bon.*, VIII.

²⁰¹ *Ibid.*, VIII.

²⁰² *Ibid.*, VII.

²⁰³ Falar sobre o mal como um ser ou não ser é reconhecer que Agostinho enxerga essa entidade em certas ocasiões apenas como ausência e em outras como corrupção. Considera-se, pois, que a corrupção, embora não tangível, porém perceptível é presente, é ser. No entanto, quando visto como ausência o mal não pode ser visto como um ser, pois mesmo que a ausência seja algo, ela não é o mal, ela é apenas a noção de que aquilo que deveria estar presente para que o bem se concretizasse não está, portanto o mal, neste caso não é.

²⁰⁴ *De nat. bon.*, IV.

3.3 A origem do mal

Compreender o mal, e conseqüentemente desvendar a sua origem, sempre foi um dos grandes desafios a que Agostinho se propôs. A importância dessa investigação tem suas raízes na busca pela felicidade, pois ele rejeitou inteiramente a possibilidade de mal e vida feliz coexistirem como participantes de uma mesma situação. Em cada época de sua vida, devido aos grandes debates filosóficos que enfrentou, novas questões foram levantadas acerca da natureza do mal. Em alguns momentos ele contendia como os maniqueístas que afirmavam ser o mal uma substância criada por Deus. E em outras ocasiões a discussão era contra os pelagianos que viam o mal somente como uma questão moral plenamente evitável. E durante anos de duras contendas muitas questões foram levantadas, tentando incansavelmente desvendar esse problema. Daí que na filosofia agostiniana o mal aparece de diversas formas, caracterizando-se de maneiras muito diversas.

Agostinho jamais apresentou, nem admitiu, o mal como uma substância. Pelo contrário, essa foi a sua grande querela contra os maniqueístas, no entanto quando é dito que o mal se apresenta como “ser”, fala-se da identidade que ele adquire em relação a outros entes, a exemplo do sofrimento ou da penalidade. Assim, não é propriamente o mal que é alguma coisa, mas a percepção de quem o experimenta que o identifica como sendo algo. Também, o mal é apresentado como uma ação moral e nesse ponto de vista o mal novamente é algo, ainda que por pura identificação com um fato gerador. No início do seu colóquio com o amigo Evódio essa questão já é levantada, quando ele procura saber de que tipo de mal o companheiro falava.

Evódio - Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?

Agostinho – Dir-te-ei, se antes me explicares a que mal te referes. Pois, habitualmente, tomamos o termo “mal” em dois sentidos: um, ao dizer que alguém praticou o mal; outro ao dizer que sofreu algum mal.²⁰⁵

Então, o mal não é tido como “ser” por identificação com uma substância, mas simplesmente por identificação com a ação prática moral, ou com a punição que também é um agir moral, ou, ainda, com a própria carência que se não é ser, mas é identidade.

3.3.1 O mal enquanto sofrimento e penalidade

Talvez o sofrimento seja a mais clara manifestação do mal, pois se evidencia para além de qualquer conceito. O sofrimento é experimentado enquanto percepção real, enquanto experiência de dor. Seja no corpo, seja na alma, o sofrimento é dor. Assim, é o mal por excelência, pois é o mal mais temido. Mas, essa manifestação do mal ainda é subdividida por Santo Agostinho, pois o sofrimento pode ser ocasionado por três situações: pode ser uma pena, então se trata de justiça; pode ser uma luta contra a mudança do que se é para um estado de corrupção; ou mesmo pode ser uma passagem para um estado melhor. Veja-se a explicação do próprio bispo:

E eis que a dor mesma, que alguns consideram o mal precípua, dê-se quer na alma, quer no corpo, não pode existir senão nas naturezas boas. Com efeito, o que resiste à dor recusa, de certo modo, deixar de ser o que era, porque era algum bem. Mas a dor é útil quando obriga a natureza a ser melhor; se porém a leva a ser menos boa, é então inútil.²⁰⁶

²⁰⁵ *De lib. arb.*. I, 1.1.

²⁰⁶ *De nat. bon.*. XX.

Em *O Livre-arbítrio* Agostinho ensina que Deus, sendo justo, deve “distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem”.²⁰⁷ Existe, portanto, a possibilidade desse mal didático, que ensina a sair da natureza mais fraca para a natureza mais forte. Nesse caso, Agostinho refere-se ao mal chamado penalidade que visa reajustar a ordem perdida em sua grande escala de valores, seja por que outro tipo de mal danificou o modo, ou a espécie, ou mesmo a própria ordem anteriormente estabelecida. Mas, o mal da penalidade, visto que é aplicação de justiça, só pode recair sobre um tipo de mal, o mal moral, aquele praticado voluntariamente pela humanidade. Essa é a grande questão do velho Bispo: Porque o homem pratica o mal? Ora, se todo homem deseja ardentemente a vida feliz, como já se viu, e o mal, em qualquer de suas manifestações, é impeditivo da felicidade, por que razão o homem comete o desatino da prática do mal? A pergunta ganha dois vieses: o metafísico-ontológico que busca saber o que é, de fato, o mal e qual a sua origem; e o político-moral que investiga por que o homem pratica o mal.

3.3.2 O sofrimento também pode ter caráter metafísico

O sofrimento quando tem caráter punitivo é sempre consequência do mal cometido, seja contra o homem, seja contra Deus, o seu Criador. Neste último aspecto Agostinho ensina que o mal é o pecado e pode ser punido a partir de castigos enviados pelo próprio Deus. Desta feita, o sofrimento pode caracterizar-se como punição passageira para todos aqueles que embora sejam pecadores não foram afastados da Sua glória; ou como punição perpétua no fogo eterno (*aeternus ignis*) para aqueles que lhe foram sempre desobedientes.

²⁰⁷ *De lib. arb.*. I, 1, 1.

É uma forma dogmática de conformar-se com o mal sofrido e de entendê-lo como forma didática de regeneração, ou restabelecimento da ordem perdida a partir do primeiro mal cometido, aquele que teve como consequência a punição. Mas, ainda assim, Agostinho afirma que a punição dos homens reprovados segundo a justiça de Deus não é um mal, embora seja essa a percepção que o punido tenha.

E eis que nem sequer o próprio fogo eterno, que atormentará os réprobos, é em si uma natureza má, porque também tem o seu modo, a sua espécie e a sua ordem, e não foi corrompido por nenhuma iniquidade. Mas o tormento é um mal para os condenados, que o mereceram pelos seus pecados. A própria luz atormenta os que têm olhos enfermos, sem todavia ser uma natureza má.²⁰⁸

Portanto, o mal enquanto caracterizado como ação de Deus, anda, por assim dizer, num sentido oposto aos demais tipos de mal, pois ele não é de fato mal, mas é apenas imagem de mal. Assim, aquilo que alguns caracterizam por mal, na verdade, é justiça. Justiça que enquanto realizada nesta vida é imposta pela punição temporária, mas mediante a reprovação constante dá-se na próxima vida como punição perpétua.

3.3.3 O mal desde o princípio: a origem metafísico-ontológica

Ao contrário do que faz na sua busca pela felicidade, Agostinho quando investiga o mal procura em primeiro lugar uma resposta ontológica. Ele quer saber o que é o mal e qual é a sua origem. É uma averiguação bastante diferente daquela que ele realiza no tocante à vida feliz por que as percepções que se tem de mal e de felicidade são antagônicas em todos os sentidos. Isto encontra reflexo de diversas formas: enquanto a felicidade é desejada como finalidade da vida e, portanto, é uma busca humana por algo ainda não experimentado em seu todo; o mal é diametralmente oposto,

²⁰⁸ *De nat. bon.*. XXXVIII.

pois se investiga pelo caminho inverso, busca-se a sua origem, a fim de encontrar uma fuga, uma vez que já foi experimentado de diversas formas.

Agostinho, assim como Platão, lança-se ao desafio de observar o bom e o belo sob o prisma de hierarquização das naturezas dos bens. É mister perceber que para estes dois filósofos o bom e belo estão representados, em sua forma perfeita, apenas, e tão somente, naquilo que é *perennis*, pois só na *aeternitas* se encontra aquilo que é incorruptível. O devir, por sua vez, é apenas uma imagem, uma mera imitação, da perfeição encontrada nos modelos platônico e agostiniano (para este último, o próprio Criador). Na filosofia agostiniana, que sempre esteve sob forte influência platônica, os bens são valorados conforme a sua perpetuidade ou efemeridade, pois tudo aquilo que se destrói, que perece, que se pode perder, enfim, tudo que pode sofrer mudanças no transcorrer do tempo, como riquezas, reputação e saúde são bens inferiores.

Embora sejam evidentes as diferenças entre a filosofia de Agostinho e a de Platão, há algo em comum quando se trata dos valores superiores que estariam representados naquilo que “sempre é e nunca teve princípio”.²⁰⁹ Para ambos, o que é bom está estabelecido no que é (*aeternitas*). Eis a origem metafísico-ontológica do mal: a diferença entre o criador e a criatura, entre o eterno e o efêmero.

Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza.²¹⁰

Afastar-se, portanto, desse modelo perfeito significa afastar-se do que é bom e belo, logo é aproximar-se do mau. Quanto mais diferente o homem é do seu modelo eterno, mais a maldade se expressa através dele e o domina. A lógica é: à medida que

²⁰⁹ *Tim.*, 65. 27-d.

²¹⁰ *Tim.*, 67. 30-c.

algo se distancia do perfeito, torna-se cada vez mais imperfeito. Logo, o mal está ontológica e metafisicamente expresso neste afastamento entre o devir (*brevis*) e o eterno (*aeternitas*). Esse distanciamento só é possível, segundo Agostinho, porque uma coisa é ser criado com vistas em um modelo e outra é ser criado a partir da substância do modelo. Assim, se a criação fosse substância do modelo, a corrupção não seria possível, pois a natureza do modelo eterno é incorruptível devido ao caráter de imutabilidade do seu ser.

Todas as naturezas corruptíveis não são naturezas senão porque procedem de Deus; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido geradas d'Ele, porque então seriam o que é Deus mesmo. Por conseguinte, qualquer que seja o seu modo, qualquer que seja a sua espécie, qualquer que seja a sua ordem, elas só os possuem porque foram criadas por Deus; e, se não são imutáveis, é porque foram tiradas do nada. Seria uma audácia sacrílega igualar Deus e o nada, fazendo com que o que é gerado de Deus seja igual ao que é criado do nada.²¹¹

É, então, mais do que a questão do afastamento. É a questão de que a natureza corruptível é *ex nihilo factae* (feita a partir do nada)²¹², ou seja, as naturezas corruptíveis não têm a substância eterna. O mal, no seu aspecto metafísico, surge, portanto, a partir da diferença de substância entre as naturezas *brevis* e *aeternitas*, que, por sua vez, gera o distanciamento que existe entre elas.

Santo Agostinho invoca como boa toda a natureza criada, ele afirma que:

Nenhuma natureza, por conseguinte, é má enquanto natureza; a natureza não é má senão enquanto diminui nela o bem. Se o bem, ao diminuir nela, acabasse por desaparecer de todo, assim como subsistiria bem algum, assim também deixaria de existir toda e qualquer natureza.²¹³

²¹¹ *De nat. bon.* X.

²¹² *Ibid.*, X.

²¹³ *Ibid.* XVII.

Entendendo por esse prisma, percebe-se que o mal não existe enquanto substância, mas tão somente enquanto fruto da ausência do bem ou da corrupção da natureza do bem. Assim, “é como se disséssemos a respeito de um quarto escuro, que possui as trevas, equivalendo a: não possui a luz. Pois não são as trevas que vêm ou se retiram, mas, sim, a luz”.²¹⁴ Então, não haveria em tal quarto uma substância chamada escuridão que poderia facilmente ser reputada por mal, haveria, tão somente, a ausência completa de um bem chamado luz cuja carência não era saciada. Ora, desta forma, o mal é percebido apenas pela ausência de um bem, não requerendo sua origem ou autor, pois a ausência ocasional de um bem pode ocorrer de muitas formas. Esta é, por excelência, a representação do mal enquanto “não ser”, pois se identifica apenas como ausência. A ausência, por sua vez, embora possa ser caracterizada como alguma coisa, representa apenas aquilo que não está. Na realidade, a ausência representa a falta, sendo uma propositura essencialmente negativa, assim se diz que ausência “não é”.

Por outro lado, o mal é corrupção da natureza dos bens e neste caso é mister encontrar o que seja a corrupção e o seu autor. Pois, o simples residir do mal na diferença existente entre o devir e o eterno, não responde de maneira satisfatória a questão do mal. É preciso saber de onde vem a corrupção das naturezas dos bens.

Quando, então, se pergunta de onde vem o mal, deve-se primeiro indagar o que é o mal e este não é outra coisa senão a corrupção seja da medida, da forma ou da ordem que pertence à natureza. A natureza que, portanto, foi corrompida é tida como má, porquanto certamente é boa quando não é corrompida; mas mesmo corrompida, é boa enquanto natureza e é má enquanto corrompida.²¹⁵

Não parece haver uma causa metafísica para a corrupção, a menos que se considere o sofrimento oriundo do pecado, ao qual Agostinho refere-se como

²¹⁴ *De beat. vit.*. IV, 30.

²¹⁵ *De nat. bon.*. IV.

penalidade existente para “reintegrar à reta ordem a natureza pecadora”.²¹⁶ Ou outra possibilidade considerável seria aquelas privações de certos bens da natureza, como, por exemplo, lugares nos quais não existe luz ou mesmo calor. Mas, estas privações são vistas por Santo Agostinho como um contraste inteiramente conveniente ao conjunto da criação.²¹⁷

3.3.4 O mal moral e a origem da corrupção da natureza

A fatalidade da diferença entre criatura e criador, isto é, entre aquele que devém e nunca é e aquele que não tendo início sempre foi, não é explicação suficiente para a origem do mal enquanto corrupção das naturezas dos bens. Nem, tampouco, é solução, afirmar que o mal não é nada e que se apresenta como simples ausência, pois os seus danosos efeitos são facilmente perceptíveis. Uma vez que a natureza criada é boa, seria necessária, para explicar a vivência do mal, a existência de um tal impulso que, aproveitando-se mutabilidade das naturezas dos bens, iniciasse a corrupção neles ocorrida. Pois, se o mal, do ponto de vista metafísico-ontológico, não é coisa alguma, a corrupção é uma ação modificadora do estado das naturezas dos bens. Ela avilta a sua ordem, o seu modo, ou a sua espécie, causando um mal que se experimenta nas percepções do corpo ou da alma.

Permanece, ainda assim, a dúvida: qual foi o impulso que gerou a corrupção? Seria necessário um impulso vivo que utilizasse, de maneira intencional, a fragilidade da natureza mutável dos bens e a corrompesse? Ou seria o acaso o corruptor de tal natureza? Não há, na filosofia agostiniana, a possibilidade de um mal, ou qualquer outra coisa, ser gerado como fruto do acaso (eis uma grande divergência com o mundo

²¹⁶ *Ibid.*. IX.

²¹⁷ *C.f. De nat. bon.*. XVI.

contemporâneo). Para ele o impulso da corrupção poderia vir de dois fatores: primeiro o já mencionado castigo de Deus, que embora seja justiça, aparece sob forma de mal para quem o sofre;²¹⁸ segundo a ação volitiva do homem que corrompe o bem na tentativa de ser feliz. O primeiro fator pode ser descartado, pois os castigos a que Agostinho se refere, como já foi dito, não são males, mas justiça. Então resta o segundo fator, que o próprio Santo Agostinho vê assim: “o pecado não consiste, como eu já disse, no apetecer uma natureza má, e sim na renúncia de outra, superior, de sorte que o mal é essa mesma preferência, e não a natureza de que se abusa ao pecar”.²¹⁹ Parece, então, que a origem da corrupção pode ser encontrada naquele mal que ocorre em virtude do defeito moral, que impulsiona o homem a renunciar a natureza superior.

Observe-se, então, que o mal moral é, sobretudo, ação efetivada pelo homem, que criado bom²²⁰, assim como toda natureza, se deixou corromper pelo mau uso do bem que havia recebido²²¹, o livre-arbítrio da vontade.²²² Tornando-se, a partir de então, prisioneiro de uma natureza corrompida que o faz voluntário pecador. É, então, o mal moral, único mal volitivo, aquele impulso que se procurava, aquele que originou a corrupção das naturezas dos bens.

Se o mal fosse gerado apenas a partir da diferença das substâncias efêmera e eterna surgiria uma série de problemas: primeiramente, representaria um aprisionamento absoluto da criação no mal, não havendo possibilidade de liberdade. Depois, a própria diferença implicaria em ser boa uma natureza e outra não, contrariando aquilo que já havia sido ensinado: que toda natureza é criada boa. Retiraria, também, qualquer responsabilidade do homem, pois a volição não existiria nesse caso, tornando toda pena, seja ela humana, ou mesmo divina, injusta. Se o mal nascesse apenas dessa

²¹⁸ *Cf. De lib. arb.* I, 1, 1.

²¹⁹ *De nat. bon.* XXXVI.

²²⁰ *De nat. bon.* XVII.

²²¹ *Ibid.* XXXVI.

²²² *De lib. arb.* I, 7, 16 – 11, 22.

diferenciação, que é fatal e necessária, e estivesse o homem condenado a essa condição, seria ele capaz de, em algum momento, realizar o bem?

Agostinho percebendo todas essas dificuldades, ou impossibilidades, não se restringiu a uma explicação metafísica sobre o mal. E embora nunca tenha deixado de considerar outras possibilidades além da metafísica, sempre buscou suplantá-la esse problema observando o relato bíblico da “queda”.²²³ Naquela narrativa a natureza é boa e a substância existente é inteiramente boa. Baseado nela Agostinho afirma: “a natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício”.²²⁴ Mas ele, assim mesmo, afasta-se deliberadamente dessa substância em face do mau uso do livre arbítrio da vontade. Esta definição de mal guarda algumas semelhanças com pensamento platônico, assumindo que ao afastar-se da substância boa o homem torna-se diferente daquilo que é perfeito (para Agostinho o perfeito é Deus).²²⁵ Assim, o domínio sobre a própria vontade toma parte imprescindível nesse afastamento e, portanto, no impulso necessário para o surgimento do mal. Logo, uma vez que o impulso para corromper a natureza dos bens foi dado através do uso equivocado do livre-arbítrio, o homem passa ser prisioneiro da boa substância que corrompera. Por esta razão, tornou-se incapaz de ter a boa vontade, necessitando do auxílio divino, conforme a clássica doutrina da graça. O Doutor da Graça relembra que as Sagradas Escrituras “falam de um homem que não pratica o que quer, mas faz o mal que aborrece: O querer está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo”.²²⁶ Nessa citação da carta de Paulo aos Romanos, Agostinho tenta enfatizar o grau de corrupção que atingiu o próprio homem. Mostrando uma impressionante relação entre a sua observação metafísico-ontológica que determina que o mal não é nenhuma substância e concepção político-moral acerca do mal, averiguando

²²³ Encontrado no livro de Gênesis capítulos 1 a 5.

²²⁴ *De nat. et grat.*, III, 3.

²²⁵ *De nat. bon.*, I.

²²⁶ *De nat. et grat.*, L, 58. Neste trecho Agostinho cita a carta do Apóstolo Paulo aos Romanos capítulo 7 e versículos 15 ao 18.

que existe uma corrupção das naturezas boas dos bens a partir de uma ação humana que é proveniente de um ser corrompido pela própria vontade. Assim, afirma o Sábio Bispo:

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência.²²⁷

3.4 O livre-arbítrio da vontade é corrompido pelo mal moral

O mal moral é, na visão agostiniana, cometimento voluntário do homem que na frenética busca pela felicidade não hesita em tentar alcançá-la de qualquer forma. Este tipo de mal pode ser dividido em três etapas de um mesmo mal, ou três males distintos a partir de uma ação tripla: a escolha que é afastar-se de um bem superior para aproximar-se de um inferior²²⁸; a prática que é o agir propriamente dito em direção a efemeridade do bem apeteido na escolha e o fruto que é a corrupção provocada pela ação resultante da escolha equivocada, posto que é fazer mau uso do bem almejado.

Tal é o dom concedido por Deus às criaturas mais excelentes, a saber, os espíritos racionais, que, se o quiserem, podem subtrair-se à corrupção; ou seja, se se conservam em perfeita obediência ao Senhor seu Deus, permanecem unidos à sua incorruptível beleza; se, todavia, não querem conservar-se nessa obediência, sujeitam-se voluntariamente à corrupção do pecado, e involuntariamente padecerão a corrupção por alguma pena.²²⁹

Esse pequeno trecho de *A Natureza do Bem* ratifica o que acima foi exposto, o mal moral é ação voluntária fruto de uma determinada escolha que por sua vez é de total responsabilidade daquele que a faz. A escolha entre os bens superiores e inferiores, ou seja, entre a obediência à lei eterna ou à lei terrena, é, portanto, ponto crucial do mal

²²⁷ *Conf.*. VII, 16, 22.

²²⁸ *De nat. bon.*. XXXIV.

²²⁹ *De nat. bon.*. VII.

moral, visto que é dela que transcorrem todas as conseqüências. Agostinho considera que cometer o mal (*malefacere*) é abandonar aqueles bens que se atinge e se goza por meio da alma, que não se perde por nenhuma razão, e optar por aqueles bens cuja conquista e o gozo dão-se no corpo, sem qualquer segurança ou perspectiva de continuidade.²³⁰ O forte atrativo das paixões poderia ser superado pelo uso correto da razão²³¹ que proporcionaria escolhas corretas, entretanto não é isso que ocorre, pois o homem, sente-se impulsionado a fazer aquilo que suas paixões determinam como sendo bom.

Talvez, tu me perguntas: Já que a vontade move-se, afastando-se do Bem imutável para procurar um bem mutável, de onde lhe vem esse impulso? Por certo, tal movimento é mal, ainda que a vontade livre, sem a qual não se pode viver bem, deva ser contada entre os bens.²³²

A conclusão a que chega Agostinho, acompanhado pelo seu amigo Evódio, é que “o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio da nossa vontade”.²³³ Porém, imediatamente Evódio cerca-se pela seguinte dúvida: “mas quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado”.²³⁴ Depois de longa, e proposital, reflexão chega Agostinho à conclusão de que “o livre-arbítrio é um bem em si mesmo, não mal. O abuso do bem não implica que esse bem se converta em mal”.²³⁵ Esta questão parece ganhar certa ambigüidade, pois como um bem poderia ser responsável pela existência do mal. Faz-se necessário separar, por hora, o livre-arbítrio daquilo que ele deveria dominar: a vontade. Assim, o mal moral é a corrupção da vontade que se

²³⁰ *De lib. arb.* I, 16, 34.

²³¹ *Ibid.* I, 9, 19.

²³² *Ibid.*, II, 20, 54.

²³³ *Ibid.* I, 16, 35a. (Não se pode, entretanto, confundir os conceitos agostinianos sobre o livre-arbítrio da vontade com o que seja liberdade no seu pensamento. Para ele livre é o homem que faz bom uso do livre-arbítrio da vontade, pois o mau uso desse bem faz do homem um prisioneiro).

²³⁴ *Ibid.* I, 16, 36b.

²³⁵ *Ibid.* II, 18, 47.

volta, inconseqüentemente, para os bens inferiores, apetecidos pelas paixões corporais. O livre-arbítrio, que deveria ter domínio pleno sobre a vontade, ainda que esta esteja corrompida, torna-se fraco, pois, sendo bem, não suporta a corrupção da vontade, assim deixa de ser dominador e passa a ser agente daquela que se caracteriza como “má vontade”. Assim, torna-se o mal moral, através da vontade corrompida, corruptor do livre-arbítrio, que é um bem, e o livre-arbítrio agente dessa corrupção da vontade, ou seja, origem do mal moral.

É precisamente essa relação entre a vontade, o livre-arbítrio e o mal moral que gera a grande tensão com a busca pela vida feliz que, como já visto, não pode se realizar na prática, nem sequer na presença, do mal. Embora, saiba-se, que em última instância é o anelo do homem pela concretização desse ingente, e universal, sonho de realizar-se na vida feliz que o impulsiona a inconseqüência e à prática do mal moral. Tal inconseqüência parece proveniente do afastamento da razão e submissão às paixões que afirmam ser feliz aquele que faz tudo que deseja. Uma mistura de estoicismo com hedonismo, contra a qual Agostinho lança-se com todo o seu vigor.

4 FELICIDADE E LIVRE-ARBÍTRIO DA VONTADE

O ponto crucial da questão está no fato de que a vida feliz não pode ser alcançada através de meios corrompidos, ou corruptíveis. Ela precisa, outrossim, realizar-se na segurança daquilo que é verdadeiramente moral e, sobretudo, virtuoso, ou seja, naquilo que é bom e belo, por conseguinte, no é eterno, imutável e plenamente seguro, pois, na visão ofertada pela filosofia agostiniana, a vida feliz acontece num relacionamento direto com Deus.²³⁶ O problema é que as forças empregadas pelo homem na busca pela felicidade, nem sempre são direcionadas pelos caminhos que realmente podem levá-lo a experimentar o tão sonhado estado. Os seus amores são indicadores do destino de sua alma, assim, aqueles que amarem a retidão encontrarão a recompensa divina, mas aqueles que amarem a estultícia deparar-se-ão com a punição eterna. As recompensas e castigos, freqüentemente mencionados por Agostinho, são resultados das ações morais do homem.²³⁷ Daí se perceber que quando a vontade humana está declinada para aquilo que é agradável a Deus, ou seja, para aquilo que é moralmente aceito por Deus, o homem encontra redenção e no contrário a sua condenação, afastando-se da possibilidade da vida feliz. Pois, o “pecado é amor a si mesmo até o desprezo por Deus”.²³⁸ Agostinho conduz, então, os seus leitores a perceber que a busca pela felicidade, é universal, não há um homem sobre a terra que não deseje ser feliz. Trata-se, portanto, de uma busca inconsciente, na qual todas as ações humanas são exercidas com o objetivo de perseguir a felicidade, é uma busca instintiva, por assim dizer, posto que o homem procura a vida feliz sem mesmo se dar conta.

²³⁶ C.f. *De beat. vit.* IV, 36.

²³⁷ C.f. *De lib. arb.* I, 3,6-6,15.

²³⁸ *De civ. Dei.* XIV, XXVIII.

Por isso, ao longo de sua obra, Agostinho freqüentemente remete-se às relações que o homem estabelece e mantém consigo mesmo, com os seus amores, com suas perspectivas de futuro e com suas esperanças de vida, enfim ele remete-se aos desejos (*appetitus*) humanos. Pois são esses desejos que direcionam os seus instintos ou a sua razão na exasperada busca. Compreende, então, sob o ponto de vista delineado por aquela escala de valores que põe o homem sempre em um dos seus extremos, que existem, de fato, “duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais”.²³⁹ Existindo, também, duas leis distintas que regem cada um dos dois grupos, a lei eterna e a lei temporal. É a existência dessas duas leis e a submissão de cada grupo a elas que vai realmente definir a tensão aqui estudada, pois apesar de os amigos das coisas eternas estarem submissos à lei celestial e os amantes das coisas perenes acharem-se submissos à lei terrena, Agostinho toma isso como impreciso e explica que:

Os que se submetem à lei temporal não podem, entretanto, se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àqueles cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal.²⁴⁰

Ora, Agostinho considera que mesmo quem não seja aceita, é a lei eterna quem define os reais padrões de justiça e que dela não se pode fugir. E tal padrão de justiça é indispensável para o alcance da verdadeira felicidade, pois ele é quem define a qualidade moral das atitudes que o homem utiliza para tentar alcançar a vida feliz. Neste sentido, ele busca a Verdade que expressa a justiça divina, justiça esta que é inabalável e imutável, capaz de julgar corretamente o homem frágil e sujeito à temporalidade. Sobre essa questão o professor Marcos Costa observa que:

²³⁹ *Ibid.*, I, 15, 31.

²⁴⁰ *Ibid.*, I, 15, 31.

Para Agostinho, a justiça não se encerra no puro conceito filosófico natural, mas adquire um sentido filosófico religioso, o qual tem uma estreita relação com a ‘*vera pietas*’ ou ‘*vera caritas*’, cujo objetivo principal é o sumo bem do homem ou a ‘verdadeira felicidade’ a ser encontrada em Deus.²⁴¹

A felicidade, então, segundo essa linha de pensamento, firma-se, necessariamente, no absoluto, isto é, num ponto de referência imutável e inabalável que pode realmente definir os valores determinantes daquilo que se pode considerar a vida feliz. Afinal, os valores incorruptíveis não podem ser definidos por uma lei que, se não é corrompida, é corruptível. Assim, ele faz nas suas *Confissões* uma menção direta à justiça daqueles que se baseiam apenas na lei temporal, negando a justiça divina.

Se a vossa justiça desagrada aos maus, com muito mais razão lhes desagradam a víbora e o caruncho que criastes bons e adaptados às partes inferiores dos seres criados, às quais os próprios malvados são tanto mais semelhantes quanto mais diferentes de Vós.²⁴²

Nisto se vê que o senso agostiniano de corrupção moral tem reflexo direto sobre a corrupção metafísica e vice-versa, pois se aproximar de víboras e carunchos, apartando-se de Deus significa simplesmente que o mal moral danifica a natureza boa impondo-lhe maldade a ponto de distanciá-la do seu modelo original. Assim, essa substituição da justiça eterna pela justiça temporal leva o homem a distanciar-se da aparência do modelo perfeito e aproximar-se daquela aparência que ele mesmo julga inferior. Na corrida pela felicidade é, segundo Santo Agostinho, a lei eterna que deve ser levada em consideração, pois é a partir de sua imutabilidade que são definidos os justos e os injustos, os bons e os maus, separando assim, o grupo dos amantes da

²⁴¹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. O lugar da justiça na doutrina ético-política de Santo Agostinho. In: STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 118.

²⁴² *Conf.*. VII, 16,22.

eternidade, daqueles que só apeteçam o bem temporal, no qual os corpos se saciam. É uma questão de interesse e de amor, a ‘*vera caritas*’, acima mencionada, é o amor despretenso, sem interesses particulares, esse é o grande fundamento da justiça segundo Santo Agostinho.

Aqui reside o fundamento da ‘*vera justitia*’ que consiste em dar a Deus, ‘*summum bonum*’, todo o nosso amor, no qual se encontra a justa medida a todos os outros valores criados, concordando com a definição já vista anteriormente de que, “a justiça não é senão a virtude pela qual se dá a cada um o que é seu” (*De lib. arb.* I, 13). A justiça “submete no homem a alma a Deus, a carne à alma e, por conseguinte, a alma e a carne a Deus” (*De civ. Dei.* XIX, 4), pois “somente quem criou o homem pode torná-lo bem aventurado” (*Ep.* 155), ou verdadeiramente feliz.²⁴³

Logo, para que os homens que pertencem ao grupo dos insensatos, chamados por Agostinho de habitantes da Cidade Terrena, pudessem, de fato, chegar à vida feliz, precisariam justamente mudar-se para a Cidade de Deus, através do arrependimento. Sobre isso ele afirma com certo ar de desesperança: “Não ignoro o esforço necessário para convencer os soberbos de todo o poderio da humildade”.²⁴⁴ Refere-se a um povo que tem como valor apenas o realizar a sua própria vontade, não admitindo a possibilidade da ‘*vera caritas*’, assim o absoluto não lhes faz sentido e não lhes parece caminho para a felicidade. Fazer tudo que se deseja, segundo Agostinho pode tornar o homem cada vez mais miserável.

Primeiramente, considera se temos de concordar com os que dizem ser feliz quem vive conforme a própria vontade. Livre-nos Deus de pensar que tal seja verdade. Pois o que aconteceria se alguém quisesse viver de modo iníquo? Não demonstrará ser tanto mais miserável, quanto maior facilidade tiver o seu capricho para com o mal?²⁴⁵

²⁴³ COSTA, Marcos Roberto Nunes. O lugar da justiça na doutrina ético-política de Santo Agostinho. In: STEIN, Ernildo (Org.). **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens de Agostinho a Vico** – Festschrift para Luís Alberto de Boni. 1ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 121.

²⁴⁴ *De Civ. Dei.*. Prólogo.

²⁴⁵ *Ep.* 130. 5, 10.

Fazer tudo o que se deseja, em geral afasta o homem da verdadeira justiça, e, por isso, não garante a conquista da vida feliz, pelo contrário expõe-no a possibilidade da miséria absoluta. Assim, as escolhas do cotidiano devem estar sujeitas à lei eterna. Pois, a verdadeira liberdade encontra-se na capacidade de utilizar corretamente o livre-arbítrio da vontade e nisso consiste também a justiça e a felicidade. Pois, “se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar”.²⁴⁶ São quatro grandes questões envolvidas nesse problema: a Verdade, a Justiça, a Liberdade e a Felicidade, todos iniciados com letra maiúscula e precedidos pelo artigo definido, pois se trata de valores absolutos. Porque, a capacidade de fazer escolhas corretas implica em conhecimento da Verdade, em aplicação da Justiça, em exercício da Liberdade e em conseqüente alcance da verdadeira Felicidade. Entretanto, tal capacidade não se dá por méritos humanos, Agostinho afirma que:

O livre-arbítrio somente é útil para a realização das boas obras se recebe assistência de Deus, que é concedida mediante oração e humildade no agir. Mas quem não tiver a assistência de Deus, ainda que seu conhecimento da lei seja excelente, de maneira nenhuma será sólido e firme na justiça, mas inchado por inchaço fatal proveniente de um irreverente orgulho. Isto no-lo ensina a oração dominical, pois seria perfeitamente inútil clamarmos a Deus dizendo ‘não nos deixes cair em tentação’, se o não cair estivesse em nosso poder, de modo que pudéssemos, sem a ajuda divina, realizar tal petição.²⁴⁷

As palavras de Agostinho, neste texto, mostram que o livre-arbítrio do homem é ineficiente sem o auxílio (*opitulator*) divino, assim, a liberdade não parece tão efetiva, pois o livre-arbítrio não seria autônomo, como a própria expressão exige, mas carente de auxílio. O fato é que o problema como, como já foi explicado no tópico anterior, não está em uma suposta falta de liberdade, mas na vontade que está corrompida, assim,

²⁴⁶ *De Sp. et Lit.* III, 5.

²⁴⁷ Carta 157.2.5, disponível em <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index.htm>>, consultado em janeiro/2006 (tradução de Paulo Benício).

para tornar-se, verdadeiramente, livre ela precisa ser completamente curada, porém, enquanto a cura não se concretiza, pois vai acontecer somente na eternidade, a vontade humana deve ser guiada, por aquela Vontade que é perfeita, a de Deus.

4.1 A lei eterna é fator limitador do livre-arbítrio?

Agostinho, conforme se viu no capítulo que trata da busca pela vida feliz, sempre considerou a busca pela felicidade uma atitude universal, ele admite ao longo de toda sua carreira filosófica e religiosa que todos os homens desejam ardentemente a felicidade e a procuram pelos mais diversos caminhos. A conclusão é inevitável: a vontade do ser humano é voltada para felicidade. Esta conclusão é comprovada nesta pequena parte do diálogo *De libero arbitrio* em que Agostinho questiona o companheiro Evódio: “Mas na tua opinião haverá um só homem sequer que não queira e deseje, de todos os modos, viver a vida feliz?”²⁴⁸ Ao que o amigo responde prontamente: “Todo homem a deseja. Quem pode duvidar disso?”²⁴⁹ A partir deste ponto a dúvida levantada gira em torno da razão pela qual nem todos os homens que desejam a vida feliz a conquistam, surge então a seguinte observação:

Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram felizes por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não quiseram.²⁵⁰

Agostinho afirma que os são felizes precisam ter duas características para assim o ser: bondade e justiça. Claro que o juiz dessas duas qualidades, altamente subjetivas, diga-se de passagem, deve encontrar uma referência imutável de bondade e de justiça

²⁴⁸ *De Lib. Arb.*, I, 14, 30.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, I, 14, 30.

para que possa atribuí-las, ou não, ao homem. Assim, tal juiz deve tomar como base a lei eterna, pois ela é o padrão de retitude e imutabilidade. Ela é a referência dada pelo próprio para que se possa julgar as decisões tomadas pelo homem no uso do livre-arbítrio da vontade. Então, é à lei eterna que a vontade deve se moldar; são os desígnios morais da eternidade que devem constituir a virtude do homem, modelando a sua vontade e lhe possibilitando a tomada de decisões certas que o podem conduzir no rumo da felicidade. Então, em um pensamento paradoxal, Agostinho afirma que a vontade do homem é verdadeiramente livre quando ele realiza a vontade de Deus:

A livre vontade será tanto mais livre quanto mais for saudável; e será tanto mais sã quanto mais dependente da mercê e graça do Senhor. Por si mesma, a vontade suplica e exclama: ‘Firma os meus passos na tua palavra; e não me domine iniquidade alguma’ (Sl 119, 133). Como pode ser livre uma vontade dominada pela injustiça? Observe-se, aliás, quem é aquele que é invocado a fim de escapar-se dessa dominação. Não se diz ‘dirige meus passos de conformidade com meu livre-arbítrio’, mas ‘dirige meus passos na tua palavra’. É uma oração e não uma promessa; uma confissão e não uma profissão; um anseio por plena liberdade e não uma ostentação de capacidade própria.

Ora, sujeitar-se desta maneira a vontade de Deus não seria perder o livre-arbítrio da vontade? Na verdade, para Agostinho, aproximar-se do que é perfeito é ganhar a verdadeira liberdade. Buscando conhecer, e praticar a vontade de Deus, que é perfeita, o homem não estaria sujeito aos erros que comente cotidianamente e não desejaria aquilo que não é correto. Outra pergunta possível seria: aquele conselho de Terêncio que sugere que se deseje apenas o que se pode alcançar²⁵¹ seria, na realidade, uma sugestão para limitar a força do livre-arbítrio? Não! Parece que Agostinho tinha em mente uma mudança interior na qual o próprio desejo seria amoldado à lei eterna, sem impor qualquer tipo de limitação ao livre-arbítrio.²⁵² Destarte, a própria liberdade estaria no

²⁵¹ Cf. *De Beat. Vit.* IV, 25.

²⁵² Essa não é uma teoria de fácil comprovação, pode haver uma boa discussão em torno dela, pois em *De Civ. Dei*. XIV, XXV Agostinho afirma que o conselho de Terêncio levaria o homem, através de uma auto

fato de desejar somente aquilo que a lei lhe permite. Neste caso a decisão nem consideraria se a lei proíbe ou permite, simplesmente faria de acordo com a lei, por que esse seria o seu livre desejo. Assim, vendo como pecado tudo aquilo que se opõe à lei, Agostinho afirma: “Não se pense que, visto os pecados já não poderem causar-lhes prazer, não terão livre-arbítrio. Serão tanto mais livres quanto mais livres se vejam do prazer de pecar, até conseguirem o indeclinável prazer de não pecar”.²⁵³

Mas, esta realidade, esta mudança interior, está prevista para acontecer no “sábado eterno”, ou seja, na concretização da Cidade de Deus, onde o homem estará numa realidade espiritual completamente livre das efemeridades da vida terrena. Neste estado, o livre-arbítrio da vontade não encontraria nenhum tipo de tensão com a vida feliz por que um estaria concretizado no outro, a vontade seria pura e incorrupta e não existiria possibilidade de nova corrupção. A pergunta é: esta aproximação entre a busca da felicidade e o livre-arbítrio da vontade é possível nesta vida?

Enquanto a busca não for finalizada, ou seja, enquanto o bem supremo não for encontrado e possuído, o que ocorrerá de maneira definitiva, o livre-arbítrio continuará sujeito à vontade corrupta. Desta forma sempre haverá uma tensão impondo e quebrando limites. Posto que a Sabedoria seria o único elemento capaz de tornar essa tensão nula, entretanto o próprio Agostinho afirma:

... enquanto estivermos em sua busca, somos forçados a reconhecer que ainda não nos saciamos da água dessa fonte. E servindo-me daquele termo “plenitude” empregado por Licêncio, ainda não possuímos a plenitude. Não presumamos, assim, haver alcançado a

violação, a ser parcialmente feliz e parcialmente miserável, coisa que, no seu entender, é impossível. Porém, em XXII, XXX, ele explica que haverá uma moderação no coração do homem que o fará não apenas desagradar-se do pecado, mas, principalmente, amar a condição que lhe permite não mais pecar. Assim, o conselho de Terêncio torna-se justo, factível e acertado, pois, para o homem, afastar-se daquilo que não pode ter pelo simples fato de ser errado desejar o que não se pode ter, é exercer a verdadeira liberdade, pois toda a sua vontade estará livremente voltada para aquilo que é bom e justo. Porém, tal transformação só ocorrerá na eternidade, então o conselho é inapropriado para a atual condição humana, pois, de fato, significaria privar-se daquilo que se deseja e tornar-se, ainda que parcialmente, infeliz.

²⁵³ *De Civ. Dei.* XXII, XXX.

nossa medida. Porque, também se certos da ajuda de Deus, ainda não atingimos a Sabedoria, nem, por conseguinte, a felicidade.²⁵⁴

Com efeito, o pensamento de Santo Agostinho está essencialmente voltado para o homem que se encontra no mundo e nele busca a sua felicidade. Assim, tal homem está sempre se deparando com a necessidade de tomar decisões que afetarão de alguma forma o seu futuro (seja tal futuro o simples amanhã, ou mesmo, o além-túmulo). Sim, pois, a antropologia filosófica de Agostinho é repleta da noção de punição e recompensa, assim, a consciência de que as decisões serão de alguma forma julgadas, seja por Deus, seja pelo mundo, torna o homem temente aos resultados de suas próprias escolhas. Na realidade, esta noção de recompensa e punição remete-se à noção de consequência, desta forma, tomar decisões ao seu bel prazer sem avaliar bem as consequências não é, segundo o bispo, verdadeira liberdade.

É neste sentido que a vontade deve estar plenamente voltada para o que é sumamente bom, assim, desejará as coisas perfeitas, sem temer por qualquer consequência. A liberdade não se encontra apenas em poder fazer, mas em fazer correto. Por isso, não se pode afirmar que a Lei Eterna seja, de qualquer maneira, limitadora do livre-arbítrio, pois é, de fato, tal Lei, segundo Santo Agostinho, que torna o livre-arbítrio um verdadeiro elemento da felicidade, pois lhe oferece capacidade de escolher bem.

²⁵⁴ *De Beat. Vit.* IV, 35.

CONCLUSÃO

A sujeição ao tempo faz do homem um ser lançado ao mundo de maneira que quanto mais vive, menos tem a viver; e a vida à qual está fatidicamente entregue “nunca é verdadeiramente um fato, porque é sempre um ainda-não ou um não-mais”.²⁵⁵ Assim, ele vive às margens da angústia, pois ao olhar para si vê-se caminhando solitariamente para um destino tão individual quanto inevitável: a própria morte. Neste caminho, tenta imbuir-se de esperança, mas encontra-se fundamentalmente envolvido com as suas próprias inseguranças, pois não tem controle sobre aquilo que o porvir lhe trará. Enredado neste pensamento, Agostinho reconhece que existe certo desprezo pelas coisas que não pode dominar: “Com efeito, ela [a pessoa] não poderia amar nem estimar em alto preço todas aquelas coisas que não estão sob o nosso poder”.²⁵⁶ Porque, essa ausência de controle impõe medo e retira o homem do seu posto de auto-suficiência, sujeitando-o à possibilidade de um fim não planejado. É essa situação de absoluta impotência diante do tempo que faz o homem posicionar-se frente à vida em busca de um *finis bonorum* que lhe possibilitaria uma vida sem carências e, ao mesmo tempo, sem medo, ou qualquer tipo de insegurança. A inexorável ação do tempo não abre exceções para ninguém, daí a humanidade ser una, por causa dessa condição temporal que não lhe permite certezas acerca do que se vai ser, ter ou fazer no futuro próximo como o amanhã, no desejo de encontrar a felicidade. O único caminho crível para a completa realização, libertadora de todos os medos e incertezas da efemeridade, é a eternidade. Por meio dela, o homem tem nutrido a expectativa de eximir-se dessa angustiante condição de insegurança, ele passa a direcionar suas aspirações para o bem-estar, optando por esquecer-se que é ser-para-a-morte. Porém, “o esquecimento

²⁵⁵ ARENDT, p. 24.

²⁵⁶ *De Lib. Arb.* I, 13, 27.

enquanto tal é um fim existencial”,²⁵⁷ pois é mera tentativa de sentir-se eterno. Vista por esse ângulo, a vida parece um grande mergulho no escuro, pois não conseguindo realizar-se no presente e não sendo suficiente no passado, projeta-se no futuro alicerçada nessa tal perspectiva de eternidade. O que o homem tenta esquecer, portanto, não é a vida, nem a morte, é o compasso do tempo. Isso lhe traz a sensação de eternidade, entretanto, permanece toda a intranquilidade do porvir. O futuro é mais que um mistério a ser desvendado, é o “lugar”, por assim dizer, onde são projetados os desejos de ser e ter, é a finalidade existencial. É finalidade, pois é sempre ali, no futuro, que o homem se vê plenamente realizado, entretanto o futuro é expectativa e logo será presente e depois passado.²⁵⁸ Mas, esse ritmo incansável imposto pelo tempo, faz o homem angustiar-se, também, diante da ansiedade que é o desejo exposto às duras medidas do tempo, ou seja, a felicidade que se projeta para o futuro é desejada no agora. Essa espera é angústia, pois nela a vida não se realiza. A busca pela vida feliz é, então, uma ingente tentativa de escapar dessa angústia que torna a realização do homem uma mera expectativa de um futuro que jamais se consolida como presente, envolvendo-o num estado de desejo e medo.

Assim, a eternidade, por si só, não basta, não é solução, é necessária a eternidade em Deus. Santo Agostinho vaticina a vida feliz na realização do *sabbato sine fine*²⁵⁹ (sábado perpétuo), que é o encontro definitivo com o Senhor, quando o homem realizar-se-á como conclusão da obra planejada, como plenificação do fruto da criação, cujo modelo foi o próprio Criador.²⁶⁰ Quando não mais viverá sujeito ao tempo e às instabilidades por ele provocadas, e a morte não mais existirá, logo, não será mais

²⁵⁷ ARENDT, p. 31.

²⁵⁸ Ver *Conf.*, XI.

²⁵⁹ *Cf. De Civ. Dei.*, XXII, XXX.

²⁶⁰ Diferente de Platão que julgava existir um modelo eterno que diferia do criador do Universo, ou do seu organizador, o Demiurgo (Ver o *Timeu* 27a em diante), Agostinho considera que o modelo do Universo é o próprio Criador, Deus.

temida. Por isso, entende-se que o homem não está lançado ao devir como se ali devesse se realizar, mas ali está lançado de forma didática, para que adquira a perfeita compreensão do contraste que existe entre o presente mutável no qual se encontra cheio de ansiedades e a eternidade imutável para a qual caminha.

Diante do acima exposto, é forçoso observar que a teleologia agostiniana se divide em duas grandes vertentes: teleologia para a humanidade (escatologia) e a teleologia para o homem (sotereologia). Logo, é possível observar que, para o Doutor da Graça, o fim escatológico, ou seja, o fim do homem enquanto participante da humanidade é simplesmente a eternidade, porém o seu fim enquanto pessoa (indivíduo) é moralmente “determinado” nesse curto período chamado vida, a saber, a salvação ou a danação da alma.²⁶¹ Entende-se, necessariamente, sob o ponto de vista da sotereologia, que o homem não caminha simplesmente rumo a morte física como se esta fosse o fim, mas que ele está, tão somente, caminhando para a morte com a ardente expectativa de encontrar a eterna felicidade, que só se consolida na presença de Deus. E essa eternidade é destino próprio do homem, enquanto possuidor de alma imortal, que gozará do esplendor da vida feliz ou gerará na dor da condenação.²⁶²

Quanto à finalidade da humanidade, para Agostinho, ela não se restringe ao mero perpetuar da espécie, como desejo quase irracional que se dá simplesmente pela continuidade daquilo que o homem, desinteressado pela sua própria motivação, faria por mero instinto.²⁶³ Mas, é a finalização de uma história consciente e planejada que leva a Cidade de Deus em um curso reto e objetivo em direção à eterna quietude. Existe, sob a ótica espiritual apresentada ao longo da vastíssima obra de Santo Agostinho, um *telos* metafísico para a humanidade enquanto sociedade de Deus. A nova Jerusalém celestial é um projeto comunitário, o destino final para a “geração eleita, nação santa, povo

²⁶¹ C. f. *De Lib. Arb.*, I, 14, 30.

²⁶² C. f. *De Civ. Dei.*, XXII, III.

²⁶³ C. f. Nietzsche, *A Gaia Ciência* I, 1.

exclusivo de Deus”.²⁶⁴ Por isso mesmo, não admite, nem em nada se assemelha, com as teorias gregas de uma história cíclica, ou muito menos, com o eterno retorno que Nietzsche anunciaria séculos mais tarde. Uma vez que o fim da história transcende o tempo e o espaço conhecidos para realizar-se fora de ambos.

Assim, imbuído dessa expectativa de uma Jerusalém Celestial e de um destino próprio para o homem enquanto partícipe da Cidade de Deus ou da Cidade dos Homens, Agostinho faz, na sua filosofia, uma convocação para a interiorização, “não saias de ti, volta-te para ti mesmo, a verdade habita no homem interior”.²⁶⁵ É nessa introspecção que o homem transcende e, ali, encontra-se com Deus, no seu interior, onde habita a Verdade, na alma, “sede da vida feliz”.²⁶⁶ Essa transcendência é esperança e segurança da salvação que se dá enquanto dom exclusivo de Deus, “na esperança fomos salvos, e aguardamos com paciência o cumprimento das tuas promessas”.²⁶⁷ Tal segurança, embora totalmente sujeita a fé, é felicidade presente, porém ainda não concretizada, “é pela fé que começamos a ser curados, mas nossa salvação será perfeita quando este corpo corruptível for revestido da incorruptibilidade e quando este corpo mortal for revestido de imortalidade. Essa é esperança, não ainda realidade”.²⁶⁸ É nessa ação íntima que, partindo do interior do homem, transcende em direção a Deus, que Agostinho supera o tempo, trazendo para o presente, por meio da fé, aquilo que só se consolidaria num futuro ainda desconhecido. A esta relação transcendente, Agostinho viria chamar de amizade, pois “é feliz quem possui a Deus”,²⁶⁹ e se corrigindo mais tarde, diz, “será feliz quem possui a Deus como amigo”²⁷⁰ e mais adiante aperfeiçoa

²⁶⁴ *I Pe.* 2:29

²⁶⁵ *De Vera Rel.* 39, 72.

²⁶⁶ *De Beat. Vit.* IV, 34.

²⁶⁷ *Conf.* XI, 9, 11.

²⁶⁸ *In Joannis* 8,13.

²⁶⁹ *De Beat. Vit.* III, 17.

²⁷⁰ *Ibid.* III, 19.

esse pensamento ensinando que a felicidade acontece na comunhão com a Trindade.²⁷¹ Portanto, a vida feliz se consolida como posse e comunhão de Deus. Entende-se que, na realidade, a posse e a comunhão, ou participação, são uma única coisa, um relacionamento de proximidade e de intimidade com o Criador, é uma relação ontológica.²⁷²

As numerosas passagens onde a *beata vita* é descrita como uma posse de Deus (*Deum habere*) devem igualmente ser interpretadas conforme a linha da participação. Não é evidentemente questão de uma propriedade, onde o sujeito é superior ao objeto e tem a livre posse e disposição. Mas trata-se de uma presença de Deus na alma (*anima Deum habere*), de uma união (*unctio*) da alma com Deus, de uma participação em Deus. A *beata vita* aparece deste modo como um dom de Deus.²⁷³

Vê-se nesse relacionamento, via transcendência, que o encontro com Deus no interior da alma, ou seja, na participação com a Trindade, antecipa a experiência da vida feliz que se dá pela confiança na salvação. Logo, a vida feliz não é apenas projeto transcendente, nem tem sua exequibilidade restrita ao além-túmulo. É, também, projeto antropológico, pois é esperança plausível para esta etapa da existência, entretanto não ocorre na ausência de Deus.

Nas constantes colisões da vida feliz com o maior de todos os seus elementos impeditivos, o mal, é o transcorrer da busca que realiza o homem. Isto significa que, enquanto não se pode apartar definitivamente do mal e de todos os danos que ele costumeiramente causa, a felicidade terrena do homem realiza-se no ato de remeter-se ao passado em busca das boas lembranças e, ao mesmo tempo, lançar-se ao futuro com

²⁷¹ *Ibid.* IV, 35.

²⁷² C.f. SANGALLI, Idalgo José. A beatitudo como bem supremo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo (Org.). **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens de Agostinho a Vico** – Festschrift para Luís Alberto de Boni. 1ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 101.

²⁷³ HOLTE, R. *Apud.* SANGALLI, Idalgo José. A beatitudo como bem supremo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo (Org.). **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens de Agostinho a Vico** – Festschrift para Luís Alberto de Boni. 1ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 101.

toda esperança que lhe traz o sonho intimista da relação transcendente com Deus. Mesmo no aspecto imanente ainda é a fé, representada pela esperança, que possibilita essa “movimentação” das lembranças e perspectivas entre passado e futuro. Porém, esta não é uma fé que nega a racionalidade, pelo contrário, a fé procura e a inteligência encontra,²⁷⁴ assim, a introspecção que Agostinho faz, não busca somente o divino, mas também o já-vivido, para entender a possibilidade de experimentar a vida feliz, ainda nesta vida.

Mas para poder esperar o futuro da vida feliz do desejo, é preciso já ter tido a experiência dessa vida, mesmo antes de tudo aquilo sobre o qual o desejo pode recair, ainda que este seja sempre dirigido para o futuro. Este já-vivido da vida feliz exprime-se nesta particularidade do amor, já enquanto desejo, de remeter para o que é anterior. Este reenvio é um reenvio para o passado que permite por si só à vida feliz entrar no campo do desejo, e, portanto, ser projetada no futuro.²⁷⁵

Esta vivência passada nada mais é que se perceber alegre no tempo já-vivido e encontrar nisso a semelhança necessária para apetecer a felicidade enquanto esperança para o futuro.²⁷⁶ Para Agostinho “as coisas não são apenas o que os homens pensam delas, mas o homem pensa algo delas, justamente, porque são”.²⁷⁷ É na realidade, ou pelo menos no que dela se pode observar, que ele encontra o seu desejo pela vida feliz e é, também, nela que ele busca o seu caminho. Assim, é entre o rememorar o passado e o esperar o futuro, que perpetuará as alegrias outrora experimentadas, que o homem se pode dizer feliz no presente. Mas, só poderá dizer-se feliz se nessa busca já tiver encontrado, na intimidade da alma, a presença de Deus, pois “todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz”.²⁷⁸ Destarte, até mesmo as respostas

²⁷⁴ Cf. *De Trin.* XV, 2, 2.

²⁷⁵ ARENDT, p. 66.

²⁷⁶ Cf. *Conf.* X, 21, 30.

²⁷⁷ SILVEIRA, Sidney. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do Bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2005, p. IV.

²⁷⁸ *De Beat. Vit.* III, 21.

existencialistas procuradas nas lembranças do passado e nas perspectivas do futuro estão sujeitas à presença de Deus para que se consolidem como felicidade. Pois só assim, o homem encontra-se munido de viçosa esperança que remete as imagens claras do passado para a esperançosa, porém obscura, vida futura. A busca sem a presença de Deus não o plenifica como ser feliz, visto que o mal corrompe a sua própria natureza e lhe faz reputar por alegres momentos que significam triste miséria. Este mesmo mal, que também lhe imputa o medo, agora disfarçado de bem, lhe faz apetecer o engodo e corromper-se a si mesmo, deturpando o livre-arbítrio que antes era um bem e agora se torna instrumento de maior corrupção. Para Agostinho, a maior causa da impossibilidade da plenitude da vida feliz nesta etapa da existência é, precisamente, a incapacidade de escolher corretamente entre o bem e aquilo que apenas aparenta ser bem. Esta é a grande indigência da alma, a vontade defeituosa que danifica a verdadeira liberdade, aquela de escolher corretamente. Entretanto, “a liberdade de escolha não pereceu inteiramente com o pecado de Adão, mas somente a liberdade de ser plenamente justo que Adão possuía”.²⁷⁹ Assim, a esperança de encontrar a felicidade nesta vida é real desde que se reconheça que:

É a esta liberdade humana de escolha que a graça deve ajudar, uma liberdade prejudicada e restringida, e é em sua faculdade de querer o bem que a vontade humana precisa de ajuda. Não existe nenhuma dificuldade de querer o mal sem ajuda.²⁸⁰

Então, mesmo nesta vida terrena a vida feliz só é atingida com a ajuda divina. Posto que encontrar-se feliz através das lembranças do passado projetadas no futuro só é possível através de uma sabedoria que permita ao homem ignorar até mesmo o sofrimento físico pelo qual passa, ou ao qual se sujeita como possibilidade de

²⁷⁹ *Contra duas cartas*, I, II, 5. **In:** EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1995, p.189.

²⁸⁰ EVANS, p. 190.

sofrimento. E além de passar por esse sofrimento sem o sentir na alma, é necessário remeter os seus desejos somente em direção àquilo que pode efetivamente ser possuído.²⁸¹ Deste modo, a felicidade no tempo presente está sujeita ao pleno exercício da sabedoria divinamente concedida ao homem: “que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus?”²⁸² É somente numa perspectiva, meio estóica meio cristã, que o livre-arbítrio da vontade estaria livre da grande tensão com a busca pela felicidade. Pois, a razão estaria sobrepujando as paixões pelos bens de ordem inferior que tanto corrompem o homem, pois são apreciados apenas no corpo e de maneira completamente efêmera.²⁸³ A vida feliz, nesta etapa da existência, é, nestes termos de amizade com Deus, realizada na própria busca. Pois tal busca é um bem e mesmo que tenha os seus caminhos corrompidos, enquanto busca sempre será um bem, até que desapareça a carência que lhe faz assim ser um bem. Ou seja, até que venha a plenitude, o homem encontrar-se-á feliz na transitoriedade da busca que faz dele um *ainda-não* caminhando para um *eternamente-sim* encontrado na plena sabedoria de Deus e na comunhão com a Trindade.²⁸⁴ Então, essa não é a verdadeira e definitiva felicidade, pois a busca, embora seja um bem, é transitória. Além disso, Agostinho defende que só é feliz quem vive do jeito que quer e, nessa vida, ninguém, nem mesmo os sábios, vive como quer, pois está sujeito às intempéries da vida.²⁸⁵

A felicidade, na perspectiva agostiniana, caracteriza-se por realizar-se sempre na segurança do eterno. Considerando o absoluto como fundamento insubstituível de sua sustentação. Sob o ponto de vista contemporâneo o pensamento de Agostinho, sobre a felicidade, poderia ser considerado anacrônico ou completamente perempto, uma vez que a relativização eclodiu com força total, superando toda tendência absolutista.

²⁸¹ C.f. *De Beat. Vit.*, IV, 25.

²⁸² *De Beat. Vit.*, IV, 34.

²⁸³ C.f. *De Lib. Arb.* I, 11,23 – 16,35 e III, 20.

²⁸⁴ C.f. *De Beat. Vit.*, IV, 34 e 35.

²⁸⁵ C.f. *De Civ. Dei.* XIV, XXV.

Entretanto, reler Santo Agostinho, nesse sentido, é reconsiderar a busca pela felicidade como experimento pessoal, altamente subjetivo, e, ainda que embasada no dorso da fé cristã, reconhecer que é uma procura eminentemente existencialista a despeito de toda metafísica e teleologia ali empregadas. Nessa ingente e incessante busca, Agostinho referenda uma realidade que é completamente externa ao homem, Deus, por isso lhe serve como base, talvez como o ponto de apoio que Arquimedes tanto procurou para mover o mundo. Porém, ele não queria mover outro mundo, se não aquele que se encontrava no seu próprio interior, evitando em seu presente a dor que um homem, num longínquo futuro, expressaria nos gemidos de sua poesia dizendo a respeito da sua própria felicidade:

Depois de sentir-me cansado de procurar
Aprendi a encontrar.
Depois de um vento ter-me feito resistência
Navego com todos os ventos.²⁸⁶

A filosofia agostiniana que verdadeiramente, não poucas vezes, se mistura com teologia, e que é sempre sujeita ao absolutismo da fé cristã, não aceita navegar por todos os ventos, busca, isto sim, o *philosophiae portum* que é, acima de qualquer coisa, refúgio seguro e caminho para a vida feliz.

Buscar a vida feliz, sob a direção de Santo Agostinho, é caminhar entre as experiências da vida impressas no “palácio da memória” e as aspirações de um futuro de tranquilidade estabelecidas pelas faculdades da razão. Convivendo com a ética terrena forjada pela ignorância humana acerca do seu próprio destino e submetendo-se à ética dos valores eternos, tão estranhos à voluptuosidade humana. É, sobretudo, encontrar-se com a realidade, com a existência, com o sentir e com a percepção do mundo, da

²⁸⁶ NIETSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. 1ª ed. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005. (Coleção a obra-prima de cada autor). Prólogo.

humanidade e do destino. Por isso se diz que: “A coerência incoerente e confusa faz de Agostinho um pensador do século XXI, um ‘existencialista e um fenomenólogo’ muitos séculos antes que estas teorias aparecessem: ele é nosso contemporâneo”.²⁸⁷ Trazer Agostinho de volta, seria trazer a moral num status de fundamento absoluto, mas seria, sobretudo, rever a felicidade como objeto interior, porém na perspectiva de uma realidade impressa do exterior.

Nisso se vê que a filosofia agostiniana torna-se importante no pensamento sobre a felicidade por duas razões antagônicas: por sofrer grande influência grega e por romper, em determinado momento, com alguns pontos dessa influência, sem, contudo, abandoná-la jamais. A primeira grande ruptura foi com a sabedoria humana, submetendo-a incondicionalmente a Sabedoria de Deus, neste sentido ele ensina:

Demos graças a Deus se tivermos entendido. E se alguém entendeu pouco, não peça mais ao homem, mas dirija-se àquele do qual pode esperar mais. Podemos, como trabalhadores fora de vós, plantar e irrigar, mas é Deus que faz crescer. “Minha doutrina – diz – não é minha, mas daquele que me mandou”. Aquele que diz não ter entendido, ouça um conselho. No momento de revelar uma verdade tão importante e profunda, Cristo Senhor se deu conta de que nem todos a entenderiam, e por isso nas palavras que seguem dá um conselho. Queres entender? Crê. Deus, com efeito, por meio do profeta, disse: “Se não credes não compreendereis”. É isso que o Senhor entende, quando, continuando, diz: “Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá se essa doutrina é de Deus, ou se falo por mim mesmo”. O que significa “se alguém quiser fazer a vontade dele”? Eu dissera: se alguém crer; e tinha dado este conselho: se não compreendeste, crê! A inteligência é fruto da fé. Não procures, portanto, entender para crer, mas crê para entender; porque, se não crerdes, não entendereis.²⁸⁸

Com tal sujeição ao conhecimento divino que se repete em muitos outros textos de Santo Agostinho, e especialmente, para este estudo, em *De Beat. Vit.* VI, 36, pois ali está relacionando diretamente a Sabedoria de Deus à felicidade do homem, o professor

²⁸⁷ PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p. 76.

²⁸⁸ *In Joannis* 29, 6.

Idalgo Sangalli entende que “o homem perde a autonomia de conhecer por suas próprias faculdades a verdadeira verdade e chegar à *felicidade*”.²⁸⁹ De fato, é isso que Agostinho propõe, a Verdade em termos absolutos, inalcançável pelos esforços humanos, visto que é infinita e o homem é finito. E agora, neste mesmo ponto, encontra-se outra ruptura, rompe-se, justamente, com a autonomia do homem. Para Agostinho o homem não é autônomo, é inteiramente dependente de Deus, inteiramente sujeito a Ele e à sua vontade. Se os gregos professavam um homem virtuoso pelos seus próprios esforços, Agostinho apresenta a medida do ser baseada tão somente na pessoa de Cristo. Agostinho rompe, também, com a relativização do saber, apontando para a Verdade absoluta centrada, também, na pessoa de Cristo, que é o próprio Deus e, por conseguinte, a própria Sabedoria. E como principal ruptura, volta-se a falar naquilo que, mencionado neste mesmo tópico, julga-se ser a maior ruptura em direção a vida feliz, rompe-se com a relação imanente-transcendente dos gregos e entrega-se ao puro transcendental que é a plenitude da relação com Deus.

²⁸⁹ SANGALLI, p. 98.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Santo Agostinho:

- Agostinho, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. 6ª edição. Tradução: Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. Vols. 1 e 2.
- _____. **A Graça (I)**: O espírito e a letra – A natureza e a graça – A graça de Cristo e o pecado original. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **A Graça (II)**: A graça e a liberdade – A correção e a graça – A predestinação dos santos – O dom da perseverança. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. **A Natureza do Bem**. 1ª ed. Tradução: Carlos Ancêde Nogueira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- _____. **A Trindade**. 2. ed. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Col. Patrística).
- _____. **Carta a Proba e a Juliana**: direção espiritual. 2ª ed. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1987.
- _____. **Comentário à 1ª carta de s. João**. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. **Confissões**. 1ª ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultura, 2000.
- _____. Contra los Academicos. In: **Obras completas de San Agustín**. 4 ed. Bilingue. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951, vol. 3.
- _____. De la verdadera religión. In: **Obras completas de San Agustín**. Bilingue. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1948, vol. 4.
- _____. Del Ordem. In: **Obras completas de San Agustín**. 3 ed. Bilingue. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957, vol. 1.
- _____. **O Livre-Arbítrio**. 3ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **O Mestre**. 1ª ed. Trad. de António Soares Pionheiro. São Paulo: Landy, 2000.
- _____. **Sobre a potencialidade da alma**. 1ª ed. Trad. e notas de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Solilóquios e A Vida Feliz**. 2ª ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

Obras complementares:

ADAMS, Marilyn McCord. **Horrendous evils and the goodness of God**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1ª ed. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional / NVI. Trad. da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

BOEHNER, P. & GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho – Uma biografia**. 3ª ed. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2005.

COENEN, L. & BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Vol. 1 E 2. 2ª ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COMTE-SPONVILLE, André. DELUMEAU, Jean & FARGE, Arlete. **A Mais Bela História da Felicidade – A recuperação da Existência Humana diante da Desordem do Mundo**. 1ª ed. Tradução: Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS / UNICAP, 2000. (Col. Filosofia).

_____. O lugar da justiça na doutrina ético-política de Santo Agostinho. In: STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 117-131.

DE BONI, Luís A. **Idade média: ética e política**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DEL ESTAL, Gabriel. **Santo Agostinho e sua concubina de juventude**. 1ª ed. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 1999.

DOMINGUES, Joaquim; GALA, Elísio; GOMES, Pinharanda. **Santo Agostinho na cultura portuguesa**: contributo bibliográfico. Lisboa: Fundação Lusíada, 2000. (Col. Lusíada – Documentos, 3).

DOUBLE, Richard. **The non-reality of free will**. New York: Oxford university Press, 1991.

EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

FERREIRA, Franklin. **Agostinho de A a Z**. 1 ed. São Paulo: Vida, 2006.

FISCHER, John Martin. **The metaphysics of free will**. Oxford: Blackwell, 1994.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'Étude de Saint Agustin**. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1943.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso – A fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

- GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. 1ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- HIRSCHBERGER, J. **História da Filosofia na Idade Média**. 2ª ed. rev. amp. São Paulo: Herder, 1966.
- HOLTE, R. **Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- HOWARD-SNYDER, Daniel, ed. **The evidential argument from evil**. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1996.
- JOLIVET, R. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Buenos Aires:s.c.p., 1941.
- KANE, Robert. **The significance of free will**. New York: Oxford University Press, 1991.
- MORELAND, J. P., GRAIG, William Lane. **Filosofia e Cosmovisão Cristã**. 1ª ed. Tradução: Emirson Justino *et al.* São Paulo: Vida Nova, 2005.
- NIETSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. 1ª ed. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2005. (Coleção a obra-prima de cada autor).
- _____. Friedrich. **O Anticristo**. 1ª ed. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003. (Coleção a obra-prima de cada autor).
- _____. **Obras Incompletas**. 1ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 2000. (Coleção: Os Pensadores).
- OSLON, Roger. **História da Teologia Cristã**. 1ª ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida, 1999.
- _____. **História das Controvérsias na Teologia Cristã**. 1ª ed. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Vida, 2004.
- PAVIANI, Jayme. A Alegoria do Porto em Santo Agostinho: Filosofia e Vida Feliz. *In*: STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 107-115.
- PEGORARO, Olinto. **Ética dos maiores mestres através da história**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- PESSANHA, José Américo Motta. Fé e razão: a busca pela felicidade. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).
- PLATÃO. **A República**. 1ª ed. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 1997. (Coleção: Os Pensadores).
- _____. **Górgias: ou a oratória**. Trad. de José C. de Sousa. São Paulo: Difel, 1970.
- _____. **Platão Diálogos: Eutífron – Apologia de Sócrates – Críton – Fédon**. 1ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 2000. (Coleção: Os Pensadores).
- _____. **Platão Diálogos: Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor**. 1ª ed. Belém: Ed. Universitária UFPA, 2001.
- PLANTINGA, Alvin. **God, freedom and evil**. New York: Harper & Row, 1974.
- POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. 2ª ed. Tradução: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga.** Vol. 1. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** Vol. 2. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média.** 4ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SANGALLI, José Idalgo. **O fim último do homem: da eudemonia aristotélica à beatitudo agostiniana.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. A beatitudo como bem supremo em Agostinho. *In*: STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 93-106.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada.** 13ª ed. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2005. (Coleção: Textos filosóficos).

STEAD, Christopher. **A Filosofia na Antiguidade Cristão.** 1ª ed. Tradução: Odilon Soares Lemos. São Paulo: Paulus, 1999.

STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e A Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico.** 1ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. **A Educação do Homem Segundo Platão.** 3ª ed São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Aventura Pós-moderna e sua sombra.** 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** 2. ed. Trad. de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

VAN ONWAGEN, Peter. **God, Knowledge and mystery.** Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995.

Sites consultados:

<http://plato.stanford.edu/entries/augustine>

<http://www.augustinus.it>

<http://www.augustinus.de>

<http://www.iep.utm.edu/a/augustin.htm>