

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE MESTRADO EM FILOSOFIA

FERNANDO VICENTE

**A MORAL COMO PONTO DE INTEGRAÇÃO ENTRE A
FINITUDE E A TRANSCENDÊNCIA DO HOMEM, SEGUNDO
SANTO AGOSTINHO**

JOÃO PESSOA/2010

FERNANDO VICENTE

**A MORAL COMO PONTO DE INTEGRAÇÃO ENTRE A FINITUDE E A
TRANSCENDÊNCIA DO HOMEM, SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal da Paraíba.

Área do conhecimento: Ética

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

JOÃO PESSOA/2010

FERNANDO VICENTE

**A MORAL COMO PONTO DE INTEGRAÇÃO ENTRE A FINITUDE E A
TRANSCENDÊNCIA DO HOMEM, SEGUNDO SANTO AGOSTINHO**

Aprovada em 17 de maio de 2010

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Iraquitan Caminha
UFPB – Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Antonio Patativa de Sales
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pela cuidadosa orientação; por disponibilizar valiosos textos de sua biblioteca e pela atenção a nós dispensada durante a elaboração e revisão deste trabalho;

Ao prof. Dr. Iraquitan Caminha, pela gentileza em dispor do seu valioso tempo para a leitura e o acurado exame deste trabalho, e fazer parte da banca examinadora;

Ao prof. Dr. Antonio Patativa de Sales, por desejar compor a mesa de apreciação crítica deste trabalho;

À CAPES, pelo apoio financeiro que viabilizou nossa pesquisa e êxito.

DEDICATÓRIA

Para Isabela Maria e João Inácio, meu tesouro, que me emprestou ânimo renovado a cada dia. A eles, meu amor e prece, eternos.

“Um coração que ama incendeia outro”.

Não saias de ti, volta-te para ti mesmo,
a verdade habita no homem interior.

AGOSTINHO, *De vera rel.*, 39, 72

RESUMO

O pensamento de Santo Agostinho é a evolução espiritual de um homem em busca da verdade de sua vida. Como poderemos observar, trata-se de uma inteligência que abre precedência para a fé e uma vontade que se abre para a ação da graça. Com isso, Agostinho travará batalhas intelectuais gigantescas com outros pensadores, a exemplo de Mani e Pelágio, bem como usará dos ideais e terminologia de outras correntes de pensamentos, como o platonismo, neo-platonismo e autores cristãos, principalmente São Paulo.

Somente depois de freqüentar várias dessas correntes é que Agostinho chega ao cristianismo e tenta fundar sua própria concepção filosófica, denominada por ele mesmo de filosofia cristã. Com ela, ele busca a noção de verdade, encontrar o que por tanto tempo buscou de forma infrutífera e sem nenhum progresso. De acordo com o próprio Agostinho, foi no cristianismo e na revelação bíblica que ele se deparou com a verdade de modo incontestável, manifestada e garantida através da autoridade da Igreja e fundada sobre o Cristo, filho de Deus.

A partir dessa descoberta, Agostinho fará de sua vida e sua doutrina um caminho para ajudar outras pessoas a viver de modo reto, ensinando-lhes a humildade, a continência, a caridade e o amor mútuo. Em suma, trata-se de um exemplo capaz de remeter as almas a si mesmas e de conduzi-las em direção a Deus.

ABSTRACT

Saint Augustine's thought traces the path of his spiritual evolution; a man in search for the truth of his own life. As we shall see, it concerns an intelligence open to his faith and a will open to Grace. In this, Augustine will struggle against other thinkers like Mani and Pelagius, using the language and the ideals of other traditions, like Platonism, neo-platonism and Christian authors, like Saint Paul.

Only after dealing with these different currents of thought, he becomes Christian and tries to base his own philosophical work, termed by himself as Christian philosophy. There, he searches for the notion of truth, which he had tried to find for so long in many unfruitful ways. In his own perception, it was in Christianity and the biblical revelation that he has found the truth in an uncontested way, manifested and granted through the authority of the Church and founded in Christ, the Son of God.

Experiencing this discovery, Augustine will make of his life and teachings a path to help other people to live the right life, teaching them humility, continence, and love to one another. In Augustine we find a model capable of return the souls to themselves and to lead them to God.

ABREVIATURAS DAS OBRAS AGOSTINIANAS

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>Contra acad.</i>	Contra os Acadêmicos
<i>Contra duas ep.</i>	Contra as Duas Epístolas dos Pelagianos
<i>De beat. vita.</i>	Sobre a Vida Feliz
<i>De civ. Dei</i>	Sobre a Cidade de Deus
<i>De doc. christ.</i>	Sobre a Doutrina Cristã
<i>De gen.</i>	Sobre o Gênesis Contra os Maniqueus
<i>De gen. ad litt.</i>	Sobre o Gênesis ao Pé da Letra
<i>De grat. Christ.</i>	Sobre a Graça de Cristo e o Pecado Original
<i>De grat et lib. arb.</i>	Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio
<i>De lib. arb.</i>	Sobre o Livre-Arbítrio
<i>De nat. boni</i>	Sobre a Natureza do Bem
<i>De nat. et grat.</i>	Sobre a Natureza e a Graça
<i>De ord.</i>	Sobre a Ordem
<i>De mag.</i>	Sobre o Mestre
<i>De mer. et rem.</i>	Sobre os méritos e a remissão dos pecadores
<i>De praed sanct.</i>	Sobre a Predestinação dos Santos
<i>De pec. mer.</i>	Sobre os Pecados e os Méritos
<i>De spirit. et litt.</i>	Sobre o Espírito e a Letra
<i>De quant. anim.</i>	Sobre a quantidade da alma
<i>De Trin.</i>	Sobre a Trindade
<i>De vera rel.</i>	Sobre a Verdadeira Religião
<i>Ep.</i>	Epístola
<i>Inarr. In Ps</i>	Comentário aos Salmos
<i>Inarr. in 1ª Ep Joan.</i>	Comentário a 1ª Epístola de São João
<i>Ret.</i>	Retratações
<i>Serm.</i>	Sermão
<i>Sol.</i>	Solilóquios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 “DEUS ESTÁ NO HOMEM; O HOMEM EM DEUS”	12
1.1 O homem como criatura.....	22
1.2 “A alegria do que volta a Deus”	29
2 O HOMEM COMO SER NO MUNDO.....	33
2.1 Abordagem antropológica devida à inserção do homem na natureza.....	37
3 A MORAL AGOSTINIANA: METAFÍSICA DA INTERIORIDADE	50
3.1 O amor, a beatitude, a caridade	63
3.2 O livre-arbítrio e suas consequências	70
3.3 A vontade reta como o ponto de ligação do homem com Deus	82
CONCLUSÃO.....	88
REFERÊNCIAS.....	90

INTRODUÇÃO

A sabedoria cristã, da qual Agostinho é eminente representante na fé, faz uso dos caminhos da razão que, ao ser possuída, vai coincidir com o velho problema e o próprio escopo da Filosofia greco-romana da busca da felicidade na vida prática humana. Porém, esse saber na fé percorre outros caminhos, evitando os erros dos filósofos pagãos que, como dirá Agostinho, tentaram construir uma vida boa por suas próprias forças. Esse entre outros, é o ponto que o diferencia dos platônicos, dos maniqueístas, dos cétricos e dos pelagianos¹.

Santo Agostinho foi mais importante e decisivo que qualquer outro autor cristão, pois a formulação dos principais problemas dessa filosofia bem como as tentativas de solucioná-la passam pela pena do Santo Doutor. Assim, como toda a tradição, o objetivo da filosofia agostiniana, denominada por ele mesmo de “filosofia cristã”, é o de buscar e encontrar o caminho que leve o homem até Deus, razão última de sua existência e felicidade. Este é um caminho que se realizou no âmbito da autoconsciência pessoal: quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência. Esta é uma verdade basilar que deve ser assumida como regra mínima de todo o homem que deseje distinguir-se, no meio da criação inteira, pela sua qualificação de homem, ou seja, como conhecedor de si mesmo.² Talvez esteja aí a atualidade do pensamento agostiniano.

Convertido à religião cristã e em um de seus mais entusiasmados servidores, Agostinho acredita que a filosofia tenha um fundamento ético e religioso. Prova disso são as frequentes passagens em que afirma que as únicas coisas que deseja conhecer são Deus e a alma. Segundo ele, esse objetivo será alcançado à medida que o homem conhecer o mundo natural e sua ordem, nela compreendendo o significado de sua existência: Deus, criador de tudo quanto existe. No intuito de conhecer-se para conhecer a Deus, o que preocupa Agostinho é o destino eterno do

¹ SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. Aqui citamos o capítulo III “A beatitudo e o Bem Supremo em Agostinho”, p. 143-203.

² Cf. JOÃO PAULO II. Introdução. In: **Fides et ratio**. Trad. da CNBB. São Paulo: [s.n], [s.d].

homem, caminheiro desta vida mortal; é o confronto do tempo e da eternidade, ou melhor, como ordenar o primeiro a esta última³. Com isso, poderíamos dizer que a obra de Santo Agostinho é um reflexo nítido de sua vida: inteligência e vontade incansáveis em busca do seu fim último, a felicidade. Ou, como o próprio Agostinho nos diz em forma de prece, "nos criaste para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós" (*Conf.*, I, 1).

No primeiro capítulo deste nosso trabalho buscaremos mostrar que, com a síntese realizada a partir de duas perspectivas, a saber, a cosmologia platônica com o mundo imóvel das essências que a dominam, e a cosmologia judaico-cristã com a história do mundo e do homem que ela contém, é que Agostinho desenvolve sua "cosmologia histórica, cujas perspectivas sempre o levam a definir como Deus foi comunicado à natureza e ao homem pela criação"⁴. O modelo de homem e de universo que daí surge é aquele descrito no *Gênesis*⁵. No interior das *Sagradas Escrituras*, Agostinho descobre a fonte que põe fim à sua sede e na qual mergulhará, retirando dela a sabedoria de sua vida (cf. *Conf.*, VII, 9, 13-15). A partir das verdades reveladas no *Livro Sagrado* e das descobertas feitas "naqueles livros"⁶ é que Agostinho começa a tecer suas ideias a respeito da natureza humana. Para ele, a filosofia se impõe como uma indagação sobre a condição humana à procura da beatitude, isto é, da felicidade.

Procurando conciliar as duas ordens de coisas, Agostinho intui que o problema que daí surge é o das relações entre fé e razão, entre o que se sabe pela convicção interior e o que se demonstra racionalmente, entre a verdade revelada e a verdade lógica, entre a religiosidade cristã e a filosofia pagã. Desse esforço realizado por Agostinho surge uma formulação que será o princípio de toda a sua vida intelectual: "intellige ut credas, crede ut intelligas", ou seja, uma filosofia apoiada no impulso recíproco da fé e da razão. No pensamento agostiniano, a aceitação da verdade revelada é o ponto de partida da razão humana. O que caracteriza esse método agostiniano como tal é a recusa de sistematicamente cegar a razão fechando os olhos ao que a fé mostra, donde o ideal correlativo de uma filosofia

³ RAMOS, Francisco Manfredo Tomás **A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o "*De civitate Dei*". São Paulo: Loyola, 1984. p. 81.

⁴ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editoria/Paulus, 2007, p. 455.

⁵ *Gen.* 1-2.

⁶ Ver adiante, nota 19.

cristã que seja filosofia verdadeira, enquanto cristã, porque, ao deixar a cada conhecimento sua ordem própria, o filósofo cristão considera a revelação como uma fonte de luzes para a razão⁷.

A questão proposta por Agostinho sobre a experiência existencial do homem como vivência ética é propriamente um prolongamento da reflexão sobre o fundamento de toda realidade. Isso torna ainda mais significativo o fato de que o Deus que se dirige a Israel, em termos de aliança especial entre Ele e Israel, aparece como aquele que é não apenas o Deus de Israel, mas o Deus que faz todas as nações e estabelece as fronteiras de todos os povos (cf. *Deut.* 26,19 e 32,8). Trata-se, portanto, da investigação que leva aos mais altos cimos que o pensamento humano pode alcançar⁸. A realidade da qual ela parte é o ser humano dotado de racionalidade e liberdade, de dinamismo e vontade de uma busca universal e absoluta⁹, conteúdo do segundo capítulo.

No terceiro capítulo buscaremos demonstrar como uma ética agostiniana constitui-se a partir do interior humano, a partir do conhecimento que o homem pode ter de si mesmo e da organização do mundo e da natureza. Segundo Agostinho, todo homem deveria reconhecer, através da fé, como dom de Deus, que foi Ele próprio quem colocou no seu coração o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer, para que conhecendo-O e amando-O, possa chegar, também ele, a conhecer a verdade de si próprio. Assim, a teoria moral agostiniana constitui-se como investigação do fundamento ou princípio unificante de toda a realidade humana. Ela leva em consideração sua íntima relação com a experiência pessoal do homem, dando origem a uma metafísica do interior, que, partindo da ordem estabelecida no mundo por Deus, chega a Ele através do interior humano, da alma humana. É justamente nesse ponto que fundamentaremos nosso problema: a moral agostiniana é o ponto de ligação entre a finitude e a transcendência do homem.

Santo Agostinho elege o impulso natural do homem para a felicidade o elemento primordial de sua doutrina. Sua moral tem como ponto de partida a

⁷ GILSON, 2007, p. 460.

⁸ Essa investigação, chamada também de “estudo/busca da sabedoria” por S. Tomás, é, segundo ele, “a mais perfeita, sublime, útil e agradável dentre todas as investigações às quais o ser humano pode dedicar-se” (*Summa contra gentiles* I, 2).

⁹ Um esquema bastante detalhado da antropologia agostiniana encontra-se em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A concepção cristã-medieval do homem *In*: _____. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 49-64.

categoria fundamental de *ordem*, idéia diretriz que guia toda a sua reflexão e construção filosófica. "Com efeito, a idéia de ordem apresenta duas faces ou perfis conceptuais, intrinsecamente ligados: uma face ética, outra ontológica"¹⁰. Tal idéia coloca-se como norma do nosso agir humano uma *ordem* ontológica, que é o princípio e fundamento de sua racionalidade e prerrogativa de agir ético.

Para Agostinho, tal *ordem*, presente em todo o universo, estende-se também à experiência histórica do homem ordenada, na "*civitas Dei*", que é a forma de comunidade onde todo ser humano é convocado a encontrar seu lugar devido e dentro do qual todo ser humano pode receber, depois, algo muito melhor, na eternidade¹¹. Tal é o sentido profundo do dinamismo da *ordem* revelada na ação sempre nova e criadora de Deus. No pensamento agostiniano, tal *ordem* se revela como "ênfase na experiência interior e na valorização do espírito na sua relação direta com Deus"¹². Desde o início de sua experiência, Agostinho direciona sua iniciativa a Deus. Só Deus determina e guia a procura humana de sua interioridade, seja como especulação, seja como ação; e assim a especulação fundamenta-se na fé revelada e sua liberdade, na graça concedida por Deus¹³.

É seguindo esse movimento da Ordem, impulso que moverá a vontade do homem e determinará seu comportamento. Segundo Agostinho, a lei primeira, norma fundamental de todo agir humano será a de aderir a Deus, pois de acordo com ele, que mais há de melhor? Resposta a esse questionamento será a distinção entre fruir e utilizar, o que indicará o caminho a ser percorrido pelo espírito humano até seu fim, encontrar Deus como seu Supremo Bem.

Para Agostinho, se a vontade é o que caracteriza o homem e o amor é o motor que move essa vontade, é mais que justo dizer que o homem é essencialmente amor. O amor exerce uma função unificante do mundo humano, de suas realidades. Saindo da perspectiva pessoal do amor, Agostinho alude para a dimensão social desse amor, entendido como caridade, que é, antes de tudo, o amor de Deus e do próximo em Deus e por Deus até o desprezo por si mesmo.

Finalmente, Santo Agostinho jamais perde de vista a liberdade do homem.

¹⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999. p. 186.

¹¹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. A alternativa agostiniana. In: _____. **Justiça de quem? qual racionalidade?** Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

¹² MAC DOWELL, J. A. **Investigação filosófica sobre Deus**. Belo Horizonte: Apostila didática sobre o curso "Filosofia da Religião" do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 2003.

¹³ Cf. ABBAGNANO, Nicola, **História da filosofia**. Trad. de Antônio Borges Coelho. Lisboa: Presença, 1976. vol. II, p. 199

De acordo com o bispo de Hipona, a possibilidade de querer e não querer, a capacidade de autodeterminar-se, de eleger alguma coisa, é algo congênito ao homem. A raiz última do homem e, conseqüentemente, de sua liberdade é o amor, pois a lei do amor é lei de liberdade. O amor, entendido como desejo de justiça e respeito à ordem divina imposta no universo inteiro é a possibilidade de o homem alcançar a felicidade, livremente. Isso não pode ser mérito do homem, apenas. O auxílio divino, a graça de Deus deve vir em seu socorro. Uma coisa não elimina a outra. Com a intervenção da graça, o livre arbítrio não é eliminado, antes é ajudado a reconquistar a capacidade própria de eleição, de escolha, de determinação.

Parece-nos, portanto, que uma ética agostiniana quer fazer o homem tomar consciência de que se encontra neste mundo mergulhado no pecado, fruto de um livre-arbítrio marcado pela mancha do pecado original que não o deixa agir perfeitamente bem, porque portador de uma vontade limitada, uma vontade inclinada para o mal. Uma vez cômico de sua condição, o homem deve tentar disciplinar sua vontade para agir de modo bom, o que jamais conseguirá por suas próprias forças, como queriam os pelagianos, mas somente por meio da graça divina, que o resgatará e o colocará no caminho certo, no caminho reto da salvação. Tudo isso, segundo Agostinho, começa pela fé em Deus, início de todo o processo. A fé, portanto, abre precedência para a graça¹⁴, auxílio divino para o caminhar humano. Uma vez enveredado pelo caminho reto, o homem aproxima-se da perfeição a ser atingida plenamente no “reino definitivo”.

¹⁴ De acordo com Gilson, ninguém deve pensar que recebeu a graça devido às boas obras que realizou, mas que não poderia realizar boas obras, a menos que, com a fé, tenha recebido a graça. Assim, a fé é condição para abrir, em sua vida, espaço para a ação da graça. A fé é o começo da graça (cf. GILSON, 2007, p. 292).

1 “DEUS ESTÁ NO HOMEM, O HOMEM EM DEUS”

Com as supracitadas palavras das *Confissões* (I, 2, 2) poderíamos resumir a filosofia de Santo Agostinho e concluir este nosso trabalho. No entanto, escolhemos começar por elas na tentativa de perceber o ponto de partida de sua concepção filosófica de homem, de mundo e de Deus.

De fato, Agostinho parte das narrativas bíblicas em que o mundo e o homem foram criados por Deus e nele permanecem, e que Ele sustenta-lhes a vida, a beleza e a razão de ser, conforme narra na obra *Sobre a Cidade de Deus*: “a partir dos *Textos Sagrados*, damos fé sobre as coisas que não convém ignorar e não somos capazes de conhecer por nós mesmos” (*De civ. Dei*, XI, 3).

Outro ponto que Agostinho utiliza, além das *Sagradas Escrituras*, para alicerçar sua doutrina da criação do mundo e do homem por Deus é a cosmologia platônica, especialmente na sua versão neoplatônica, em que a geração do mundo não se dá pela criação, mas pela emanção, que é uma explicação metafísica do cosmo de onde tudo deriva - emana - a partir de um único ponto ontológico - o Uno, e dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Ou seja, Plotino procura mostrar que a passagem do Uno à multiplicidade não é direta, mas que tudo deriva do Uno por desdobramentos ou processões¹⁵, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição. Por isso, Agostinho acredita que essa teoria não pode ser tomada *ad littera* para tentar compreender o universo. É necessário torná-la completa, e isso Agostinho o faz sob a luz das *Escrituras* já que “estes (platônicos e neoplatônicos) não chegam a ensinar a dependência total de todas as coisas em relação a Deus, pela sua origem”¹⁶, ou,

¹⁵ Segundo ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo**. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 53, é possível que Plotino tenha despertado para a idéia de processão a partir do conceito emanatista de criação do pensador judeo-helenístico Fílon de Alexandria. Quando diz: “Efetivamente em Fílon, Deus, que é inteiramente transcendente, cria a partir da superabundância de sua perfeição. O emanatismo filoniano reaparecerá em Plotino, ainda que em forma completamente distinta. O processo através do qual se produz a criação se chama, na terminologia plotiniana, *próodos*, que os modernos têm traduzido por *processão*”. Em *As Enéadas*, Plotino fala das processões como de uma sucessão de círculos concêntricos, surgidos a partir de um único ponto: “Existe qualquer coisa que poderia dizer-se centro: ao redor deste, há um círculo que irradia o esplendor emanante daquele centro; ao deste (centro e primeiro círculo), um segundo círculo, luz da luz” (*En.* IV, 3, 17).

¹⁶ RAMOS, 1984, p. 81.

apesar de serem os que mais se aproximam das verdades da fé¹⁷, que chegaram aos últimos limites do que a razão humana pode dizer do ser, nos platônicos faltava um último degrau para se alcançar a verdade, a saber: que os neoplatônicos, ao identificarem o *Verbo* de Deus com o *Noûs* - ou razão natural, esquecerem que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado; que o “*Verbo se fez carne e habitou entre nós*”.

Por isso, Agostinho, denunciando o seu próprio orgulho racional antes da conversão e, ao mesmo tempo, o dos neoplatônicos¹⁸, afirma:

Tagarelava a boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito*, mas *perituro*¹⁹. Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência (*Conf.*, VII, 20, 26).

As palavras das *Sagradas Escrituras*, especialmente do apóstolo Paulo, mostraram-lhe que a “verdadeira sabedoria”, que é sinônimo de “verdadeira felicidade”, não se encontra neste mundo, mas tão-somente em Deus, e que Este não se atinge pela razão, mas, para alcançá-IO, é preciso transcender a razão; que só mediante a humildade cristã²⁰, pela gratuidade de pensamento, por contemplação, o homem pode alcançá-IO²¹.

¹⁷No *Sobre a Cidade de Deus*, diz: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras Doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a deste” (*De civ. Dei*, VIII, 5).

¹⁸É por isso que, apesar de reconhecer a grande contribuição dos neoplatônicos, especialmente Plotino, cuja doutrina do *Noûs* é análoga ao *Verbo* de São João (cf. *Conf.* VII, 9,13 e *De civ. Dei*, X, 29, 2), e Porfírio, no qual encontra-se uma teoria da Trindade, compreendendo o Pai, o Filho (chamado intelecto), e ainda uma terceira hipóstase, como termo intermediário (cf. *De civ. Dei*, X, 23), Agostinho lamenta que tais filósofos caíram em um lamentável fracasso, porque sua soberba envergonhava-os de confessar a encarnação do *Verbo*. Agostinho dedicaria três livros inteiros do *Sobre a Cidade de Deus* (Livro VIII a X - intitulados, respectivamente, “Teologia Natural e Filosófica”, “Cristo Mediador” e “O Culto ao Verdadeiro Deus”), para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que pela razão filosófica não se chega à verdade, mas, tão-somente, a uma falsa verdade, ou soberba. Sobre a importância do conceito de encarnação na filosofia agostiniana ver GILSON, 2007.

¹⁹“*Perito*” - Verdadeiro saber que leva à salvação. “*Perituro*”- Falso saber que leva à morte, ou à condenação. Igualmente, em *A Cidade de Deus*, inspirado nas palavras do Apóstolo: “*A ciência infla e a caridade edifica*”, Agostinho denuncia: “A ciência não é útil senão quando acompanhada pela caridade e, sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade” (*De civ. Dei*, IX, 20).

²⁰Mais tarde, em *Sobre a Trindade*, Agostinho voltaria a apresentar a Cristo, ou o *Verbo* encarnado, como remédio para curar o orgulho no homem: “A soberba humana, principal obstáculo para a união com Deus, foi corrigida e medicada pela humildade profunda de Deus” (*De Trin.* XIII, 17, 22). Também em *Sobre a Cidade de Deus*, Livro IX, capítulo 15, intitulado “Jesus Cristo, homem, mediador entre Deus e os homens”, Agostinho mostra que só pela humildade cristã, com a aceitação do Cristo redentor, o *Verbo* encarnado, podemos alcançar a verdade. É claro que, por trás dessa posição, está a concepção agostiniana de homem, como um ser decaído, por conta do pecado

Entretanto, apesar de criticar os filósofos gregos, especialmente os neoplatônicos, Agostinho não tinha preconceitos para com eles. Pelo contrário, valoriza-os até onde pode e os aproveita, superando-os, na construção de uma nova filosofia, a que chama de “nossa filosofia cristã”, que para ele é a “verdadeira filosofia”, conforme relata Étienne Gilson:

Para Agostinho era muito natural que a filosofia dos gregos servisse à sabedoria cristã, precisamente porque a filosofia grega não é a verdadeira filosofia; mas sendo criticada, endireitada e depurada, ela se insere mais perfeitamente na doutrina salutar, deixando de existir à parte e como disciplina distinta para fundir-se na unidade da sabedoria cristã²².

Portanto, apesar das críticas aos filósofos gregos, podemos dizer que por toda sua vida, as teorias neoplatônicas estiveram sempre na base de sua própria doutrina²³. Por isso alguns autores chegam a classificar a adesão de Agostinho ao

original, e que, por isso, não é capaz de se erguer por conta própria, mas, tão-somente, com a ajuda da graça divina. Entretanto, não iremos problematizar este ponto aqui, mas só no último capítulo.

²¹SCIACCA, Michele Federico. **San Agustín**. Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo 1, p. 395, resume bem a evolução do pensamento de Agostinho depois da leitura das *Epístolas de São Paulo*, quando ao mostrar a diferença entre o eudemonismo antigo, especialmente dos estóicos e dos neoplatônicos, e o ceticismo dos acadêmicos e, finalmente, de todos eles com o novo eudemonismo agostiniano, diz: “É errônea a posição acadêmica, ao tentar demonstrar que a mente humana seja incapaz da verdade [...]. Mas é errôneo, também, afirmar com os estóicos, e também com os neoplatônicos, que a realização do fim último do homem seja obra exclusivamente do homem mesmo, porque ele por si e somente com seus próprios meios não pode dar-se à felicidade. Portanto, estão equivocados os acadêmicos, quando condenam a razão à dúvida invencível e perpétua [...]. Mas têm, em certo sentido, razão ao considerar a busca como inesgotável e sem fim, ainda que seja por motivos distintos de Agostinho. Assim sendo, têm razão os estóicos e os neoplatônicos ao afirmar que o homem é capaz da verdade, mas se equivocam, quando sustentam que a mesma sabedoria, ou a felicidade, é uma conquista sua, fruto humano da humana virtude. E todos eles, inclusive Cícero, têm razão ao assinalar como fim da filosofia a busca da felicidade, mas, conscientes do fim, por ignorância não sabem indicar o meio ou a via para conseguí-la, antes, assinalam como meio a filosofia mesma que, revelando-se insuficiente, engendra desconfiança e ceticismo, como é o caso dos acadêmicos. A filosofia, portanto, uma vez que Deus é o fim e felicidade do homem, não dispõe de todos os meios para realizá-la, e nesse ponto deve a filosofia encontrar-se com a religião, com a Verdade revelada, em que se faz patente a convivência do momento racional e do religioso, a convergência das duas ordens da verdade: a filosofia, atividade humana e natural, encontra seu complemento no Verbo ou verdade de fé, sem negar ou perder sua positividade”. Essa é a posição a que chegará Agostinho a partir da descoberta das verdades da fé.

²²GILSON, 2007, p. 459. Ver também, ALICI, L. Genesi del problema agostiniano del tempo. **Revue de études augustiniennes**, Paris, v. 22-23, 1976. p. 43: “*Agostino eredita dalla filosofia classica, soprattutto dal platonismo, una metodologia di ricerca, dei contenuti speculativi; ma egli vive, in un'epoca di forti tensioni e di vivace e preoccupata attenzione verso una civiltà agonizzante, una decisiva esperienza religiosa che gli apre orizzonti nuovi ed impensati, ed Allá quale affida e rivolge ogni sua richiesta interiore*”.

²³Mais do que uma simples descoberta, Agostinho se apaixonou pela filosofia neoplatônica e ficou fiel a esse amor através da sua vida cristã, até o derradeiro suspiro. Basta vermos a forte influência indireta desta filosofia ao longo de seus escritos, além das citações diretas que faz dos filósofos neoplatônicos. Entretanto, como bem observa SCIACCA, Michele Federico. **Santo Agostino essenziale**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia/Universidade do Rio Grande do Sul, 1956. p. 18, o seu amor pelo neoplatonismo não o levou a uma pura repetição ou não o tornou escravo dessa doutrina. Pelo contrário, “Agostinho conservou de Plotino quanto não se opõe ao cristianismo, e deve

neoplatonismo como mais uma conversão, ou como mais um passo rumo à Verdade²⁴.

É na elaboração de uma síntese a partir dessas duas perspectivas que Agostinho desenvolve sua “cosmologia histórica, cujas perspectivas sempre o levam a definir como Deus foi comunicado à natureza e ao homem pela criação”²⁵. O modelo de homem e de universo que daí surge é aquele descrito no *Gênesis*²⁶.

É no interior das *Sagradas Escrituras* que Agostinho descobrirá a fonte que saciará sua sede e na qual mergulhará retirando dela a sabedoria de sua vida (cf. *Conf.*, VII, 9, 13-15). A partir das verdades reveladas no *Livro Sagrado* e das descobertas feitas “naqueles livros”²⁷ é que Agostinho começa a tecer suas idéias a respeito da natureza humana. O homem tem sua origem em Deus, e Deus está nele porque é obra sua. A Deus tende tudo aquilo que por si só não existiria (cf. *Sol.*, I,1,

ser interpretado de modo que seja adaptado a um sistema muito diferente do plotinianismo [...]. Que se fale de um 'Neoplatonismo cristão' e dele se considere Agostinho como o grande mestre: não nos opomos, mas é necessário precisar que, especulativa e historicamente, o Neoplatonismo cristão de Agostinho (que alimentará o pensamento posterior, não somente de Anselmo, Boaventura, de outros escolásticos e do Agostinismo posterior - Pascal e Malebranche - senão também de santo Tomás e do Aristotelismo medieval) tem um concreto significado: cristianizar, até onde é possível, o platonismo, e não platonizar o Cristianismo”. E conclui: “Entre essas duas concepções há uma distância incomensurável que separa o último grande sistema da filosofia pagã do primeiro grande sistema da filosofia cristã”. Igualmente diz AUGUSTÍN MARTÍNEZ, Agustín. **San Agustín**: ideário: selección y estudio. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946. p. 24: “É suficientemente sabido que a filosofia instrumental de Agostinho é a filosofia platônica, ou melhor, neoplatônica. Foi ele quem realizou plenamente este 'batismo de Platão', como diria Chesterton; “Não se deve crer que todo o platonismo tenha passado literalmente a Agostinho. Pois se é verdade que o encontro com os platônicos, especialmente Plotino, causou intenso prazer a este buscador da verdade, não é menos verdade que, interiorizado mais tarde pela luminosidade da fé, foi ele o mesmo quem colocou-se em guarda dos cristãos contra os erros dessa filosofia”. Ver, também, ROSTAGNO, Sergio. *Liberta e servitù dell'uomo*. In: PERISSINOTTO, Luigi (org.). **Agostino e il destino dell'Occidente**. Roma: Carocci Editore, 2000. p. 48: “A filosofia neoplatônica lhe fornecerá um suporte de pensamento ao qual não renunciará jamais [...]. Por outro lado, Agostinho inicia uma decisiva crítica ao próprio neoplatonismo e deste modo torna-se criador da teologia que nós conhecemos”.

²⁴Vale que a 1ª conversão teria sido a filosofia de Cícero, a 2ª ao maniqueísmo, a 3ª ao catolicismo de Ambrósio, a 4ª ao ceticismo e agora (5ª) ao neoplatonismo.

²⁵GILSON, 2007, p. 455.

²⁶*Gen.* 1-2.

²⁷ cf. *Conf.*, VII, 13. A leitura “daqueles livros” - provavelmente se trata de livros de Plotino e de Porfírio - o introduziu na introspecção, ou busca em sua própria alma, da verdade tão desejada. Além disso, o ajudou a abrir a inteligência à riqueza metafísica do mundo do espírito e das leis transcendentais. Basta dizer que Agostinho não pode esquecer jamais a filosofia platônica que tanto facilitou sua compreensão da verdade cristã, e quanto útil foi ela para sua apologia da fé. No entender de Abbagnano, “na radical interiorização da investigação filosófica, Agostinho tem predecessores; são os platônicos, que evoca muitas vezes nas suas obras e especialmente Plotino. Mas para os neoplatônicos o retorno a si próprio, a atitude da introspecção só pode ser privilégio do sábio; para Santo Agostinho está ao alcance de todo homem. Agostinho recolheu também o melhor da especulação patrística precedente. Os conceitos teológicos fundamentais, já então adquiridos pela especulação e aceites pela Igreja, não sofre na sua obra desenvolvimentos substanciais, mas enriquecem-se com um calor e um significado humano que antes não tinham, tornam-se elementos de vida interior para o homem” (ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 198).

2). O homem sozinho não existiria, não fosse a ação bondosa de Deus. O homem existe porque é obra de Deus, e este permanece naquele, por amor. Deus está no homem, por isso ele existe. Está presente aqui, além da noção de criação da tradição bíblico-judaica, a noção de participação que Agostinho herdou da filosofia grega, especialmente de Platão e, posteriormente, dos neo-platônicos. O Ser de que se trata aqui tem sua origem numa combinação do Reino das Formas²⁸ com a ideia de um Arquiteto do Universo (demiurgo)²⁹, segundo Platão; os neo-platônicos numa tentativa de sistematizar e aperfeiçoar o Mestre, relacionaram o Ser com o Uno³⁰ - o Super Bem - e fizeram desta relação a origem de todas as coisas. Desses, especialmente Plotino, coerentemente, desenvolveu o princípio subjacente à doutrina de Platão do Bem ideal. Para ele, “o princípio supremo do universo é a Unidade pura, que é também bondade pura, da qual depende toda outra realidade”³¹. O homem encontra em Deus o Ser pelo qual as demais realidades possuem o ser por participação. Corrobora com essa ideia Francisco Manfredo, quando diz que

ao lado dos argumentos da *Escritura*, à luz da fé, a razão pura procura mostrar como a alma racional deva observar a ordem dos seres, como ela, na sua mutabilidade, não pode tornar-se justa,

²⁸ Para Platão, a alma se familiarizou com as Formas numa existência prévia, da qual nos esquecemos. A descoberta de tais verdades é, na realidade, uma recordação, uma *anamnesis*. A esse respeito ver o diálogo platônico *Ménon*.

²⁹ O demiurgo platônico e o modo como ele atua para criar o mundo está descrito no *Timeu*. Aqui, Platão apresenta um quadro imaginativo da origem do universo. Este foi feito, diz ele, por um Artista, ou Artífice, divino (*demiourgos*), seguindo o modelo de perfeição estabelecido no mundo das Formas (cf. STEAD, Christopher. **A filosofia na antiguidade cristã**. Trad. de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999. p. 34).

³⁰ Nesse período uma tempestade de idéias se forma e há a mistura e junção de vários conceitos. O Uno de concepção pitagórica se funde com o Ser platônico e com o Bem da tradição filosófica. Santo Agostinho, considerado eclético por alguns, aproveita de terreno fértil que é o último século a. C. e o primeiro século da Era Cristã. A esse período ele deve muito de seu pensamento. Certamente Agostinho encontrou no *Fédon* a doutrina da espiritualidade da alma que tanto procurava e que tanto o atormentava. Provavelmente foi também no diálogo platônico que ele viu algumas demonstrações da imortalidade da alma e a concepção de uma vida futura, com um céu e um inferno, recompensas e castigos. Sem o *Fédon*, seguramente não existiria o *De immortalitate animae* (Cf. GILSON, **El espíritu de la filosofía medieval**. Trad. de Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé editores, 1952. p. 177-178).

³¹ Cf. STEAD, 1999, p. 74. À primeira vista, nenhuma filosofia estava mais repleta de promessas que a de Platão, ou a de seu discípulo Plotino, para o porvir da antropologia cristã. Segundo Platão, a alma é essencialmente manancial de movimento, como se pode ver no *Fedro* (246 A), automotriz. Por isso o platonismo insiste em chamar a atenção para a independência radical da alma, que dá a vida, em relação ao corpo, que a recebe da alma. Não há doutrina em que a independência da alma em relação ao corpo esteja mais fortemente acentuada que no platonismo. É nele que Agostinho recorrerá para fundamentar boa parte de seus conceitos e é nele que encontrará um aliado para sua filosofia (cf. GILSON, 1952, p. 181).

salva, sábia e bem-aventurada senão pela participação do bem imutável, amando-o com puríssima caridade³².

Para Agostinho, aqueles autores platônicos desvelaram a verdade e a desejaram, mas não de modo sábio e pleno, pois faltavam-lhes a coragem de assumir a encarnação de Jesus, e a salvação oferecida por meio Dele³³. Agostinho acrescentará à doutrina dos platônicos algumas doses das verdades bíblicas e inaugurará sua própria concepção filosófica. É grande a dívida de Agostinho para com os platônicos³⁴. Como ele mesmo confessa, foi deles que aprendeu a pensar em Deus como a fonte simples, transcendente e inefável de toda beleza e de toda iluminação intelectual, colocando de lado sua anterior concepção maniqueísta de Deus como uma substância pura, mas extensa, difundida pelo mundo (cf. *Conf.*, VII, 5, 7). Somente após sua conversão ao Cristianismo³⁵, depois de conhecer as várias correntes de pensamento de sua época e de aderir a cada uma delas³⁶ é que ele

³² RAMOS, 1984, p. 47. Esta ideia está presente também em Agostinho na *Ep.* 14 (Carta a Honorato).

³³ Em *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho chama a atenção para o fato de que Plotino vê a verdade e a deseja, e que Porfírio sabe que a tarefa do filósofo é a libertação da alma e que tende a ela com todas as forças, porém nem um nem outro conseguem chegar ao fim, nem conhecem a única via que conduz ao fim, isto é, Jesus Cristo, modelo e fonte de humildade (cf. *De civ. Dei.*, X, 26-30).

³⁴ Sobre a influência de autores platônicos sobre os padres da Igreja, inclusive Agostinho, F.-J. Thonnard afirma: “os numerosos e eminentes pensadores da época, apelam, pois, para desempenhar a sua função de teólogos, para as doutrinas de Platão, mormente para o Neoplatonismo, como sendo a filosofia reinante e o sistema que mais lhes parecia em harmonia com o cristianismo, pelo seu espiritualismo elevado e pela sua moral, desprendendo as almas do mundo sensível para as conduzir a uma pátria melhor” (THONNARD, F.-J. **Compendio de história de filosofia**. Trad. de Valente Pombo. Paris: Desclée e Cña, Editores Pontifícios, 1953. p. 196).

³⁵ “A conversão, com a consequente conquista da fé, foi, portanto, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho – e, portanto, constituiu o caminho de acesso para a sua compreensão” (REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. [s. trad.], Rev. de H. Dalbosco e L. Costa. São Paulo: Paulus, 2005. vol. I, p. 434). Esse período pós-conversão é entendido como o tempo da verdade plena e das suas obras. Os períodos da vida de Agostinho, antes e depois da conversão, distinguem-se sem se opor, porque a vida intelectual e moral de Agostinho, desde a sua infância até à morte, foi um esforço ininterrupto para a luz, para o sol que ilumina sua vida, um progresso contínuo na conquista da verdade (Cf. THONNARD, 1953, p. 198).

³⁶ Vemos a evolução do pensamento de Agostinho, partindo de um maniqueísmo que buscava explicar de modo racional as *Escrituras*, comparando-as com as doutrinas científicas, o que se tornou, para ele, insensato. Após isso, vemos Agostinho aderir, mesmo de modo provisório ao academicismo de Cícero, o qual pregava um ceticismo universal e que fez o jovem Agostinho descobrir a possibilidade de encontrar verdades certas e concretas. Foi ouvindo Ambrósio que seu espírito despertou e sua vontade encetou nos caminhos que o levariam a aceitar as verdades do cristianismo e descobrir a via platônica como um meio de dar inteligência às suas crenças. Plotino e Porfírio foram os que mais contribuíram para o amadurecimento de Agostinho no tocante à formulação de sua filosofia cristã (cf. REALE ; ANTISERI, 2005, vol. I, p. 437-450). Igualmente diz COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. p. 195: “Os sermões de Ambrósio e as leituras neoplatônicas haviam dissipado certos danos intelectuais causados pelo maniqueísmo e ceticismo”. THONNARD, 1953, p. 100-200, resume assim o percurso intelectual de Agostinho desde que leu o *Hortensius* de Cícero até sua conversão incondicional ao cristianismo: é com o *Hortensius* que Agostinho descobre a investigação da sabedoria imortal, superior a todos os bens e que vale a pena amar sobre todas as

acolherá a tese da Criação *ex nihilo*, utilizando-se do livro escriturístico do *Gênesis* para dar-lhe fundamentação revelacional, e a filosofia neoplatônica plotiniana, para dar suporte filosófico à referida tese. Plotino foi um dos que mudaram a forma de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que romperiam os esquemas do seu materialismo, de sua concepção maniqueísta, que afirmava a realidade substancial do mal³⁷.

Não foi Agostinho o primeiro a comentar sobre a Criação *ex nihilo*, mas foi o que melhor a fundamentou filosoficamente, assim como seus desdobramentos, e fez isso ao longo de seu embate antimaniqueu, principalmente nas obras que ele produziu durante o “retiro filosófico de Cassiciaco”³⁸. Apesar de fazer uso de vários

demais coisas. É nesse período que Agostinho apreende a felicidade como descoberta e posse da verdade. O problema que aqui surge será o de perceber como entrar na posse desta verdade beatificante, para qual o leva o impulso apaixonado de toda a sua alma? O maniqueísmo aparece como uma solução provisória e por nove anos tenta encontrar a solução de seu problema sem nenhum êxito. É então que se inclina para uma segunda solução provisória, para o Probabilismo da Nova Academia, exposto por Cícero. O ceticismo faz com que Agostinho fique receoso, o que o impede de aceitar uma nova doutrina, com o temor de ser iludido novamente. É então que ele decide aprofundar seus conhecimentos sobre o cristianismo e lê alguns livros platônicos e neles encontra a plena solução especulativa que procurava. Nesse momento, começam a se estabelecer, para Agostinho, as semelhanças entre a filosofia platônica e a doutrina cristã. A influência cristã foi determinante para Agostinho. Assim, continuará sempre levando em consideração os conselhos de Santo Ambrósio e de Simpliciano, os exemplos dos santos e as narrativas de conversões e, principalmente, a ação da graça, fruto das suas orações e das orações de sua mãe.

³⁷ Cf. REALE ; ANTISERI, 2005, vol. I, p. 434. Um texto muito esclarecedor sobre esse assunto é a nota de rodapé n. 62 que o Prof. Marcos Costa insere em seu supracitado livro: *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho* (2002, p. 169). Nesta nota, comentário de vários estudiosos sobre o assunto, está relatado: “Por sua concepção espiritual da divindade, as obras de Plotino ensinaram a Agostinho a conceber a Deus como uma substância imaterial e proporcionou uma nova orientação a seu pensamento” (GRABOWSKI, Stanislaus J. **La Iglesia**: introducción a La teologia de San Agustín. Madrid: Ediciones RIALP, 1965. p. 648); “O que na realidade causaram os livros neoplatônicos na mentalidade de Santo Agostinho? Segundo as *Confissões*, Agostinho se sentiu empurrado a buscar a verdade incorpórea. Descobriu que Deus existe, que Deus é, que é infinito, e que este está em um espaço; nem por isso se acha nele encerrado. Em uma palavra, se encontrou com um monismo não-incorpóreo que substituíu o dualismo corporal do maniqueísmo” (MATTHEWS, W. El platonismo como solución agustiniana al problema de mal. **Revista Augustinus**, v. 28, p. 339-355, 1982); “Só então depois das leituras neoplatônicas, se pode dizer que Agostinho estava em condições de superar a concepção materialista da realidade que o maniqueísmo lhe tinha ensinado, porque ali encontrou os instrumentos conceituais” (DE CAPITANI, Franco. **Il “De libero arbitrio” di S. Agostino**: studio introdutivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e Pensiero – Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987. p. 543). A conquista da verdade sempre foi o objetivo primeiro, único de Agostinho. É Plotino quem o ajuda a solucionar este problema, pois Agostinho aceita a teoria plotiniana, substituindo o Um transcendente e simples pelo seu ponto de vista da verdade, corrigindo pela “lente retificadora” da fé todos os erros pagãos do neoplatonismo (Cf. THONNARD, 1953, p. 203).

³⁸ Trata-se de um sítio localizado em Cassiciaco, próximo a Milão, cujo proprietário era Verecundo, amigo de Agostinho, para onde se retirou com sua mãe, no início das férias de setembro de 386, para viver o que ele chamou no *Sobre a Ordem de otium liberale* (*De ord.*, I, 2,4), que na realidade era uma preparação para o batismo (cf. *Conf.*, VIII, 6, 13 e IX, 3, 5). Das discussões ali travadas, entre Agostinho e seus discípulos, nasceram suas primeiras obras, a saber: *Contra Academicos* (386), *De Beata Vita* (386), *De ordine* (386) e *Soliloquia* (387), comumente chamados “*Diálogos de Cassiciaco*”.

princípios da filosofia neoplatônica, afastou-se e os refutou quando esses conflitavam com a Revelação Bíblica³⁹.

Marcos Costa relata assim a experiência que Agostinho faz do neoplatonismo:

Não sabemos ao certo se Agostinho leu Plotino ou Porfírio ou muitos outros, é certo que o choque que experimentou em seu contato com o neoplatonismo foi tão poderoso, que não só seu espírito foi esclarecido e seu pensamento transformado, senão que, desde então e por toda a sua vida, as teorias neoplatônicas estiveram sempre na base de sua própria doutrina⁴⁰.

Agostinho fará uso de todo o cabedal platônico e seu posterior desenvolvimento, na medida que lhe aprouver, para tentar fundamentar a afirmação do *Gênesis* de que Deus é o criador de todas as coisas. É por isso que, segundo Weinberg, “o pensamento de Santo Agostinho é fundamentalmente cristão e seus aspectos platônicos são considerados sempre como um mero instrumento com o qual pretende construir uma filosofia cristã”⁴¹.

Tal filosofia parte da experiência da transcendência real do inteligível (mundo transcendente das idéias eternas) como fundamento do sensível (mundo imanente das coisas mutáveis) e sentido orientador da existência humana. A razão epistêmica estabelece e justifica a verdade de suas asserções através de processos demonstrativos em termos de auto-fundamentação. Agostinho sintetiza toda essa tradição profundamente marcada pela cultura grega e insere nela a novidade cristã que se exprime como Palavra criadora, que é uma Palavra de Revelação, à qual se responde com a fé. Ao mesmo tempo em que manifesta o sentido da existência histórica na sua relação para com Deus, essa palavra interpela o homem e o compromete na realização do desígnio divino.

Nessa nova compreensão agostiniana, Deus passa a ser o Ser por definição: Ele é⁴². Só Deus é verdadeiramente ser, porque é imutável e perfeito na sua existência. O homem e tudo o mais participa do ser de Deus, porque criado por

³⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. A teoria da criação, segundo Santo Agostinho. **Revista Ágora Filosófica - UNICAP**. Recife, ano 7, n.1, p. 7-23, jan./jun. 2007. Semestral.

⁴⁰ COSTA, 2002, p. 156. Em nota de rodapé o Prof. Marcos continua: “Mais que uma simples descoberta, Agostinho se apaixonou pela filosofia neoplatônica e ficou fiel a esse amor através da sua vida cristã, até ao derradeiro suspiro... No entanto, seu amor pelo neoplatonismo não o levou a uma pura repetição ou não o tornou escravo dessa doutrina”, retirando dela apenas aquilo que não fosse contrário ao cristianismo. Segue o Prof. Marcos: “O neoplatonismo cristão de Agostinho tem um concreto significado: cristianizar, até onde é possível, o platonismo e não platonizar o cristianismo”.

⁴¹ WEINBER, G. J. **Breve historia de la filosofia medieval**. Madrid: Ediciones cátedra, 1987. p. 51.

⁴² “Eu sou o que sou”, “O que é me enviou a vós” (Ex. 3, 14).

ele. O homem, segundo Agostinho, é apenas um fragmentozinho da criação (cf. *Conf.*, I, 1.). Deus, como ser supremo, é o que fundamenta tudo o que é, sendo ele mesmo o criador de tudo. Há uma enorme diferença entre Deus criador, que é o Ser por excelência, e as demais criaturas, uma vez que estas são seres apenas por participarem do Ser absoluto⁴³.

De todas essas ideias Agostinho é herdeiro e portador. Ele as sintetiza sob a luz da revelação cristã e delas extrai uma verdade imutável, superior à razão humana e mediante a qual julgamos as coisas. É por meio dessa verdade que todo homem descobre que deve viver com retidão, que o incorruptível é melhor que o corruptível e que o eterno é melhor que o temporal⁴⁴. Segundo ele, conseguimos nossa liberdade, quando nos colocamos abaixo, quando nos submetemos a essa verdade. O descobrimento dela se dá no interior de cada homem, ela se “revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade” (*De mag.* XI, 38). Essa atitude será constante no pensador e no homem de modo que em qualquer coisa que diga ou empreenda, não tem outra finalidade senão a de ser claro em si mesmo e de ser aquilo que deve ser. Por isso declara que não quer conhecer mais nada senão a alma e Deus (cf. *Sol.*, II, 7). Ele mantém-se constantemente fiel a este programa: a alma, isto é, o homem interior, o eu na simplicidade e verdade de sua natureza – Deus – ou seja, o ser na sua transcendência e na sua normatividade sem o qual não é possível reconhecer a verdade do eu⁴⁵.

Conhecer a “Deus e a alma é poder conhecer o princípio e o fundamento do homem e o que de modo peculiar o distingue de qualquer outro ser”⁴⁶. Para Étienne Gilson, “há vestígios da criação de Deus na alma humana e o caminho que se volta para o interior do espírito é a via privilegiada para o encontro com o próprio Deus”⁴⁷.

⁴³ Para JORDÃO, Eduardo Antônio. **Agostinho: educação e fé na cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 40, “aqui o conceito de participação deve ser entendido segundo a tradição platônica, quer dizer, o que confere qualidade a algo é a sua participação na essência dessa mesma qualidade. Justamente por esta participação é que o Deus cristão, da forma como o concebeu Agostinho, se dá a conhecer aos seres criados, isto é, aos homens”.

⁴⁴ WEINBER, 1987, p. 43.

⁴⁵ Cf. ABBAGNANO, 1976, vol.II, p. 198.

⁴⁶ OROZ RETA, J. ; GALINDO RODRIGO, J. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy (1)**: la filosofía agustiniana. Valencia: EDICEP, 1998. tomo I, p. 353.

⁴⁷ GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2001. p. 151.

Esse método que Agostinho começa a delinear é caracterizado por uma recusa de chegar à razão, fechando os olhos para o que a fé mostra. O filósofo cristão deve considerar a revelação como uma fonte de luzes para a razão⁴⁸.

Nisto começa a definir-se uma concepção da natureza humana propriamente agostiniana: o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; está em Deus por ter sido criado por ele, por participar de sua bondade e Deus nele está por um gesto de caridade e amor divino. O homem, adentrando em seu interior, mergulhando em sua alma, descobre lá o Criador como sumo bem, como plenitude de vida, como fim. O homem está em Deus, participa do Ser de Deus não porque quer, não por virtude própria, mas porque leva a imagem de Deus⁴⁹.

É por essa razão que ao homem é possível conhecer Deus. Para isso, é necessário que ele faça o esforço de conhecer a si próprio, “para então atingir algum conhecimento do princípio que o transcende”⁵⁰. Fica claro para Agostinho que Deus está presente no homem e se dá a conhecer como dom, como presente àquele que o procura. O lugar privilegiado da busca de Deus é o próprio homem, pois, para Agostinho toda criatura racional e inteligente, entre as quais de modo especial o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, foi feita pela sabedoria de Deus para contemplar a Verdade imutável através da sabedoria de sua vida (cf. *De vera, rel.*, 44, 82). O homem tende constitutivamente para a superação de si próprio, basta para isso “que Deus esteja já no homem, ou melhor, que o homem esteja em Deus, pois de outro modo não poderia possuí-lo”⁵¹. É o próprio Agostinho quem atesta:

Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim. Ou antes, existiria eu se estivesse em vós, “de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem”? Assim é, Senhor, assim é. Para onde Vos hei de chamar, se existo em Vós? (*Conf.*, I, 2, 2).

Segundo o mesmo Agostinho, a “ideia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano”⁵². Essa tendência natural ou a capacidade de conhecer Deus, intrínseca ao homem, está enraizada também na noção de ‘imagem’ e de ‘semelhança’, noção esta comum e cara à tradição cristã

⁴⁸ Cf. GILSON, 2007, p. 460.

⁴⁹ Cf. OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 358.

⁵⁰ NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 174.

⁵¹ Cf. OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p.358. Segundo Agostinho, o homem só pode invocar Deus porque este já se faz presente no homem (cf. *Conf.*, I, 1, 1).

⁵² GILSON, 2007, p. 31.

e de algum modo também à tradição filosófica grega. Santo Agostinho se dá conta de que o ser humano deve sua identidade como ‘imagem de Deus’, afirmada nas *Sagradas Escrituras*, à sua capacidade interior de participar da sabedoria. O homem interior é, entre todas as criaturas, a única que pode conhecer a Deus e, por esta razão, é sua verdadeira imagem⁵³. Por que é *imago dei*, o homem é o ser criado pela verdade mesma, sem mediação de criatura alguma, ou seja, “entre ele e Deus não se interpõem outras criaturas: ele é a expressão direta de Deus”⁵⁴.

1.1 O homem como criatura

Tudo o que é feito o é por outro, uma vez que, para fazer-se a si mesmo, seria necessário existir, a fim de se dar o ser, antes de ter o ser, porque ele foi recebido, o que é absurdo. Tínhamos, portanto, razão em dizer que o aspecto do mundo é uma resposta esclarecedora à questão: qual é o seu autor? Segundo Agostinho, não deve restar nenhuma dúvida acerca da resposta, da qual o próprio homem é imagem e reflexo⁵⁵. Na opinião de Étienne Gilson, para a antropologia de Agostinho, “o homem em si mesmo não é nada mais que um dos seres de que é composto o universo”⁵⁶.

Sendo expressão direta de Deus, o homem ganha uma especificidade em relação às demais criaturas, qual seja, a de que é “imagem e semelhança de Deus”. O fato de sua natureza criada ser semelhante à natureza daquele que o criou não significa que o homem seja Deus ou igual a Ele, capaz de realizar as mesmas coisas, com o mesmo poder, pois, segundo Agostinho, Deus “não gerou todas as coisas de si mesmo para serem o que Ele é, mas as fez do nada, para não serem iguais nem sequer a Ele pelo que foram feitas” (*De Gen., contra man.*, I, 4).

Por ser criatura, a natureza humana é criada e, por isso mesmo, inferior a Deus (cf. *De quant. anim.*, 2, 3), como o próprio Agostinho reconhece:

Eu não era digno de que Vós me concedêsseis a existência. Contudo, eis que existo por um gesto de vossa Bondade, que precedeu tudo aquilo de que me fizestes. Não tivestes necessidade de mim para nada, nem sou um bem tão valioso que de mim Vos possais ajudar, meu Senhor e meu Deus. Não sou homem que, com

⁵³ OLDFIELD, J. La interioridad: talante y actitud de San Agustín. In: OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 197-214.

⁵⁴ OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 359.

⁵⁵ GILSON, 2007, p. 355.

⁵⁶ *Idem*. 1952, p. 177.

os meus serviços, Vos possa aliviar, como se Vós sentísseis fadiga no trabalho. Nem o vosso poder diminui, se carecer das minhas homenagens. Se Vos não prestar culto, não sucede como à terra, que fica inculta se o lavrador a não cultivar. Devo servir-Vos e honrar-Vos para que a felicidade me venha até mim de Vós, de quem recebi a existência e a aptidão para gozar o bem (*Conf.*, XIII, 1).

Consiste ao homem tomar consciência de que participa de uma ordem, de uma estrutura unitária do universo, “mediante a qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*De ord.*, I, 10, 28). De modo que o reconhecimento dessa consciência cabe somente

ao Deus que às naturezas por Ele criadas atribuiu os princípios e os fins da subsistência e do movimento; àquele que tem nas mãos as causas das coisas, as conhece e as dispõe; àquele que inspira ao espírito humano, por Ele criado, o conhecimento das artes necessárias ao sustento da natureza e da vida (*De civ. Dei.*, VIII, 30).

Assim, pois, a consciência de existir, saber que é criatura, indica um estado, uma condição originária do homem, que “está sempre nele, mesmo antes que chegue ao conhecimento reflexo de si mesmo”⁵⁷.

Esta nova noção de criação, ou criatura, é uma concepção radicalmente distinta daquela pensada pelos gregos, porque coloca as coisas todas em um novo horizonte, isto é, o mundo e o homem não estão modelados ou organizados por Deus, senão criados por Ele, dependentes d’Ele nas mais profundas entranhas do ser e do existir⁵⁸. Por isso, Agostinho interpreta as palavras do *Gênesis* não de modo literal, mas de acordo com sua experiência de vida, sua formação, sua fé. Esta nova concepção de mundo de Agostinho (inclua-se também aí o homem), é condicionada não tanto por seu temperamento, mas como pela conjuntura histórica de luta contra o pelagianismo - partidários de Pelágio - os quais defendiam que as capacidades humanas eram suficientes para conseguir a salvação pela prática de uma vida conduzida de acordo com virtudes, não aceitando as noções de criação e salvação estabelecidas pelo Cristianismo e sustentadas por Agostinho. Este havia, pois de “sublinhar a passividade e a dependência da natureza como efeito de Deus, como *terminus ad quem* de sua ação”⁵⁹.

⁵⁷ OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 353.

⁵⁸ PANIKER, R. **El concepto de naturaleza**: analisis histórico y metafísico de un concepto. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1951. p. 140

⁵⁹ *Ibid.*, p. 161.

Foi Deus quem criou o céu, a terra e tudo o que eles contêm. A experiência agostiniana está profundamente marcada por essa dimensão bíblica. Segundo Santo Agostinho, essa é uma realidade da qual não podemos duvidar. Somente apoiados no impulso recíproco da fé e da razão, essa verdade se abre para nós. É na revelação que o homem buscará e encontrará elementos para a compreensão de sua situação no mundo, pois,

para as coisas fora do alcance dos sentidos, visto não podermos conhecê-las por nossa própria conta, buscamos outras testemunhas e damos crédito àquelas fora de cujo alcance sensorial não cremos estejam ou tenham estado semelhantes coisas [...]. Quanto a estas, convém acreditar naqueles que na luz incorpórea lhes aprenderam a ordenação ou em sua subsistência atual as contemplam (*De civ. Dei.*, XI, 3)⁶⁰.

O homem não tem outra prova de sua procedência a não ser por meio dos textos bíblicos e dos testemunhos dos Profetas e Apóstolos. Sua mente e coração devem-se abrir para aceitar tal verdade por meio da fé, enquanto sua razão buscará argumentos para comprovar que tal atitude é razoável⁶¹, pois, como afirma Étienne Gilson,

não se poderia levantar uma lista de verdades, na qual algumas seriam, para ele, essencialmente filosóficas, enquanto outras seriam essencialmente teológicas; pois todas as verdades necessárias à beatitude, fim último do homem, estão reveladas nas Escrituras; em todas, sem exceção, pode-se e deve-se acreditar⁶².

Diante das palavras do *Gênesis*: “Deus fez o homem à sua imagem, e deu-lhe alma”, Agostinho não tem nenhuma dificuldade em definir a alma como sendo obra da divina bondade e com capacidade de reger e governar o corpo (cf. *De quanti. anima*, 13, 22).

⁶⁰ Igualmente em *Sobre a Natureza do Bem*, diz: “As verdades que professa a nossa fé, e que de alguma forma a razão investigou, devem ser corroboradas com testemunhos das *Sagradas Escrituras*, para que aqueles que não as podem penetrar por serem dotados de menor inteligência as creiam pela autoridade divina e mereçam assim entendê-las” (*De nat. boni*, 24).

⁶¹ Trata-se do princípio *Crede ut intellegas, intellege ut credas*, do qual nenhuma parte da filosofia agostiniana escapa. GILSON, 2007, p. 34. Mais tarde, Santo Anselmo formulará seu axioma que muito se assemelha àquele princípio agostiniano: *fides quaerens intellectum* (cf. SILVEIRA, S. Santo Agostinho e o mal como privação de bens naturais. In: AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**: contra maniqueus. Trad. de Carlos Ancêde Nogueira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-31).

⁶² GILSON, 2007, p. 76. Sobre a verdade das *Escrituras* Agostinho afirma: é claro, ao homem, como todas as coisas encontram-se sujeitas a seu Deus e Senhor, por leis necessárias, irrevogáveis e justas. De onde resulta que as verdades, nas quais primeiramente acreditamos, fiando-nos somente na autoridade (Revelação e testemunho dos profetas, discípulos e apóstolos), tornam-se depois compreensíveis (pela reflexão), até nos parecerem certíssimas (cf. *De vera rel.*, 8, 14).

A alma é definida por Agostinho como o elo entre o homem e Deus. Ela é a visão da mente que procura e acha aquilo que o homem quer e deseja. As faculdades da alma são como os olhos da mente. Olhos isentos de qualquer mancha que procuram vislumbrar a Verdade eterna. Assim, é através dos olhos da razão que a alma humana procura, olha e vê a Deus (cf. *Sol.*, I, 4, 12). É por meio da alma que o homem sente e conhece (cf. *Inarr. in Ps.*, 61, 7) e tem a possibilidade de se abrir às verdades imutáveis, eternas. A alma, dotada de razão e de inteligência é o que torna o homem superior ao restante da criação. O homem como criatura, criado à imagem de Deus, é entendido por Agostinho como um misto de alma e corpo. Essa sua conceituação passou por inúmeras transformações até chegar a uma que fosse coerente com sua posição de Bispo e pensador cristão⁶³. Tal

⁶³ Segundo COSTA, Marcos Roberto Nunes. O problema do corpo na filosofia-teologia patrístico-agostiniana. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes; CORREIA JUNIOR, João Luiz (orgs.). **Os mistérios do corpo**: uma leitura multidisciplinar. Recife: INSAF, 2004. p. 105-128, acerca da relação alma e corpo, Agostinho assume duas fases: uma primeira, presente em seus primeiros “*Diálogos de Cassiciaco*”, profundamente influenciada pelo neoplatonismo, concebe o homem como um composto de duas partes distintas: alma, “substância espiritual”, e corpo, substância material, apresentadas de forma hierarquizada, sendo, respectivamente, a primeira boa e a segunda, má. Em alguns momentos, chega a se referir ao corpo como um mero acidente, algo desnecessário e prejudicial à alma, e que, portanto, deve ser desprezado pelo homem. É o caso, por exemplo, do *Contra os Acadêmicos*, uma de suas primeiras obras escrita no “retiro de Cassiciaco”, onde Agostinho chega a falar do corpo como “um cárcere tenebroso” (*De contra acad.*, I, 3, 9). Entretanto, já no *Soliloquios*, uma outra obra escrita no “retiro de Cassiciaco”, embora mantendo o dualismo hierárquico, o corpo já não aparece mais como algo totalmente ruim, mas, apenas, como menos bom ou inferior à alma. Ali, comentando as palavras de Cornélio Celso acerca da dor física, diz: “E a razão dada por ele não me parece absurda: somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo” (*Sol.* II, 21). Essa posição dualista hierárquica - superior e inferior - será mantida pelo resto de sua vida, quando, ao longo dos escritos agostinianos, encontramos diversas passagens em que Agostinho procura argumentar a favor da distinção e superioridade da alma sobre o corpo, principalmente por sua capacidade de raciocínio. Em *Sobre o Livre Arbítrio*, por exemplo, procurando demonstrar que, por possuir uma alma portadora da capacidade de raciocínio, o homem é superior não só sobre inanimados, os quais apenas existem, mas também aos animados, que igualmente aos homens possuem vida, diz: “É inegável, com efeito, que não só temos corpo (existência), mas também certa vida [...], fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa chamar de razão ou inteligência [...] Assentamos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de entender” (*De lib. arb.*, II, 6,13). Entretanto, apesar de considerar a alma ontologicamente superior ao corpo, nem por isso o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana. Em *Sobre a Cidade de Deus*, por exemplo, Agostinho diz que não podemos denominar o homem nem só pela alma, nem só pelo corpo: “É grande verdade não ser a alma do homem todo homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior” (*De civ. Dei*, XIII, 24). Ou seja, mesmo que a alma seja uma substância superior, ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa: o homem. Temos então uma visão positiva do corpo, como algo que faz parte, também, da natureza do homem, conforme diz na supracitada obra: “Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza” (*Ibid.*, I, 8). Portanto, contrariamente aos maniqueus, que viam o corpo como o mal em si⁶³, e aos filósofos platônicos, que consideravam o corpo como lugar ou possibilidade do mal, Agostinho, baseado no princípio ontológico judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor, sem precisar de nenhuma matéria pré-existente (criação *ex nihilo*), defende que todas coisas, dentre

concepção é a de que corpo e alma constituem uma unidade substancial. Um não existiria não fosse o outro. Segundo Agostinho a descreve,

a alma humana unifica e mantém na unidade este corpo terreno e mortal, não permite que se debilite nem permite que se consuma, faz com que os alimentos se distribuam entre seus membros equitativamente dando a cada um o que merece, conserva sua proporção e limite no que se refere não só a sua beleza senão também seu crescimento e reprodução (*De civ. Dei.*, VII, 23, 1).

A alma, dessa forma, se manifesta como princípio de sensibilidade, de inteligência, de sabedoria; ela é substância espiritual, por isso mesmo ela é vida e fonte de vida. Não existe outra realidade que o homem conheça mais intimamente e de cuja existência tenha a maior certeza.⁶⁴ É através da parte mais nobre do espírito, isto é, da alma racional, ou seja, de sua razão, que o homem pode conhecer seu criador e descobrir que é *imago dei* (*De Trin.*, XIV, 8, 11). Para Santo Agostinho, não há dúvida de que alma foi criada por Deus. Afirma ele em *Sobre a Potencialidade da Alma*: “creio que a morada e a pátria da alma é Deus, por quem foi criada” (*De quant. anim.*, I, 2).

Na tentativa de conceituar o homem como criatura e resolver o problema da procedência da alma e sua essência, Agostinho assume a tese platônica presente no *Fédon* de que nenhuma essência admite o que lhe é contrário. Ora, a alma humana participa essencialmente da ideia de vida, portanto, seria contraditório pensar que ela pudesse admitir seu contrário, que é a morte. Assim, o argumento platônico é essencialmente transformado, pois a alma não é capaz de imortalidade por si mesma. Seu princípio indestrutível procede de Deus e tem n’Ele seu fundamento. Desse modo, Agostinho encontra uma via bastante coerente, segundo sua fé, para explicar a criaturabilidade do homem. No entanto, percebe também não se tratar de tarefa fácil, pois o homem é para si mesmo um mistério insondável, um enigma impenetrável. Sua natureza somente por Deus é conhecida, porque criada por Ele segundo sua imagem, conforme diz nas *Confissões*:

Grande abismo é o homem! Tende contados os seus cabelos, e nenhum se perde para Vós. Contudo, os seus cabelos são mais

elas o corpo humano é um bem, ou que no universo criado e governado por Deus não pode existir senão o bem, conforme diz no *Sobre a Natureza do Bem*: “Todas as coisas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem” (*De nat. boni*, 1)..

⁶⁴ OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 371.

fáceis de contar que os afetos e movimentos do coração! (*Conf.*, IV, 14, 22)⁶⁵.

O projeto agostiniano seja talvez o de encontrar uma exigência de estabilidade na mutabilidade da condição existencial humana. Encontrar tal exigência fará do homem algo menos incerto, mais preciso, porque a tensão entre finitude e infinitude, entre tempo e eternidade que o caracteriza, é reduzida a um princípio unitário e reconduzida pela providência divina. Reconhecer Deus como princípio explicativo e fundamento último, dá ao homem uma identidade própria, além da insignificância de sua natureza mutável⁶⁶. Assim, pois, a consciência de existir indica um estado, uma condição originária do homem, presente nele, mesmo antes que chegue a ter conhecimento de si próprio. Talvez esse traço seja o que faz do homem uma criatura finita nas mãos de seu criador, não podendo escapar disso de nenhum modo⁶⁷. Para Agostinho, o homem foi feito pela sabedoria de Deus, por meio da qual existe. A especificidade do homem em relação ao restante da criação é que ele é imagem e semelhança de quem o criou (cf. *De vera rel.*, 44, 82). Isso faz dele criatura privilegiada, próxima de Deus, capaz de se aproximar d'Ele⁶⁸.

Segundo Agostinho, o homem estará devidamente situado na ordem do mundo se amar, amar grande, amar muito. O homem é algo grande e essa grandeza está justamente no fato de Deus tê-lo feito à sua imagem. “Ora, sabemos que Deus não é um corpo. Se o homem é, portanto, a imagem de Deus, não pode ser por seu corpo, mas somente por seu pensamento e por sua alma”⁶⁹.

⁶⁵ O homem é um grande mistério, um abismo, uma grande questão, uma interrogação profunda, profundamente enraizada nos mistérios do ser. Leva em seu interior as mais apreciadas riquezas, cercado de limitação e de contraste, que nos falam, justamente, de sua inquietude radical, de sua ânsia de transcendência, de sua religação existencial com o Criador, de seu fim último inefável, de sua natureza sã, criada por Deus, decaída de seu trono pela tragédia do pecado, devolvida ao manto suave e maternal por meio da graça que o redime, o sara, o restaura, proporcionando a ele uma vida nova de salvação. De acordo com o pensamento antropológico agostiniano, o homem não é uma paixão inútil ou um grande absurdo, como afirmam Albert Camus, Sartre e seus seguidores, propagadores de um humanismo fechado à transcendência, a Deus e a todo sobrenatural. Não, o homem não é um absurdo, nem está mal feito desde sua origem, como pretende Heidegger, cuja filosofia é expressamente marcada pelos paradoxos entre liberdade e determinismo, ânsia de infinito e limitação estrutural, vida e morte. Ver TURRADO, A. **Dios em el hombre**: plenitud o tragédia. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1971. Prólogo, p. 3-8.

⁶⁶ OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 350. Igualmente no *Sobre a Verdadeira Religião*: “não saia de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em ti ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão” (*De vera rel.*, 39, 72).

⁶⁷ Cf. GILSON, 2007, p. 319.

⁶⁸ Cf. JORDÃO, 2009, p. 48.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 318.

Está claro que a teoria agostiniana sobre a definição do homem tem seu pressuposto nas *Escrituras* e parte da concepção de que “toda vida tem seu princípio, que é a alma”⁷⁰. E a alma humana para Agostinho tem seu ponto de partida em Deus. Ela procede de Deus e tende a retornar para Deus como fim último do homem, por isso diz: “criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (*Conf.*, I, 1).

O homem concebido e pensado como criatura é aquele que se destaca do restante da natureza para conhecê-la e, conhecendo-a, submetê-la à sua ação a fim de se auxiliar dela para encaminhar-se para Deus. O homem nesse contexto transcende a natureza, revelando o seu lado divino. Essa descoberta se dá por meio da alma. Agostinho desenvolverá uma teoria e prescreverá o modo como o homem, mergulhando em si mesmo, no interior de seu espírito, encontrará lá, no íntimo de sua alma, a abertura para o Criador, o caminho de volta para Deus. Isso seria impossível ao homem se ele estivesse “condenado a um silêncio completo no tocante à natureza divina, se não soubesse que todas as coisas trazem a marca do princípio do qual elas receberam o ser, pela Semelhança em si que é o Verbo”⁷¹. De fato, na forma agostiniana de pensar o mundo e o homem, Étienne Gilson chama a atenção para um processo que tem a pretensão de conhecer Deus, partindo de suas criaturas, pois, segundo ele, a criação é o espelho em que brilha a imagem de seu criador. Assim, continua ele

De fato, não há nada na natureza que não guarde alguma semelhança com aquele que a criou e que não possa nos ajudar a concebê-la; todavia, tomada em sentido próprio, a dignidade da imagem pertence somente ao homem. No homem, ela pertence propriamente apenas à sua alma; na alma, ela pertence propriamente apenas ao pensamento, que nela é a parte superior e mais próxima de Deus⁷².

O homem foi criado *ad imaginem* e sua semelhança para com Deus está inscrita em seu ser, em sua alma. Mas, como assinalamos acima, essa semelhança não o torna perfeito, embora jamais possa ser tirada dele. A imagem pode ser deformada pelo pecado, pela soberba humana. O homem pode perder de vista sua origem, sua procedência divina e se apegar à sua realidade finita, fixando aí sua

⁷⁰ JORDÃO, 2009, p. 95.

⁷¹ GILSON, 2007, p. 414-415.

⁷² *Ibid*, p. 416-417.

morada. Para Agostinho, ao agir desse modo, a natureza humana se torna desgraçada, mísera e infeliz.

1.2 “A alegria do que volta a Deus”

Agostinho adota a analogia da vida do corpo com suas idades para demonstrar que a vida cristã tem também suas idades e seus estágios⁷³. O homem que se apega à sua natureza finita e encontra nela a alegria de sua vida é um homem semelhante àquele da velhice, no qual as doenças e uma fraqueza crescente conduzem progressivamente à morte. Muitos homens se detêm a essa vida e entre eles há apenas o homem terrestre, exterior, o homem velho. Todos eles, do dia em que nascem até o dia em que morrem, estão presos à vida terrestre, sobressaindo dela mediante o amor e a benevolência divinos.

Para Santo Agostinho, Deus espera pacientemente a volta de todo homem que se prende à sua própria felicidade, considerando-se como fim em si mesmo, “acumulando bens perecíveis para fruir deles como fins, menosprezando a relação essencial das criaturas com Deus”⁷⁴. Deus, por esses, espera ansiosamente como o pai espera pela volta do filho mais novo que “estava morto e reviveu, tinha perecido e foi encontrado”⁷⁵. Deus ama o homem e por ele tudo faz a fim de trazê-lo para junto de si. É desse Deus, segundo Agostinho,

que quem separar-se significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme; a quem abandonar é o mesmo que perecer, a quem acatar é o mesmo que amar, a quem ver é o mesmo que possuir; de quem afastar-se é morrer, ao qual voltar é reviver, em quem habitar é viver. É Ele que nos chama para o caminho, que nos leva à porta; que faz com que a porta seja aberta aos que batem (*Sol.*, I, 1, 2-3).

Se Deus espera pacientemente pelo retorno do “filho à casa paterna”, também este, segundo Agostinho, vive inquieto enquanto não repousa no aconchego da casa do pai (Cf. *Conf.*, I, 1, 10). Para Agostinho, o homem tende a reconhecer Deus como seu princípio e fim e como alvo de seu dinamismo, isto é, o homem, por meio de seu espírito, não se realiza plenamente por si mesmo, mas busca algo maior, algo que possa torná-lo feliz de modo pleno. Retornar a Deus,

⁷³ Cf. GILSON, 2007, p. 323-326.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 335.

⁷⁵ Lc 15, 32.

processo que o ser humano levará a cabo por ser criatura sua, feito à sua semelhança, exige uma renovação interior e uma reconciliação com o Autor da Vida (Cf. *De quanti. anim.*, 2, 3). Agostinho empreendeu um árduo e minucioso estudo das *Escrituras* para demonstrar o amor e a benevolência de Deus para com o homem⁷⁶. O homem amarga a experiência do abandono e da insegurança, enquanto viver projetado no mundo, enquanto estiver apegado à dimensão da temporalidade, aos bens mutáveis e proveito próprio⁷⁷.

A fim de melhor fazer entender quão penoso é ao homem viver longe de Deus, Agostinho lança mão de uma metáfora para representar o caminho que o homem faz afastando-se de Deus. Suponhamos, sugere ele, que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis e humilhados na peregrinação, desejamos que o infortúnio termine e que possamos retornar à pátria. Para que isso ocorra, são necessários meios de transporte, terrestre ou marítimo. Usando deles, chegaríamos logo a casa, onde gozaríamos de bem-estar. Contudo, se a amenidade, as belezas do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, usar como meios, acontecerá que gostaríamos de prolongar a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade. De modo semelhante caminhamos para Deus nesta vida mortal. O mundo, tudo o que ele possui, devem apenas nos ajudar a contemplar Deus, servem somente para nos ajudar a conseguir as realidades espirituais eternas (cf. *De doc. christ.*, I, 4, 4), pois, como confessa Agostinho angustiado com as incertezas da vida, “pereça tudo isso e deixemos as coisas vãs’, entreguemo-nos unicamente à busca da verdade, pois a vida é miserável e a hora da morte incerta” (*Conf.*, VI, 11, 19).

Agostinho acredita que o homem tem uma vocação natural e uma forte tendência para se apegar às coisas materiais e consequentemente tornar-se infeliz. De acordo com sua concepção teísta, “desgraçada é toda alma presa pelo amor às coisas mortais. Despedaça-se quando as perde, e então sente a miséria que a torna miserável, ainda antes de as perder” (*Conf.*, IV, 6,11). Todas as perversões

⁷⁶ Em *De nat. boni*, 28, 31, Agostinho cita inúmeras passagens bíblicas, especialmente das Cartas paulinas, a fim de mostrar o esforço que Deus faz para tentar resgatar o homem de sua vida pecaminosa e trazê-lo para junto de si. Prova disso são as citações bíblicas feitas nas *Confissões*, especialmente no livro VIII, em que narra sua conversão.

⁷⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. In: _____. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 81.

humanas, a que chamamos vícios, remetem ao fato de que o homem quer gozar das coisas destinadas apenas ao uso, e usa das que são destinadas ao gozo⁷⁸. Todo o desenvolvimento da moral agostiniana está fundado nesta distinção entre o que o homem pode e deve gozar, a fim de alcançar a felicidade e o que deve usar bem como instrumento para atingir a felicidade⁷⁹. Todos os nossos erros, segundo a formulação de Étienne Gilson, estão em querermos fruir daquilo que deveríamos querer usar; deve-se fruir somente de Deus e simplesmente usar o resto com o intuito de fruir Deus⁸⁰. Para Agostinho, o fim último da vida do homem, ou seja, sua felicidade, está intrinsecamente relacionado com esta distinção entre *uti* e *frui*. A vida do homem se traduz numa sequência de atos individuais, pessoais, cada um deles implicando numa tomada de posição frente às coisas. Ou fruímos ou delas nos utilizamos. Ao fruir das coisas, estamos dirigindo nosso gozo, nosso prazer para algo que baste a si mesmo, sem a necessidade de referi-las a outras coisas. Para Agostinho, devemos fruir somente de Deus e daquilo que nos faz ficar perto dele. Ao contrário, utilizar significa fazermos uso de tudo o quanto está a nosso alcance para alcançar algo que se ama, desde que esse algo mereça ser amado de fato. Agostinho diz que devemos utilizar de todas as coisas a fim de alcançarmos Deus⁸¹.

De acordo com o Bispo de Hipona, a verdadeira honra e dignidade do homem é sua imagem e semelhança de Deus que ostenta e que não pode conservar-se, se não está unida ao mesmo que a imprimiu. Por isso, quanto menos ama a si mesmo, seus caprichos, suas realizações, tanto mais se aproxima de Deus⁸². Esse é um processo que deve ser assumido pelo homem que deseja realizar seu fim, qual seja, o voltar a Deus, seu criador, sua origem, seu fundamento e vida. Pois, como ensina Agostinho,

a alma humana deve aprender a adorar somente a Deus, porque todos os bens que possui são frágeis como a vida, e não deve dirigir-se senão a seu Criador e Senhor. Com efeito, todo bem que o homem fizer a outro homem depende do único Onipotente (*De civ. Dei.*, X, 14).

⁷⁸ ROHMER, J. **La finalité morale chez les théologiens**: de Saint Augustin à Duns Scot. Paris: Vrin, 1939. p. 14.

⁷⁹ O *De doc. christ.*, I, 22, 23, expõe de modo muito claro a distinção esta entre *uti* e *frui*.

⁸⁰ GILSON, 2007, p. 316.

⁸¹ A distinção entre esses dois princípios da filosofia agostiniana está presente em várias passagens ao longo de suas obras. Ela marcará profundamente a experiência e a filosofia de Agostinho. Uma definição de *frui* se encontra em *De civ. Dei.*, XI, 25. Já a definição de *uti* encontra-se em *De doc. christ.*, I, 4.

⁸² “Para qualquer parte que se volte a alma humana, é à dor que se agarra, se não se fixa em Vós, ainda mesmo que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma” (*Conf.*, IV, 10, 15).

Com o desejo de imbuir o coração humano de um amor às coisas do alto, desprezando o que pode prendê-lo ao que é terreno, mutável, finito, Agostinho continua:

presa por sua debilidade às coisas da terra e do tempo, aos bens que deseja como necessários às necessidades desta vida fugidia, bens desprezíveis, se comparados com os tesouros da vida eterna, a alma humana se acostume a esperá-los apenas do verdadeiro Deus, a fim de que o desejo de possuí-los não a desvie daquele a quem não pode possuir, senão evitando-os com desprezo (*De civ. Dei.*, X, 14).

O homem caminha neste mundo buscando modos pelos quais ser feliz. De modo muito específico, o homem agostiniano se volta para Deus e somente nele se realiza, se completa e se torna mais perfeito, conforme o fim para o qual foi criado (cf. *De mag.*, 14, 46). Segundo Agostinho há apenas um modo por meio do qual isso se realizará plenamente: voltando-se para Deus. No entanto, o caminho se faz, às vezes, obscuro demais e o homem publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e de sua torpeza (Cf. *Conf.*, I 1). Embora o homem insista em permanecer no erro, Deus buscará plantar nele a semente da verdade, a fim de que ele reconheça seu erro e “retorne à casa paterna”.

Na ótica agostiniana, o esforço e a vontade humana não são suficientes para superar sua condição de pecado e regenerar-se e muito menos para empreender o caminho de volta até aquele que é seu fim e de retornar à sua condição de homem espiritual, como queriam os pelagianos. A iniciativa da recondução do homem para o fim para o qual foi criado parte de Deus⁸³. Quem completa o homem é o próprio Deus. Ele se serve dos diversos meios para reconduzir a natureza humana para o fim para o qual foi criada. O início da ação divina consiste no fato de o homem ter sempre presente à mente sua origem, sua primeira natureza, isto é, sua imagem e semelhança com Deus.

Como diz Agostinho “se alguém quer abusar dos bens terrestres, nem por isso vencerá a vontade de Deus, o qual sabe como fazer entrar, de maneira justa, os pecadores na ordem universal” (*De nat. boni*, 37). A alma humana é frágil, é estreita, ameaça ruína. É somente Deus quem pode fortalecê-la, dilatá-la, restaurá-la. O próprio Agostinho é prova e testemunho disso (Cf. *Conf.*, I, 5, 6).

⁸³ JORDAO, 2009, p. 55.

2 O HOMEM COMO SER NO MUNDO

“Eles estão no mundo, mas não são do mundo”. É nessas palavras do *Evangelho de João* que Agostinho encontra seu ponto de partida para tratar da questão da natureza humana situada no mundo. O que é o homem? Qual a maneira correta de se portar neste mundo? Qual o fim a ser alcançado e qual o destino do homem após a morte? São questões sobre as quais Agostinho não se furta de refletir e tentar, a partir delas, encontrar respostas que sejam coerentes com o seu modelo cosmológico, ou seja, um universo que gravita em torno de Deus e que para Ele conflui, garantindo, assim, a harmonia e a beleza do cosmo criado. O homem, dessa forma, é um quadro, o mais perfeito de todos, disposto dentro da ordem, e que completa a perfeição do universo⁸⁴. É a partir do supracitado princípio bíblico que Agostinho fundamenta sua filosofia, pois como ele próprio narra, “confesso que eu, mais que saber, creio que tudo o que se lê naquela narrativa aconteceu naquele tempo tal qual está escrito, nem ignoraram esta diferença os mesmos em quem acreditamos” (*De mag.*, 11, 37).

Partindo da narrativa bíblica, Agostinho reconhece que

A cidade celeste, durante todo o tempo em que vive no exílio nesta Terra, recruta cidadãos em todas as nações e forma sua sociedade com estrangeiros de todas as línguas, sem se preocupar com as diferenças de costumes, de leis e de instituições, graças às quais a paz se estabelece ou se mantém na terra; ela não corta nada, não destrói nada, antes guarda e observa tudo o que, se bem que diferente nas várias nações, tende para um só e mesmo fim: a paz terrestre... (*De civ. Dei* XIX, 17)⁸⁵.

⁸⁴ Cf. JORDÃO, 2009, p. 48. O quadro cosmológico da ordem consiste em que cada coisa ocupe o lugar que lhe corresponde no conjunto dos seres. Ver *De musica* VI 16, 47. Não importa que haja discrepâncias e dissonâncias em alguns casos particulares, pois estes contribuem, também, à sua maneira, para manter a harmonia do conjunto. Até na sucessão dos acontecimentos históricos existe uma ordem, que equivale a um belíssimo poema dirigido pela providência divina Cf. *De civ. Dei* XI, 18. Ver também relação entre ordem, beleza e paz realizada por FRAILE, G. **Historia de la filosofia**. Madrid: BAC, 1960. p. 228.

⁸⁵ VALADIER, Paul. **A condição cristã**: estar no mundo sem ser do mundo. Trad. de Benôni Lemos. Aparecida: Editora Santuário, 2006, p. 32 diz que “muito próximo das perspectivas da Carta a Diogneto, Agostinho insiste em que a vida cristã não tira o cristão da vida e dos costumes da cidade. De maneira surpreendente, ele chega a dizer que, mantendo-se o culto a Deus, nada é suprimido nem destruído.” A Carta a Diogneto é um texto escrito entre 130 e 200 d. C. e desconhecidos seu autor e destinatário (*A Diogneto*, trad. de H.-I. Marrou, Coll. “Sources chrétiennes”, n. 33. *apud* VALADIER, 2006, p. 29).

O homem de que Agostinho trata é aquele “réprobo miserável condenado à danação eterna e só recuperável mediante a graça divina. Eis o cerne da antropologia agostiniana”⁸⁶. Quando este homem se dá conta de que por sua vontade livre se afastou da bondade divina e de que não há outro meio de obtê-la senão mediante a graça de Deus, é que se abre à possibilidade de uma viagem interior para, no seu íntimo, em contato com o seu criador, refazer o caminho de volta à “casa paterna”. Para Agostinho, o homem vive em constante tensão neste mundo por sua condição dual, isto é, inteligível ao mesmo tempo que sensível; alma e corpo; espírito e matéria; bem e mal; ser e não-ser.

Tratar da questão humana é tratar da questão do sentido do homem. O homem vive no mundo mergulhado de incertezas e angústias, numa luta constante entre seu querer e seu espírito e, não raro, o vemos caindo no desespero. Agostinho é um exemplo clássico dessa luta⁸⁷. Uma descrição magistral desse processo de conversão de Agostinho é a que Gabriel Riesco nos oferece, chamando a atenção para

revivermos o profundo significado de sua conversão nas maravilhosas páginas das *Confissões*, onde com singular maestria nos descreve os estados de consciência, as imposições sangrentas do coração necessitado de romper os laços que o aprisionam, a miserável escravidão e a renúncia dolorosa das razões da pobre inteligência para inclinar-se reverente à razão salvadora da verdade. Trata-se de toda uma íntima estrutura arruinada para encontrar-se, afirmar-se e adaptar-se decididamente a um novo modo de vida⁸⁸.

A busca de sentido, de uma maneira explícita e reflexa ou implícita e espontânea, acompanha toda a vida do homem. Não se trata de uma questão

⁸⁶ PESSANHA, J. A. M. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad., introd e notas de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 20. (Coleção Os Pensadores)

⁸⁷ Segundo o próprio Agostinho narra, na fase de sua conversão, “duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal, outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma” (*Conf.*, VIII, 5, 10). Continua ele “semelhante ao que dorme num sonho, sentia-me docemente oprimido pelo peso do século. Os pensamentos com que em Vós meditava pareciam-se com os esforços daqueles que desejavam despertar, mas que, vencidos pela profundidade da sonolência, de novo mergulhavam no sono.” (*Conf.* 8, 5, 12) Seguindo sua narração, “assim sofria e me atormentava, acusando-me muito mais asperamente que de ordinário, rolando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias” (*Conf.*, VIII, 11, 25). E de novo, “esta controvérsia em meu coração era apenas eu a lutar comigo mesmo” (*Conf.*, VIII, 11, 27). A grandeza da alma e sua capacidade intrínseca de crescer espiritualmente contrastam com as limitações corporais. Para tentar explicar o fenômeno deste contraste, entre o engrandecimento espiritual e a corruptibilidade do corpo, Agostinho fará uso do texto paulino 2 Cor 4, 16 em que o Apóstolo afirma: “É por isso que não perdemos a coragem; e mesmo se, em nós, o homem exterior se encaminha para a sua ruína, o homem interior se renova dia a dia.” Paulo emprega a expressão *homem interior*, para designar o ser humano racional e inteligente em contraste com o *homem exterior*, ou seja, o corpo.

⁸⁸ RIESCO, Gabriel. **El hombre en san Agustín**. Madrid: [s.n.], 1954. p. 19.

meramente abstrata e teórica. Ela corresponde ao seu interesse existencial: o ser humano se interessa por seu ser, preocupa-se com ser, isto é, quer que sua existência tenha sentido e valor⁸⁹. De fato, ele existe num horizonte aberto de possibilidades diante das quais deve configurar livremente sua vida. Pela primeira vez, na personalidade de Agostinho, a especulação filosófica deixa de ser puramente objetiva, como se conservara mesmo nas mais poderosas personalidades da Patrística e da Tradição grega, para se unir ao próprio homem que a institui: toma uma dimensão filosófica, a dispersão e a inquietude do homem, o problema de sua crise e da sua redenção, da sua razão especulativa e da sua obra de bispo. Aquilo que Agostinho deu aos outros foi o que conquistou para si próprio⁹⁰.

Para Agostinho, esse homem não é simplesmente, mas se desenvolve à medida que define sua vida em função do que considera válido, com sentido. Desse modo, ultrapassa incessantemente o que é em busca do que ainda não é, ou seja, caminha neste mundo em busca do “reino definitivo”, a morada de Deus. Segundo mostra Étienne Gilson,

como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior. É por isso que todos os caminhos agostinianos para Deus seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior⁹¹.

O homem vive angustiado pela rapidez com que tudo transcorre, inclusive sua vida. Não é raro nos depararmos com questões acerca da velocidade com que tudo flui: queixas sobre a falta de tempo para o lazer, para o descanso e, principalmente, tempo para si mesmo. Nesse “tempo para si mesmo”, poderíamos entender um espaço reservado para o homem refletir sobre sua situação no mundo, sua vida, seu destino, sua busca. O que o homem busca? Segundo Santo Agostinho, ele só busca o que quer encontrar. Mas essa busca do homem é por aquilo que o faz feliz, que o realize plenamente. Como encontrar felicidade, paz, realização ante tanta correria e fatos que despertam em nós uma vasta gama de sentimentos que vai da indiferença à ira, da indignação ao ódio? Certamente Santo

⁸⁹ Ver *De doc. christ.*, I, 24, 24, em que o bispo Doutor afirma: “Ninguém odeia a si próprio. A respeito disso, controvérsia alguma tem surgido em escola nenhuma. Ninguém odeia seu próprio corpo, e o que diz o Apóstolo é bem verdade: ‘Ninguém jamais quis mal à própria carne’ (Ef. 5, 29).”

⁹⁰ ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 197.

⁹¹ GILSON, 2001, p. 148.

Agostinho nos tem muito a ensinar e um caminho a indicar que nos direcione, principalmente no que diz respeito a como nos conhecer para “saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”⁹², ou seja, bem viver.

Este é um caminho que se realizou no âmbito da autoconsciência pessoal: quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais se conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência. Esta é uma verdade basilar que deve ser assumida como regra mínima de todo o homem que deseje distinguir-se, no meio da criação inteira, pela sua qualificação de homem, ou seja, como conhecedor de si mesmo⁹³. Para Agostinho, tal sentido, presente em todo o universo, estende-se também à experiência histórica do homem, ordenada na “*civitas Dei*”, que é a forma de comunidade em que todo ser humano é convocado a encontrar seu lugar devido e dentro da qual todo ser humano pode receber, depois, algo muito melhor, na eternidade⁹⁴.

A preocupação agostiniana é de como o homem pode ser feliz em sua presença neste mundo, como sujeito individual e social. Nessa perspectiva, Agostinho tentará apresentar uma concepção que fundamenta o homem como um ser ético-moral, isto é, quais os fundamentos ético-morais que possibilitam a felicidade do homem. O que ele procura, afirma Étienne Gilson, é um bem cuja

⁹² GILSON, 2007, p. 17.

⁹³ Cf. JOÃO PAULO II. Introdução. In: **Fides et ratio**. Trad. da CNBB. São Paulo: [s.n], [s.d]. Para Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes **Introdução ao pensamento ético-filosófico de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 22, no percurso de vida feito por Agostinho “renova a especulação filosófica sobre o homem ao transformar o princípio filosófico-natural de Sócrates, *Conhece-te a ti mesmo*, em um princípio filosófico-religioso de cunho escatológico: ‘que eu me conheça e que te conheça, Senhor!’” A formulação deste princípio encontra-se em *Soliloquios* II, 1, em que Agostinho, em forma de prece, pede: “Deus sempre o mesmo: que me conheça a mim mesmo; que eu te conheça.” Para Étienne Gilson, o preceito socrático “conhece-te a ti mesmo” deixava de ser um mistério desde o momento em que passava da boca do Oráculo de Delfos para a de Sócrates. Porém, volta a ser mistério no momento em que pensadores cristãos o corrigiram e o interpretaram de modo que ao homem é impossível se conhecer não conhecendo antes Deus. É a Palavra bíblica que passa a ter agora uma influência preponderante, doutrinal, de modo que o homem, o mundo e tudo o que ele contém é dom de Deus. Nisto reside o mistério. Agostinho se propõe a desvendá-lo com uma filosofia cristã muito própria, fundada em sua experiência de vida (cf. GILSON, 1952, p. 214). É bastante conhecido o apóstrofo inspirador dos *soliloquios* no qual Agostinho se lança numa aventura intelectual e espiritual que ocupará toda a sua vida: *que eu conheça a mim mesmo e te conheça, Senhor*. Este plano que o levará a fazer de sua vida um constante exercício da inteligência, está já dito e implicitamente revelado naquela frase de inspiração socrática (Cf. OLDFIELD, J. La interioridad: talante y actitud de San Agustín. In: OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I).

⁹⁴ Cf. MACINTYRE, 1991. Segundo Agostinho, seguir e perceber a ordem das coisas, ver e explicar a ordem do universo, que guia e governa o mundo, é tarefa muito difícil aos homens, porém não impossível, uma vez que Deus colocou no coração do homem o desejo de se tornar parte desta ordem, embora haja uma aparente contradição entre o cuidado que Deus teria pelo homem e a ingratidão com que o homem vive em relação a Deus (cf. *De ord.*, I, 1).

posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz⁹⁵. Este é seu ponto de partida. Portanto, é no desenvolvimento deste princípio da filosofia antropológica de Agostinho que se identificará o problema da beatitude, isto é, o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo⁹⁶.

2.1 *Abordagem antropológica devida à inserção do homem na natureza*

No pensamento agostiniano, o homem faz parte da ordem natural das coisas e, constantemente, é interpelado a dar uma resposta ativa que o direcione sempre ao seu criador. A ordem envolve e rege todos os seres. Ela penetra de uma maneira íntima as criaturas espirituais que têm o poder de comungar, pela inteligência e pela vontade, o pensamento e ação divinas. Essa participação da vida divina, ao mesmo tempo em que se propõe como uma livre cooperação, impõe-se como um fim moralmente obrigatório. Assim, tal participação do homem no ser de Deus, não é outra coisa que a junção da lei eterna, gravada no coração do homem e aplicada à ordem particular de sua natureza⁹⁷. A *Bíblia* atribui à vontade o instrumento de assimilação: assimilar-se significa fazer a vontade de Deus, ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa capacidade de fazer livremente a vontade de Deus que coloca o homem acima de todas as coisas. Entretanto, o homem na sua vontade, por conta própria, no seu ego, nunca pode querer o querer de Deus. Tal ego tem que desaparecer, o homem tem que esvaziar-se de si mesmo para que isso aconteça⁹⁸. Só ajustando sua vontade à vontade de Deus o homem levará, enfim, a bom termo a realização de sua vida, o fim para o qual foi criado, ou seja, o encontro final com seu criador, sua felicidade eterna.

É imprescindível, portanto, que no pensamento agostiniano trate-se a questão humana, abordando sua dimensão natural, sua relação com as coisas mundanas, pois é por meio delas que ele encontrará sua participação na ordem do mundo e, conseqüentemente, seu encontro com o Bem absoluto, Deus. Tal abordagem deve levar em consideração o fato de que para Agostinho o homem é

⁹⁵ Cf. GILSON, 2007, p. 17. A esse respeito, diz Agostinho no *Sobre a Trindade*: “Todos os homens querem a felicidade.” Esse princípio que Agostinho adota da tradição filosófica grega, em que o objetivo de toda a filosofia é a felicidade do homem, e lhe introduz um novo sentido, qual seja, que o desejo natural de felicidade (*beatitudo*) é um instinto inato, conferido ao homem por Deus com a finalidade de reconduzi-lo de volta a Si (cf. *De Trin.*, XIII, 20,25).

⁹⁶ Cf. GILSON, 2007, p. 19.

⁹⁷ Cf. ROLAND-GOSSELIN, B. **La morale de Saint Augustin**. Paris: Marcel Rivière, 1925. p. 35.

⁹⁸ Cf. REALE ; ANTISERI, 2005, vol. I, p. 381.

busca da sabedoria, da verdade, da felicidade, pois, como afirma Marcos Costa, “podemos dizer que toda a antropologia (e por que não dizer toda a filosofia) de Santo Agostinho gira em torno do problema da felicidade do homem”⁹⁹. Para Agostinho, a existência humana bem como a filosofia têm como fim a procura da felicidade. É o próprio Agostinho quem afirma que “é pensamento unânime de todos quanto podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes” (*De civ. Dei.*, X, 1).

Embora toda a tradição filosófica concorde que o fim do homem é a procura de sua felicidade, cada escola, cada movimento, cada período histórico o tratou de um modo diferente.¹⁰⁰ Daí dizer o Santo Doutor: “quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões” (*De civ. Dei.*, X, 1). Agostinho, de posse de todos esses conhecimentos históricos que o precederam, elabora sua própria concepção, indicando um caminho para que o homem realize seu fim, encontre sua felicidade.

Para Agostinho, há uma estreita relação entre felicidade e Deus e o homem será feliz quando encontrar a Deus, logo, encontrando Deus ele será imensamente feliz. É o próprio Agostinho quem pergunta “quem entre os homens possui a Deus?” Ao que ele mesmo responde “Pois, sem dúvida, tal homem será feliz”. Logo, para sabermos o modo pelo qual o homem procura e encontra Deus, devemos analisar os meios que possibilitam tal procura.

A procura agostiniana encontra na razão a sua disciplina e rigor, mas não é exigência de pura razão. Todo homem procura. E o termo da procura, embora passe pela intranquilidade da sua finitude, dirige-se para o Ser que é o único que pode dar-lhe consistência e estabilidade. Completamente distinta da platônica, a procura agostiniana radica-se na religião. Desde o começo Agostinho entrega a iniciativa a Deus. Só Deus determina e guia a procura humana seja como especulação, seja como ação. E assim a especulação é, na sua verdade, fé na

⁹⁹ COSTA, 2009, p. 18.

¹⁰⁰ Ver, por exemplo, o que diz Agostinho em *De civ. Dei*, IX, XIV: “Os homens discutem grande problema: pode o homem ser feliz sendo mortal? Alguns, considerando-lhe com humildade a condição, negam ao homem a possibilidade de ser feliz, enquanto viver para morrer. Outros, exaltando-se a si mesmos, atreveram-se a dizer que o sábio, embora mortal, pode alcançar a felicidade. Se é assim, por que não elevá-lo, antes, à categoria de mediador entre os mortais infelizes e os bem-aventurados imortais, se com estes partilham a felicidade e com aqueles a mortalidade? É fora de dúvida que felizes, não invejam ninguém, porque nada existe mais miserável que a inveja. E, portanto, velam quanto podem pelos miseráveis mortais, para que consigam a felicidade e possam também, depois da morte, ser imortais em companhia dos anjos e dos bem-aventurados imortais.

revelação e a ação é, na sua liberdade, graça concedida por Deus. Nele, o pensador vive todo na esfera da religiosidade e só a Deus reconhece necessariamente a iniciativa da procura¹⁰¹.

No caminhar humano neste mundo, segundo Agostinho, “um primeiro passo na via que conduz o pensamento em direção a Deus é a aceitação da revelação pela fé”¹⁰². A fé é o pressuposto fundamental para a antropologia agostiniana. A fé é a condição da procura sem a qual não teria guia nem direção. Ela é o início e o fim da procura¹⁰³. Esta procura dirige-se para sua condição e trata de esclarecê-la com o aprofundamento incessante dos problemas que suscita. Por isso a procura encontra seu fundamento e guia na fé, e a fé encontra a sua consolidação e enriquecimento na procura¹⁰⁴. A fé representa para o pensamento cristão, de modo especial em Agostinho, o que a filosofia representa para a filosofia moral da Tradição grega¹⁰⁵.

O próprio Agostinho viveu atormentado durante longos anos¹⁰⁶, enquanto esteve persuadido pelas convicções maniqueístas e ceticistas de que a verdade seria fruto da razão. Após ter contato com o Cristianismo e a Filosofia platônica, constatou que a fé tinha permanentemente à disposição a mesma verdade que sua razão não pudera atingir. O que sua experiência testifica-nos é que é necessário abandonar o orgulho humano e receber a verdade que Deus nos oferece em lugar de querer conquistá-la: a fé torna-se então a primeira, a inteligência segue-a¹⁰⁷. A fé agostiniana, no entender de Étienne Gilson, é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo¹⁰⁸. Em relação a esse tema, Agostinho afirma expressamente que

se crer não fosse uma coisa e compreender outra e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão o que o profeta teria dito: “se não o crerdes não entendereis” [...] Ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender (*De lib. arb.*, II, 6).

¹⁰¹ Cf. ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 198-199.

¹⁰² GILSON, 2007, p. 61.

¹⁰³ Cf. COSTA, 2009, p. 22.

¹⁰⁴ Cf. ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 204.

¹⁰⁵ Sobre este valor da fé para a filosofia cristã ver DEMAN, Thomas. **Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin**. Paris: J. Vrin, 1957. p. 59.

¹⁰⁶ Segundo o próprio Agostinho, trata-se de um período de nove anos em que esteve junto dos maniqueístas (Cf. *Conf.*, IV, 1, 1).

¹⁰⁷ Cf. GILSON, 2007, p. 63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 68.

Assim, em toda a sua caminhada pós-conversão, eixo em torno do qual passou a girar todo o seu pensamento, Agostinho imprimirá em sua vida e em suas obras com uma preponderância sempre crescente esta que é uma verdade basilar em sua experiência: a fé precede a inteligência e é necessário assumi-la como condição para compreender o que a razão busca¹⁰⁹, ou seja, há que aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se se quiser adquirir, em seguida, alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo¹¹⁰, pois, para Agostinho, “uma vez que não posso saber grande parte das coisas, contudo, sei quanto é útil crer nelas” (*De mag.*, XI, 37). Para ele, a fé não substitui a inteligência nem a elimina. Pelo contrário, a fé estimula e promove a inteligência.

Um segundo passo, porém não menos fundamental, do pensamento rumo a Deus é a razão. Na formulação de Étienne Gilson,

de todos os seres criados por Deus sobre esta terra, o homem é o único que pode crer, porque é o único ser que foi dotado de razão. O homem existe como o bosque e as pedras; vive como as plantas; move-se e sente como os animais; mas, além disso, pensa, e este pensamento, pelo qual conhece o inteligível, é também a marca deixada por Deus em sua obra¹¹¹.

Assim, a razão é parte constitutiva do ser do homem e é por meio dela que se abre a possibilidade de intuir e desvelar as verdades indubitáveis, eternas e imutáveis de Deus. O que a razão pede é um socorro do alto que faça nela e por ela o que ela mesma não pode fazer. Assim, faz-se necessário crer, se se quiser compreender. Para Agostinho, a razão deve pedir a fé em Deus, a fé como um dinamismo purificador de todo o pecado, permitindo que aumente nela sua luz própria e se torne uma razão plena¹¹². Somente assim ela será capaz de apreender a verdade como a revelação do ser como tal. Essa verdade é o ser que se revela, o ser que ilumina a razão humana com a sua luz e lhe fornece a norma de todo juízo, a medida de toda a avaliação.

¹⁰⁹ Santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, a alcançar, pela fé nas *Escrituras*, a inteligência do que elas ensinam. Sem dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades de fé. Muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto, há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda, que a segue (Cf. GILSON, 2001, p. 144).

¹¹⁰ GILSON, 2001, p. 144.

¹¹¹ *Idem*, 2007, p. 64.

¹¹² *Ibid.*

O progresso do homem rumo à sua felicidade, seu fim último, está intrinsecamente relacionado com estes dois princípios da concepção agostiniana: a fé e a razão. Num primeiro momento, a fé não vê claramente a verdade, mas sabe que algo é verdadeiro. Então a razão irá buscar, delimitar e justificar aquela atitude de fé, tornando-a razoável. É na imbricação¹¹³ desses princípios que Agostinho chega a formular sua máxima, acima citada, “*Crede ut intelleges, intellege ut credas*”, inserindo assim na sua procura, na sua busca pela felicidade, a imposição a si próprio de uma disciplina rigorosa: não se entregar facilmente a crer, não fechar os olhos diante dos problemas e dificuldades da fé, não tentar evitá-los e iludi-los, mas afrontá-los e considerá-los incessantemente, retornando sobre as próprias soluções para aprofundar e esclarecer. A racionalidade da procura não é, para Santo Agostinho, o seu organizar-se como sistema, mas antes a sua disciplina interior, o rigor do procedimento que não para, frente ao limite do mistério, mas faz deste limite e do próprio mistério um ponto de referência e uma base¹¹⁴.

No entendimento de Agostinho, a obra da razão e os dados da filosofia moral devem estar submissos à autoridade dos princípios da revelação. É característica desse saber elevar as virtudes recebidas da filosofia, introduzindo nelas uma novidade, qual seja, a de fundar na relação do homem com Deus uma nova interpretação do mundo, onde a natureza, por meio da fé, é aperfeiçoada e ultrapassada¹¹⁵.

Agostinho utiliza-se desses conceitos para tentar responder àquelas perguntas mencionadas acima e todas as outras que porventura possam surgir no tocante ao modo de como o homem pode ser feliz, onde encontrar a felicidade... Agostinho em nenhum momento duvidou de que apenas uma é a resposta a esses questionamentos, pois em *Sobre a Vida Feliz*, em conversa com sua mãe Mônica e seus amigos Trigésio e Licencio, lê-se:

¹¹³ É muito interessante a aproximação que Félix-Alexandre Pastor faz entre fé e razão, para quem, “existe pois uma forte necessidade de integração entre fé e razão, entre “*auctoritas*” e “*ratio*”, entre revelação e filosofia; como existe também um imperativo de compenetração entre fé e caridade ou entre fé e esperança. Dá-se uma mútua imanência entre crer e conhecer e entre conhecer e crer, mesmo permanecendo uma diferença essencial entre o ato de crer e o de conhecer. A fé oferece uma ajuda indispensável para aceitar a verdade e assim melhor entendê-la. Com efeito, a fé mesma é meio para o próprio conhecimento. O escopo do ato de fé será chegar a um “*intellectus fidei*”, já que: “*fides quaerit, intellectus invenit*” (PASTOR, Félix-Alexandre. Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. v. 20, n. 63, 1993. p. 617-637).

¹¹⁴ Cf. ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 205.

¹¹⁵ Cf. DEMAN, 1957, p. 123.

A – Acaso aquele que possuísse bens em abundância, rodeado de benefícios sem conta, supondo que pusesse limite a seus desejos e que vivesse satisfeito com o que possuísse, no gozo honesto e agradável desses bens, a teu parecer seria ele feliz?

M – Não seriam essas coisas que o tornariam felizes, mas a moderação de seu espírito.

A – Muito bem! Não poderia haver melhor resposta à minha pergunta, nem outra poderia eu esperar de ti. Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte.

T – Já concordamos com isso.

A – Então, qual a vossa opinião? É Deus eterno e imutável?

L – Eis aí uma verdade tão certa que qualquer questão se torna supérflua.

A – Logo, quem possui a Deus é feliz! (*De beat. vita*, II, 11).

Assim, para Agostinho, é certo que Deus é o Sumo Bem de todo o homem que empreende aquela procura. O problema vital para ele é saber como e onde se deve procurar, por onde começar tal jornada. E, “ao rever a própria atitude de inquietação e angústia, que dominou toda a sua vida, Agostinho dá-se conta de que, na realidade, nunca desejou outra coisa senão encontrar a verdade”¹¹⁶. Ele parte, então, da pergunta fundamental “que coisa amo, ó Deus, quanto te amo? (cf. *Conf.*, X, 6). Aqui está o nó da procura que se dirige à alma e da procura que se dirige a Deus, nó que é o centro da personalidade de Agostinho. Não é possível procurar Deus senão submergindo-se na própria interioridade, senão confessando-se e reconhecendo o verdadeiro ser próprio. Mas este reconhecimento é o próprio reconhecimento de Deus como verdade e transcendência. Daí dizer Abbagnano: “a possibilidade de procurar a Deus e de amá-lo está radicada na própria natureza do homem”¹¹⁷. É por isso que Agostinho se tornou o “grande defensor da ideia de que no interior de todo homem encontra-se Deus como uma realidade que é mais evidente ao homem que sua própria natureza”¹¹⁸. É fato que para a filosofia agostiniana o homem aspira a algo que está além da própria natureza, da sua vida e do mundo. Desse modo, o homem não é apenas *vida*, é também *existência*, isto é,

¹¹⁶ COSTA, 2009, p. 26.

¹¹⁷ ABBAGNANO, 1976, vol. II, p. 209.

¹¹⁸ JORDAO, 2009, p. 49.

princípio espiritual¹¹⁹. É o próprio Agostinho quem, fazendo de sua vida objeto didático, melhor descreve esse processo de interiorização do homem rumo a Deus. Recomenda ele:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em ti ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*De vera rel.*, VI, 39, 72).

Começamos aqui a delinear o princípio do agir humano, o princípio da ética interior agostiniana. O problema vital do homem é aquela procura que culminará com o homem encontrando sua felicidade, felicidade esta que consiste em tomar posse e gozar do amor na sua plenitude. No entanto, essa procura humana toma dimensões angustiantes, pois o homem está situado na concretude do mundo, vivendo em meio a bens materiais. Surge aqui uma situação extremamente complexa. Como pode o homem conciliar a felicidade proporcionada por esses bens materiais, indispensáveis à vida humana, e aquela que se encontra em Deus, Verdadeira Felicidade? O que pode ele fazer para que, vivendo neste mundo, não fixe nele sua morada? De que forma o homem, como ser concreto ou finito (moral), deve viver aqui na terra para alcançar a vida eterna ou transcendente (metafísica ou escatológica)? É respondendo a essas questões que Agostinho desenvolverá sua doutrina ético-moral com um cunho marcadamente ascético e será por meio dela que ele tentará resolver a complexidade da existência humana, enquanto presença neste mundo, apontando o caminho que o levará até Deus.

A filosofia de Agostinho tem seu ponto de partida no homem, em sua razão. É dele a iniciativa de tentar compreender o princípio e a totalidade do mundo, perguntando-se sobre sua origem; é ele quem faz um esforço com o seu intelecto, tentando aperceber-se do suceder dos fatos naturais; é ele quem busca dar uma explicação racional da ordem que prevalece no cosmos, na sociedade, nele próprio, a fim de poder encaminhar o seu agir de forma a fazer parte, ele mesmo, dessa ordem cosmológica¹²⁰. Assim, apoia-se no “princípio cristão da “divina ordem”, e apresenta a vontade humana como sujeito moral, que, conhecendo a “reta ordem”

¹¹⁹ Cf. SCIACCA, Michele Federico. **História da filosofia I: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo, Mestre Jou, 1962. p. 182.

¹²⁰ REALE, Giovanni. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: PAULUS, 1990. p. 208.

através da razão, poderá escolher, por um ato livre, viver segundo essa ordem, ou desrespeitá-la”¹²¹. O agir do homem deve ser de acordo com a ideia de *ordem*, que se constitui a norma de toda existência ética, desde que vivida existencialmente conforme os ensinamentos das *Sagradas Escrituras*, fonte alimentadora do conhecimento e experiência humanos.

Na concepção ético-moral agostiniana está pressuposta a existência de uma ordem divina no mundo. Se as coisas estiverem fora do seu lugar devido, agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam (cf. *Conf.*, XIII, 9, 10). Assim, o cerne de toda aquela doutrina de Agostinho estará centrado nas noções de *ordem* e *amor* – *amor ordenado* – que se fundamenta na própria ordem dos seres. Nisto consiste, explicitamente, “não antepor as realidades temporais às eternas, mas em respeitar a ordem dos seres”¹²². O reconhecimento da presença de Deus, segundo a ideia de ordem na moral agostiniana, é o que

salva e realiza o ser humano justamente na medida em que este, renunciando a dispor dele como meio em seu proveito, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer, volta-se para ele na gratuidade da adoração de seu mistério, da admiração da sua grandeza, do seu louvor de sua beleza, do serviço de sua glória¹²³.

É por meio da vontade que o homem se insere ou se afasta da ordem presente no mundo. No momento em que ele se reconhece, pela razão e vontade, em meio a essa ordem, ele terá a posse e poderá gozar plenamente da Verdadeira Felicidade. De acordo com Marcos Costa,

a vontade humana a reconhece – ordem divina –, evitando perturbá-la e respeitando-a em suas ações, mediante a justa apreciação de valores e a reta conduta de vida em face dela. Assim, o fim da moralidade é a reta manutenção da ordem, que se identifica com a “vontade divina”, ao passo que o mal (desordem) consiste na transgressão culposa dessa ordem¹²⁴.

Para Agostinho, nossa escolha será boa ou má na medida em que atribuímos às coisas um valor ou uma intensidade de amor que elas não merecem. Segundo ele, as coisas inferiores, os bens mundanos não devem se antepor às

¹²¹ COSTA, 2009, p. 28.

¹²² RAMOS, 1984, p. 70.

¹²³ JOÃO PAULO II. Introdução. In: *Fides et ratio*. Trad. da CNBB. São Paulo: [s.n], [s.d].

¹²⁴ COSTA, 2009, p. 29. São esclarecedoras as próprias palavras de Agostinho: “Deus, autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas o homem, depravando-se, por sua própria vontade, e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados (cf. *De civ. Dei.*, XIII, 14). As palavras de São Paulo são inspiradoras “Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém. Tudo me é permitido, mas eu não me deixarei escravizar por nada” (I *Cor.* 6, 12).

superiores. Devemos amar as coisas de acordo com o que cada uma delas merece. Ou, na formulação agostiniana, devemos dar a cada um o que é seu¹²⁵.

É a partir desta ideia, de que o objetivo da moralidade é garantir “ordem reta” de todas as coisas, que Agostinho desenvolve o conceito de *uti-frui*, que ajudará o homem a distinguir aquilo que deve ser gozado daquilo que apenas merece ser usado para alcançar o fim de sua busca, sua felicidade. Assim, o *uti-frui* constitui-se princípio e fundamento da moralidade agostiniana, pois é na vivência prática desse princípio que se conhecerá a grandeza e a miséria do homem. Étienne Gilson resume assim o caminho, estabelecido por Agostinho, que o homem percorrerá a fim de ser feliz ou infeliz:

Ser feliz é o objetivo final de todo ser humano; para sê-lo, lhe é preciso voltar-se para o Soberano Bem, querê-lo e apreendê-lo [...]. Em vez de agir assim, o homem desviou-se de Deus para desfrutar de si e das próprias coisas que lhe são inferiores. É nisso que consiste o pecado, que nada tornava necessário e cuja responsabilidade cabe unicamente ao homem¹²⁶.

Com os conceitos de *uti* e *frui*, Agostinho introduz uma novidade em relação à posse do Bem supremo, qual seja, a vontade e o amor como elementos decisivos que regem a ação humana, possibilitando-lhe uma vida moral perfeita. Nesses conceitos estão indicados os contrastes entre Deus e as criaturas. Consciente de seus objetivos, cabe ao homem decidir o que fará em relação às coisas: ou as usará, ou delas fruirá.

Embora *uti* e *frui* sejam a base de toda a moralidade agostiniana, presente na maioria de seus escritos, uma pormenorizada distinção entre estes dois conceitos encontra-se em sua obra *A Doutrina Cristã*. Aqui, Agostinho assim os define: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se

¹²⁵ Este princípio se encontra em várias passagens bíblicas. Em *Mt.* 6, 19-21 lê-se: “não acumuleis para vós tesouros na terra, onde as traças e os vermes arruínam tudo, onde os ladrões arrombam as paredes para roubar. Mas acumulai tesouros para vós no céu, onde nem as traças nem os vermes arruínam, onde os ladrões não arrombam nem roubam.” Ainda em *Mt.* 16, 26 “Que proveito terá o homem em ganhar o mundo inteiro, se o paga com a própria vida? Ou então, que dará o homem, que tenha o valor de sua vida?” Em *Lc.* 20, 25 encontramos: “Pois bem, daí a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus.” Também em *Lc.* 16, 15 “o que para os homens é superior é uma abominação aos olhos de Deus.” Também referente a esse princípio diz o professor Marcos Costa: “Para defender essa ideia, o Santo Doutor parte do conceito ciceroniano de Justiça (fundado no direito natural), segundo o qual “justo” é “dar a cada um o que é seu”, dando-lhe um caráter religioso, tendo, como fundamento, o duplo preceito da caridade: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo”, ou seja, dar a cada um o amor devido; a Deus, em primeiro lugar, e a si mesmo e ao próximo em segundo lugar” (COSTA, 2009, p. 30).

¹²⁶ GILSON, 2001, p. 154.

faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado” (*De doc. christ.* I, 4). Lima Vaz descreve e interpreta esta definição agostiniana:

Agostinho recorre à distinção *frui-uti* para estabelecer a distinção entre a dimensão teológica e a dimensão antropológica da doutrina cristã, a primeira compreendendo o mistério da SS. Trindade, os atributos de Deus e a Encarnação do Verbo, a segunda tendo por objeto a *ordem* da vida *moral* do homem, considerado na excelência de sua condição de criatura feita à imagem e semelhança de Deus. A ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do amor que se desdobra na esfera do uso como amor de si mesmo e dos outros segundo o reto modo e os graus correspondentes, e se eleva finalmente à esfera da fruição como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo¹²⁷.

Desse modo, percebemos que Agostinho tem o objetivo de mostrar que somente Deus pode e deve ser amado por si mesmo, pois só ele é amor absoluto. Em contrapartida, o homem deve estar consciente de sua criaturabilidade, isto é, de sua imperfeição, de sua mutabilidade, de sua finitude e, como tal, de um meio para chegar a Deus. Ele não é fim em si mesmo. Ele deve amar a si e aos outros, bem como as coisas do mundo, não como fins em si mesmo, mas como meio de chegarem até Deus. Dessa forma, o amor a Deus deve ser o ponto culminante, o fim último do desejo humano, da caminhada humana neste mundo, na natureza que o cerca. Como afirma Idalgo José Sangalli:

Tanto a criação como a redenção do homem surgiram de um ato de amor. E é pelo peso do amor que o homem determina o seu duplo destino: terreno e celeste. E nesse sentido, podemos entender felicidade, como um amor que conhece e vê, e ver ou conhecer que ama é equivalente ao prazer do mais elevado bem ou de Deus¹²⁸.

Na concepção agostiniana, o homem é o único ser capaz de possuir e de fruir de Deus, isto é, gozar dele plenamente. Em consequência dessa sua condição privilegiada, ele é feliz. Dessa forma, Deus torna-se a *Suma Medida*¹²⁹, da qual o

¹²⁷VAZ, 1999, p. 193.

¹²⁸ SANGALLI, 1998, p. 182. Segundo Agostinho, só nos resta Deus, no qual pode consistir o sumo bem do homem. Não é que os demais seres não sejam bens, mas se pode dar o nome de bem sumo somente àquele ao qual os outros são ordenados (Cf. RAMOS, 1984, p. 52).

¹²⁹ Agostinho cristianiza o conceito estóico e neoplatônico de medida. Para essas correntes filosóficas, a medida assinalava a cada coisa seu modo de ser, realizando o justo suficiente, em que nada falta ou se possui em demasia. Para Agostinho, Deus é a Medida suprema, à qual todos os seres devem se ajustar: “Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus” (*De beat. vita*, IV, 34). Conforme entendimento de Manfredo Ramos, “a busca da felicidade coincide, pois, para Agostinho, com a da Verdade. Verdade que ensina que o sumo bem do homem está somente em fruir de Deus, pois só Ele é a sabedoria imutável e a mesma verdade sempre idêntica a si mesma” (RAMOS, 1984, p. 55). Para SANGALLI, 1998, p. 178, “Agostinho completa a ideia de que é feliz aquele que chega à suprema medida, pela verdade, que é

homem procede e à qual se volta inteiramente. O homem é feliz à medida que ordena seu amor às coisas do mundo, buscando nelas uma direção que o leve até o seu bem último, sua felicidade, sua beatitude, Deus¹³⁰. O amor, na compreensão agostiniana, não é apenas uma mediação; é muito mais. Ele é uma realidade que já está presente naquele que ama, antes mesmo que este encontre algo que mereça ser amado. E para explicar como o amor está na base de todas as nossas ações, emoções, sentimentos, Agostinho recorre à física, à aristotélica, de acordo com o qual, cada corpo é dotado de um peso natural que o arrasta para um determinado lugar no universo¹³¹.

Trata-se, portanto, de o homem conseguir ordenar o seu amor dentro daquela perspectiva do *uti-frui* definida acima. Partindo da unidade do ser humano, a antropologia agostiniana lança suas bases na ordem do amor, um amor devidamente ordenado. Aquela unidade do ser humano é “pressuposta ao ser vivida existencialmente no exercício dos graus ordenados do amor conforme o ensinamento já plenamente elaborado em *De Doctrina christiana*”¹³².

o filho de Deus.” A suma medida de todas as coisas é unicamente Deus e não o homem, que é medido pela sabedoria divina (Cf. DE BONI, L. A (org.). **Idade Média:** ética e política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 292).

¹³⁰ É necessário levar em conta que o amor agostiniano não é aquele *Eros* platônico. Ele consiste, em primeira instância, na soma total de nossos desejos naturais e de nossos desejos de alcançar a felicidade através da satisfação desses desejos. Temos de aprender, entretanto, que a satisfação de todos os nossos desejos não levará por si só à felicidade. Apenas a satisfação do desejo daquilo que é certo desejar é felicidade (cf. MACINTYRE, 1991, p. 169). De acordo com COSTA, 2009, p. 41, “para Agostinho, a força motriz da moralidade é o amor, que é a medida e o peso da vontade humana.” O próprio Agostinho chama a atenção para esse fato de que “o corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva. (Conf. XIII, 9, 10). Conforme interpretação de Oliveira Jales, “se trocarmos as palavras corpo por homem e peso por amor, facilmente entenderemos esta comparação. No mundo físico, cada corpo tende para um determinado lugar do universo de acordo com o seu peso e quando atinge este lugar repousa; mas, enquanto isto não acontece, permanece agitado. De modo semelhante, o coração do homem tende naturalmente para o lugar que lhe é próprio, onde o amor, que nele habita, encontrará sua completa satisfação; porém, enquanto não o atingir permanecerá insatisfeito e inquieto” (JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **Amar e ser feliz:** uma análise do conceito de amor em Agostinho a partir do *De Beata Vita* e à luz de algumas obras da maturidade. Fortaleza: UECE, 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia), UECE, Fortaleza, 2004. p. 24). Ainda sobre a ordenação do amor, conforme Agostinho, “só o amor leva alguns até a praticar o mal. Mostra-me um amor ocioso, inoperante. Não é o amor que pratica todas as maldades, os adultérios, os crimes, os homicídios, a luxúria? Purifica, portanto, teu amor. Desloca a água do esgoto para o horto. A atração que sentia para o mundo, orienta-se para o artífice do mundo” (*Enarr. in Ps.*, 31, II, 5).

¹³¹ JALES, 2004, p. 23-24.

¹³² VAZ, 1999, p. 194. Agostinho desenvolve e explora esse tema na sua *A Doutrina Cristã*, I, 27-38.

Toma, aqui, uma importância primordial o processo de interiorização, aquele processo por meio do qual o homem consegue fazer seu caminho de volta até Deus, em será feliz e gozará plenamente de sua felicidade, como o filho que recebeu uma grande festa ao voltar à casa do pai¹³³. Tal processo exerce um papel fundamental e é condição constitutiva para que o homem encontre Deus e goze d'Ele de modo autêntico. É nesse processo que ele se dá conta de sua origem e, conseqüentemente, de seu destino, embora tenha na sua vontade o móvel para empreender tal busca, qual seja, o caminho de volta a Deus, sua felicidade¹³⁴.

Desse modo, há uma correlação, em Agostinho, não só entre fé e razão, mas também entre vontade e razão. O homem tanto pode ordenar o seu amor, na perspectiva do *uti-frui*, como pode tomá-lo para seu proveito próprio, como fim último em si mesmo. É uma decisão da vontade humana, que tanto pode ser “boa, santa ou má à medida que for homem de boa ou má vontade”¹³⁵.

Mas em que se expressa essa correlação? De acordo com Pohlenz, “o conhecimento e a visão de Deus é o fim supremo do homem e representa o cumprimento de sua natureza espiritual. Nele o intelecto deve guiar a vontade. Mas o impulso à atividade teórica, como aquela prática, provém da vontade”¹³⁶. Em outras palavras:

O intelecto precisa ser movido à atividade pela vontade. É a vontade que guia a atenção numa direção e não na outra. É a vontade que determina, fundamentalmente, o que é feito dos materiais fornecidos pela percepção sensorial para a cognição, tanto na memória como no próprio ato de cognição¹³⁷.

Dessa correlação a sabedoria nasce como um elemento necessário à ética agostiniana, pois, segundo Agostinho, o sábio é aquele que consegue ater-se ao que é necessário em detrimento do que é passageiro.

Como poderia ser infeliz aquele a quem nada acontece contra sua vontade? Ele não chega a desejar o que vê ser irrealizável. Sua vontade se dirige somente a coisas possíveis. Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da

¹³³ *Lc*, 15, 11-32.

¹³⁴ Cf. SANGALLI, 1998, p.184.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ POHLENZ *apud* SANGALLI, 1998, p. 185. O mesmo diz Agostinho: “a direção e ordenação dos desejos humanos é trabalho da vontade (*voluntas*), e porque os desejos estão no estado que estão devido à inclinação da vontade ou ao fracasso em direcioná-la, eles, diferentemente dos desejos de outros animais, são voluntários.” Segundo MacIntyre “a psicologia agostiniana que, pelo lugar que atribui à vontade, é surpreendentemente diferente não apenas do neoplatonismo, mas de qualquer psicologia antiga, fornece uma nova compreensão da gênese da ação” (1991, p. 170).

¹³⁷ MACINTYRE, 1991, p.172.

virtude e da divina lei da sabedoria, bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados (*De beata vita*, IV, 25).

Assim, a sabedoria é o cume de toda a ética agostiniana, pois, por meio dela, é que o homem apreende a ordem estabelecida no mundo por Deus, nela se insere, servindo-se dos bens a fim de encontrar sua felicidade, que consiste justamente na posse e gozo de Deus¹³⁸. Ou como afirma o próprio Agostinho, a sabedoria “consiste na moderação da alma, isto é, na sua própria ponderação, a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos do que exige a plenitude. (*De beata vita*, IV, 33)

¹³⁸ Em um parágrafo extremamente denso e cheio de significado, Lima Vaz resume a ética de Agostinho nos seguintes termos: “A ideia de *ordem* é a ideia normativa de toda a existência ética segundo Agostinho. Por ela a conformidade com o *bem* que é, por definição, o *fim*, orienta a vida do indivíduo no sentido do bem realizado, ou seja, na busca da *beatitudo*, e realiza o bem no indivíduo e na sociedade na forma da *paz*, ou seja, na ‘tranquilidade da ordem’. Na contemplação do universo teocentricamente ordenado e cuja ordem tem sua consistência definitiva na mediação *crisológica*, a Ética, como conhecimento e como prática, é sobrelevada e transfigurada pela Sabedoria (*sapientia*) que é, verdadeiramente, o ápice da razão ético-teológica em Agostinho. É, em suma, da *sabedoria* que fluem, como de sua fonte primeira, os preceitos e normas que devem ordenar, em seus diversos estados e atividades, a vida dos indivíduos e a concórdia dos Estados” (VAZ, 1999, p. 196).

3 A MORAL AGOSTINIANA: METAFÍSICA DA INTERIORIDADE

É próprio da filosofia questionar universal e radicalmente. Neste sentido, ela realiza, sob determinado aspecto, a própria essência do ser humano. Ele é essencialmente um ser reflexivo que se volta sobre si mesmo, para perguntar. Ele se depara consigo mesmo e com o seu mundo como um fato, mas não pode deixar de querer saber o sentido desse fato, de tudo. Deve reconhecer que não sabe tudo e que quanto mais sabe, mais resta perguntar e descobrir. Ele é, portanto, um ser vivente em busca da significação, isto é, essencialmente, pergunta, procura. Diante do fato de ser, o ser humano se interroga sobre o princípio e o fim: por que e para que existe? Essa interrogação leva necessariamente à alternativa: ou o ser humano com seu mundo tem *em si mesmo* a sua razão de ser (imanência, auto-suficiência) ou deve encontrá-la em *outro* (transcendência, dependência). Para Santo Agostinho, claro está que este *outro* que fundamentaria, em última análise, a existência humana e toda a realidade não seria senão, enquanto absoluto, transcendente e criador, o Deus de toda a história.

Conforme vimos, em Agostinho, a alegação da autoridade, que vai do testemunho dos sentidos à revelação, não compromete a importância nem reduz o papel da razão, pois, como defende Francisco Benjamin

a razão impregna o que se pode considerar voluntarismo em Agostinho e se insiste que o vigor e a sanidade mesma está na razão direta da assecução do fim. Sem detrimento do conhecimento das coisas terrestres e celestes, privilegia-se o conhecimento de si mesmo, com o que se precisa o exato teor do socratismo agostiniano: é no homem, isto é, no que nele é mais íntimo que ele demanda um conhecimento superior¹³⁹.

A posse de Deus, sua visão beatificante, por meio da noção de interiorização em Agostinho toma uma dimensão plotiniana¹⁴⁰. Para Agostinho, esta

¹³⁹ SOUZA NETTO, Francisco Benjamim de. Agostinho: a ética. **Revista Veritas**. Porto Alegre. v. 40, n. 159. Setembro 1995. p. 337-350. Cf. também *Enarr. in Ps.* XLI, 2 e 3.

¹⁴⁰ Segundo Plotino, todo o ser tende em primeiro lugar explicitamente para a sua causa próxima, mas o objeto profundo da sua aspiração íntima é a sua união com o Uno, porque o movimento da aspiração não atinge o seu termo antes de ter alcançado o Bem Supremo. Todos os seres, enquanto não possuem o Bem, querem mudar desde que o possuem, querem ser o que são (cf. *En.*, IX, 6, 6). A interpretação de Thonnard caminha na direção de que o objeto que se procura não está fora, disperso nas coisas sensíveis, mas está presente no mais íntimo da alma de sorte que a aspiração é acima de tudo um esforço de recolhimento para o interior da alma. Aquele que aprender a conhecer-

noção de interioridade abarca um horizonte amplo de conceitos tanto filosóficos como teológicos, tanto psicológicos como espirituais¹⁴¹. Trata-se de um processo humano comum a todos os seres racionais e de um dom de Deus, concedido por meio da graça¹⁴². A interioridade agostiniana, da qual passamos a tratar agora, é fruto de duas fontes: a filosofia e a revelação¹⁴³. Essas duas fontes, ou essas duas experiências válidas e existenciais da humanidade, encontram-se de modo fecundo originando um pensamento único em Agostinho.

Segundo Santo Agostinho, a natural capacidade filosófica do ser humano de alcançar algum conhecimento de Deus está na base do humanismo e da filosofia cristãos (cf. *De lib. arb.* 2, 15, 39). A origem dessa ideia, como vimos, é a filosofia platônica, que Agostinho acreditava como um autêntico sistema de filosofar. É dela que ele aprenderá o valor de fundamentar suas ideias, suas crenças; é dela que ele beberá para aprofundar o conhecimento acerca do mundo e de si mesmo, principalmente¹⁴⁴.

se, conhecerá também donde vem. Quanto mais o homem entra em si, mais se eleva para Deus (Cf. THONNARD, 1953, p. 184).

¹⁴¹ Conforme Agostinho reconhece frequentemente nos seus diálogos, Platão, Plotino e, sobretudo, Porfírio o haviam induzido a tomar em consideração a exigência de apartar do mundo o olhar para entrar de novo em si mesmo, de concentrar-se na própria interioridade (*De ord.* 1, 2, 3). Extremamente expressiva e significativa a este propósito, é o convite que a razão, depois de haver concluído que a alma é imortal, dirige a Agostinho: “a alma é imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta-te de tua sombra; volta-te a ti mesmo”... (*Sol.* 2, 19, 33).

¹⁴² OLDFIELD, J. La interioridad: talante y actitud de San Agustín. In: OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 197.

¹⁴³ O princípio da interioridade já era conhecido antes de Agostinho. Um exemplo é o “conhece-te a ti mesmo” socrático. Do mesmo modo, o método de voltar-se sobre si mesmo em um processo introspectivo para alcançar o transcendente, objeto da metafísica, é prática comum à maioria dos filósofos que precederam Agostinho. Platão é sublime exemplo com o seu mito da caverna, onde fala de um sol misterioso, luz da verdade. Agostinho expressa assim sua interpretação platônica: “porém, quando se trata das coisas que percebemos com a mente, isto é, pelo intelecto e pela razão, falamos daquelas coisas que enxergamos estarem presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e da qual goza o que se diz homem interior” (*De mag.* 12, 40). Falando sobre a oração, momento íntimo de cada homem com Deus, Paulo assim escreve: “que Deus vos dê um espírito de sabedoria, que o revele a vós e faça conhecer verdadeiramente; que ele abra o vosso coração à sua luz” (*Ef.* 1, 17-18). Poderíamos interpretar as palavras do Evangelho no sentido de uma interiorização, quando Jesus fala a seus discípulos: “Vigiai, pois, porque não sabeis quando vai chegar o senhor da casa, se à tarde ou no meio da noite, ao cantar do galo ou de manhã, para que ele não chegue de improviso e vos encontre a dormir” (*Mc.* 13, 33-37). Ainda conforme o Evangelho, “quanto a ti, quando quiseses orar, entra em teu quarto mais retirado, tranca a tua porta, e dirige a tua oração ao teu Pai que está ali, no segredo. E teu Pai, que vê no segredo, te retribuirá” (*Mt.* 6, 5-8).

¹⁴⁴ A vida contemplativa, o *bíos theoretikós* de que a tradição filosófica transmitira a Agostinho os títulos de um longo e nobre passado, adquire aqui o sentido de um repouso ativo, a fim de buscar a unidade absoluta. Trata-se de conhecer a si mesmo, intimamente, para, a partir daí, encontrar a Deus (Cf. VAZ, 2001, p. 83).

A verdade habita no coração do homem (cf. *De vera rel.* 39, 72)¹⁴⁵, em que ele é o que é (cf. *Conf.* X, 3, 4). Agostinho enuncia aqui o princípio da interioridade, a vitória sobre o materialismo maniqueu e a conquista da transcendência. Essa verdade encontrada por ele não é uma projeção da consciência, mas uma realidade objetiva, alcançada no Ser supremo que está presente no homem e o habita. Anteriormente, tentamos caracterizar Deus como aquele absoluto do qual tudo procede, origem do mundo e do homem. Agora, o problema que se nos coloca é de como Deus é absoluto e presença para o homem. Como, no homem, essa presença se concretiza?

Para o Santo Doutor, é no conhecimento de si mesmo que o homem apreenderá a presença absoluta de Deus, isto é, “conhece-te a ti mesmo e conhecerás a Deus” (*Sol.*, VIII, 15). É necessário, portanto, que o homem faça o esforço de conhecer a si mesmo para depois conhecer algo acerca daquele que o transcende. O início dessa jornada, segundo Agostinho, está no desejo do coração humano que, movido pela vontade chega a expressar: “duas coisas desejo conhecer, a alma e Deus” (*Sol.*, II, 7). Essa vontade manifesta a inquietude original da constituição metafísica do homem¹⁴⁶. A verdade, desse modo, é o bem da alma, é o reconhecimento de seu princípio tranquilizador. A verdade transcendente, assim descoberta no mais íntimo da razão, é Deus. Para Agostinho, Deus é presença antes de ser ideia. Descobrir o Deus-Verdade é, necessariamente, entregar-se ao Deus-amor¹⁴⁷. Isso pressupõe o conhecimento da verdade. Segundo Idalgo Sangalli, em Agostinho, é condição para se chegar a Deus a “descoberta da verdade e da

¹⁴⁵ O problema da verdade perpassa toda a história da filosofia e já se delineia no século IV a. C., com Parmênides, que nos seus fragmentos conceitua a verdade como *alethéia*, desvelamento ou descobrimento da essência que se esconde sob a aparência, sendo esta última objeto da *doxa*, a opinião dos homens, que alcança somente a exterioridade do mundo físico (PARMÊNIDES. *Poema*, 1, v. 29-30; 2, v. 5-8; 3, v. 1.). Agostinho conhece essa origem do problema da verdade bem como seu posterior desenvolvimento, assim como conhece também o problema da verdade para a tradição hebraica, entendido como fidelidade, como o Deus fiel. Agostinho sintetiza essas duas tradições e as assume numa nova perspectiva, qual seja, a do Novo Testamento, aquela proferida da boca de Jesus: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (*Jo*, 14, 6), tanto que confessará: “Entrega à Verdade tudo o que tens recebido da Verdade, e não só não perderás nada, mas ainda a tua podridão reflorescerá, as tuas fraquezas serão curadas, as tuas frouxidades serão reformadas, rejuvenescidas e estreitamente unidas a ti, sem te colocarem na ladeira por onde descem, mas ficando contigo e permanecendo junto do Deus sempre estável e eterno” (*Conf.* IV, 11, 17).

¹⁴⁶ NOVAES FILHO, 2007, p. 174.

¹⁴⁷ VAZ, 2001, p. 85. O mesmo Vaz que afirma que Agostinho “ao revelar a interioridade autêntica do ser racional no encontro de uma presença, antes que na expressão de uma idéia, unificou as aspirações da experiência religiosa (*homo religiosus*) e as exigências da razão filosófica (*homo philosophicus*), mostrando que a inteligência é, em sua essência mais íntima, uma inteligência orante (cf. *Ibid.*, p. 87).

possibilidade de o homem a conseguir.” Ainda para o mesmo comentador, “essa verdade está no interior da alma e é nela mesma que deve ser buscada e encontrada”¹⁴⁸.

O percurso que Agostinho traça leva em consideração o fato de que o espírito humano, ao investigar o mundo e ser levado ao seu criador, encontra a si mesmo como momento privilegiado dessa trajetória¹⁴⁹. Segundo Gilson, o

retiro do seu pensamento nada mais é que o segredo inesgotável do próprio Deus; como a sua vida interior mais profunda não é senão o desenvolvimento, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem por si¹⁵⁰.

Podemos deduzir daí que, examinando o conjunto da criação, Agostinho chega a si mesmo. É esse voltar-se a si mesmo que, para ele, consiste o reconhecimento da presença divina no interior do homem como seu princípio ordenador, sua sabedoria, sua felicidade. Logo, essa jornada a seu interior não tem outro objetivo senão o de levar a cabo aquela busca empreendida pelo espírito humano, a fim de encontrar sua felicidade. Desse modo, a metodologia utilizada por Agostinho se expressa num esforço incessante de dirigir a atenção sempre para o interior, isto é, da fé ao que é dado exteriormente, gerando uma invocação até elevar-se à compreensão racional¹⁵¹.

É por meio da interiorização, da volta a si mesmo, que o homem pode alcançar a posse de Deus e, conseqüentemente, a felicidade. Agostinho busca dentro de si mesmo, no mais profundo do seu ser, a Deus presente e paternalmente operante, que conjuga na unidade mais autêntica o diálogo humano-divino¹⁵². Esse retorno a si mesmo talvez seja o ponto central da ética agostiniana e o mais importante, porque é para a solução do problema da felicidade, daquela procura que inquieta o coração humano. Dessa forma, o princípio do retorno, que comanda a moral, é para Agostinho outro aspecto da Verdade criadora que unifica todo o seu pensamento. Em sua estrutura mais profunda, o retorno a si mesmo por parte do

¹⁴⁸ SANGALLI, 1998, p. 168.

¹⁴⁹ NOVAES FILHO, 2007, p. 190.

¹⁵⁰ GILSON, 2001, p. 151.

¹⁵¹ Essa, nos parece, é a metodologia das *Confissões*, em que Agostinho invoca Deus para ser o guia de sua história, até chegar a interpretar e tentar compreender racionalmente essa mesma história.

¹⁵² Segundo TURRADO, 1971, 42, “o coração humano, com suas riquezas e suas limitações estruturais é, para Agostinho, como o santuário em que o homem necessariamente há de encontrar-se com seu Criador. É nesse retorno que o homem se descobre criatura privilegiada e tem sua conduta iluminada pela sabedoria divina. Nisso se caracteriza a nossa proposta da moral agostiniana como o ponto médio entre finitude e transcendência do homem.

homem acontece “não como atravessando um espaço local senão graças a uma conversão incorpórea” (*De Trin.* 14, 6, 8), isto é, mediante uma severa ascese moral com a realização de um atento olhar interior.

Santo Agostinho adentra seguro pelo mundo interior do homem ligado à transcendência, mediante um processo ontológico-vital, que poderíamos chamar centrípeto, pois é por meio dele que o homem se possui, se conhece e se ama radicalmente a si mesmo e a seu Deus, centro de vida, de luz e de amor.¹⁵³ Segundo Thonnard, Agostinho estabelece seu princípio de retorno do homem sobre si mesmo a partir do amor. Através do amor o homem encontra seu lugar na ordem do mundo. Nessa ordem, ele não é fim em si mesmo, da mesma forma que todas as coisas não podem ser fim em si mesmas. Por meio desse amor o homem é então impelido a encontrar a fonte de todo o seu ser e amor. A porta de acesso, para Agostinho é o próprio homem, seu interior, na sua íntima semelhança com seu criador.

O nosso amor é uma participação direta com a Bondade subsistente (como a nossa inteligência com a Verdade), de modo que, nas criaturas, é Deus nos seus reflexos que amamos; por isso o movimento voluntário não pode parar senão em Deus¹⁵⁴.

O princípio da interioridade significou uma nova possibilidade à realidade espiritual como inteligível e imutável, pois como Agostinho relata:

Aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável (*Conf.* VII, 10, 16).¹⁵⁵

Agostinho acha a verdade sobre a alma humana como uma capacidade de Deus e sobre o próprio Deus, como verdade eterna e realidade espiritual suma, supremo bem, princípio único de nossa verdadeira felicidade (*De civ. Dei*, VIII, 6). Assim, o homem só conseguirá chegar a Deus, à verdadeira sabedoria, depois de mergulhar no seu íntimo e encontrar lá não a si mesmo, mas uma capacidade que o faz passar da soberba à humildade, do amor próprio ao amor

¹⁵³ TURRADO, 1971. p. 3.

¹⁵⁴ THONNARD, 1953, p. 243.

¹⁵⁵ Ver também *Contra acad.* 3, 19, 42; 1, 8, 23; *De ord.* 1, 1, 3 em que Agostinho fala em “regresso a si mesmo, reconhecimento de si em direção a si mesmo, devolução de si a si mesmo.”

de Deus¹⁵⁶. Somente pode conhecer a Deus o homem que estiver disposto a reconhecê-lo e adorá-lo, amá-lo e servi-lo¹⁵⁷.

Tratar da dimensão interior do homem é verificar que o impulso da nossa natureza nos impele para o absoluto e o infinito, para o Bem que é Deus. Da mesma forma, não concebemos felicidade autêntica e verdadeira sem a permanência, a quietude espiritual que só Deus pode proporcionar e assegurar. Assim, segundo Thonnard, “é necessário dizer, ou que o homem é um monstro na natureza, por ser o único ludibriado pelo impulso constitutivo de seu ser ou que Deus é o objeto supremo e o fim natural da nossa atividade e deve ser o lugar de descanso do nosso amor.”¹⁵⁸. De acordo com a filosofia agostiniana, temos a nossa liberdade assegurada, quando nos submetemos à Verdade. A descoberta da verdade é feita dentro de nós, e Santo Agostinho diz que isto nos ensina a partir de dentro. É adentrando em nós mesmos que descobrimos o caminho até Deus, pois uma vez que admitimos que se possa encontrar algo além da razão humana, esse algo seria Deus¹⁵⁹.

Quando nos dirigimos ao homem interior, segundo Agostinho, encontramos lá a marca do socorro divino, iluminação a ser conquistada ou reconhecida. Deus é a fonte da verdade, o sol secreto a iluminar todo homem de bem¹⁶⁰. Quando pergunto o que posso, pergunto também pela presença que assegura o encontro daquilo que busco. O sentido da interiorização para Agostinho radica-se no fato de que o homem, procurando uma imagem autêntica

¹⁵⁶ Ver *De beat. vita*, IV, 35 em que Agostinho descreve o processo de interiorização como a descoberta de Deus como um sol que nos irradia e nos aquece. De acordo com OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 353 “Existe, pois, uma firme certeza, que o homem experimenta no fundo invulnerável de sua própria consciência: é a certeza mediante a qual se descobre presente a si mesmo com certa presença interior, verdadeira, em uma espécie de constante transparência em todos os atos que realiza.”

¹⁵⁷ Ver PASTOR, 1993, p. 634-635. Conforme TURRADO, 1971, p. 4, “a doutrina filosófico-teológica do Hiponense oferece ao mundo moderno uma mensagem sublime de interioridade, de equilíbrio, de luz e de amor.” Relata-nos o próprio Agostinho que “Oh, quão grande miséria a do homem que não está com aquele sem o qual não pode ser! Pois não há dúvida de que não pode existir sem aquele em quem existe; e sem conhecê-lo não o entende, não o ama, não está com ele” (*De Trin.* XIV, 12, 16; *Conf.* V, 2, 2).

¹⁵⁸ THONNARD, 1953, p. 244.

¹⁵⁹ Cf. WEINBER, 1987, p. 44.

¹⁶⁰ PASTOR, 1993, p. 634-635. Ver também *De beat. vita*, IV, 35.

de Deus no mundo, não a encontrando, volta para si mesmo, para a capacidade mediadora do espírito humano¹⁶¹:

A alma chama a si mesma de volta das coisas exteriores para as interiores, das inferiores para as superiores e diz “louva o Senhor, minha alma. A alma racional, constituída em certo lugar médio, recebe a lei de aderir ao superior e comandar o inferior (*Inarr. in Ps. CXLV*, 5).

A introspecção é, na verdade, desse ponto de vista uma preparação. O homem aproxima-se de si mesmo, porque de outro modo não poderia pretender aproximar-se de Deus. Antes de procurar Deus é preciso procurar o que, no homem, é mais próximo de Deus¹⁶². Como já vimos anteriormente, Agostinho acredita que a alma, o espírito humano está mais próximo de Deus, por isso a procura deve entrar em si. É olhando sobre o mundo que o homem refinará sua capacidade de contemplar Deus. A alma racional é a alma daquele que olha, daquele que procura tais coisas. A posição do homem no topo da escala da criação justifica-se então pela capacidade de olhar e reconhecer na beleza inscrita no mundo, em coisas que nem são terrenas, já são celestiais (*Inarr. in Ps. XLI*, 7), a atividade de um artífice supremo¹⁶³.

Mediante o olhar sobre o universo das criaturas, é possível descobrir aquele juízo ordenador, o princípio da ordem que governa e rege o mundo. É justamente no exame agostiniano da experiência humana que se decifrará a presença do mediador. Segundo Moacyr Novaes,

o movimento de interiorização é, a um só tempo, procura da sede da semelhança, isto é, procura de um lugar privilegiado para a conversão à origem, e também confirmação do papel humano na conversão mediante a auto-acusação. Conhecer-se a si mesmo é descobrir os meios de desimpedir o próprio peso, encontrar o

¹⁶¹ Dessa forma, garante Moacyr Novaes “sempre mais e mais para o alto, procurando indícios daquele que criou o mundo e sua beleza, sempre mais e mais para o íntimo, procurando a imagem do criador no espírito humano. Assim, o material para a busca dessa inteligência é, a princípio, o mundo das criaturas. Nele Agostinho seleciona o homem, mais precisamente, o homem interior, para então nada mais restar senão o mesmo Criador (cf. NOVAES FILHO, 2007, p. 192). Sobre a descrição desse roteiro do “exterior para o interior” ver *Inarr. Ps. XLI*, 7, 8. Ver também início do cap. X das *Confissões*. “Com efeito, a procura do Criador, simples e indiviso, se refina se o objeto de consideração já não é tão distante daquele que olha; a reflexão será então um grau superior de semelhança com a absoluta identidade de Deus consigo mesmo” (GILSON, *apud* NOVAES FILHO, 2007, p. 193).

¹⁶² NOVAES FILHO, 2007, p. 197.

¹⁶³ *Ibid.* p. 192-193.

movimento natural, o movimento ditado pelo Princípio criador e formador¹⁶⁴.

Em nenhum momento Agostinho chega a supor que o homem seja divino, capaz de obter por si próprio os meios para conhecer a verdade, o bem, o supremo bem. É por meio da reflexão sobre a presença divina no interior do homem que a noção de quietude, repouso, ganhará um sentido propriamente agostiniano¹⁶⁵. O auto-conhecimento pode nos direcionar a uma trajetória cujo norte é o repouso. É conhecendo o seu íntimo que o homem desvela a presença de Deus como termo da felicidade suprema para qual tende irresistivelmente toda a atividade humana. Nele está a visão amorosa, imediata, saciadora e definitiva da Verdade subsistente – Deus¹⁶⁶.

Portanto, por meio do processo de interiorização, em Agostinho, alcançamos a posse de Deus que se dá, como diz Thonnard, não por meio dos

reflexos criados das nossas ideias, participações longínquas, fragmentárias e obscurecidas da Verdade, mas por uma intuição imediata, na qual Deus se dá inteiramente e que é, por assim dizer, a transfusão em nós da Verdade pessoal, do Bem substancial e vivo que há em Deus e que é Deus¹⁶⁷.

A ideia de busca é marca presente em toda filosofia de Agostinho, bem como em boa parte de seus antecessores. Plotino é um exemplo. O homem vive em constante busca, a procura de sua felicidade.¹⁶⁸ Segundo Santo Agostinho, o ponto de partida, o início da procura se dá no interior de cada homem. No seu entendimento, o homem vive infeliz neste mundo, local de incertezas, aflições, vale de lágrimas... e passará à luz, à alegria, ao prazer, ao descanso, à verdade imutável de Deus, quando retornar para si próprio como um momento de passagem. “O homem se sente um grão de areia perdido na imensidão do universo e busca com ansiedade sua felicidade completa, sem limites”¹⁶⁹. O mundo ao redor de si fala de contrastes: sente a ordem e a harmonia, e ao mesmo tempo limitação e existência fugaz, passageira. O essencial da vida e a verdade estão presentes na alma e é

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 202. Ver também *Conf.* V, 10, 18.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶⁶ THONNARD, 1953, p. 244.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Agostinho, bem como toda a sua filosofia, busca tratar da questão da felicidade humana. “Poderemos então concluir que nem todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sois a única vida feliz? Não; todos querem uma vida feliz”(Conf. X, 23, 33).

¹⁶⁹ TURRADO, 1971, p. 9.

mediante o processo de interiorização que isso será revelado¹⁷⁰. Esse processo tem a experiência vivida como impulso inicial, “que conduz o homem para o seu interior, para o seu próprio pensamento que retorna para dentro de si mesmo, isto é, olha para dentro de si mesmo e procura a Verdade, que para Agostinho, é sempre Deus”¹⁷¹. Nessa experiência o homem chega à raiz do seu próprio ser e Deus parece crescer nele. Na verdade não é Deus quem cresce, porque está inteiro no homem, perfeitamente. Essa é uma das diferenças fundamentais da filosofia agostiniana com a moral antiga, que preconizava a autosuficiência e autarquia do homem. Aqui, o homem é totalmente dependente da bondade e graça divinas, como o próprio Agostinho reconhece

Quando estiver unido a Vós com todo o meu ser, em parte nenhuma sentirei dor e trabalho. A minha vida será então verdadeiramente viva, porque estará toda cheia de vós. Libertais do seu peso aqueles que encheis. Porque não estou cheio de Vós, sou ainda peso para mim (*Conf. X*, 28, 39).

Deus está presente no homem. Todos estamos inundados de Deus, uma vez que nele vivemos, nos movemos e somos¹⁷². Interioridade não significa para Agostinho uma mera criação imaginária da mente humana. É fato, realidade. Como afirma Beierwaltes, “Deus é real Nele mesmo, assim como Ele é previamente efetivo, como criador e mediador, em nosso pensamento”¹⁷³. Como Deus é presente em nossa alma, em nosso interior, devemos lá buscá-IO, encontrá-IO. Cabe ao homem, como criatura, tentar encontrar o seu criador através de si mesmo, seu lugar mais recôndito, mais íntimo, seu interior¹⁷⁴.

¹⁷⁰ SANGALLI, 1998, p. 168 propõe que a verdade e a felicidade do homem se forem procuradas fora da alma, não serão encontradas. Elas estão presentes no interior da alma e é nela mesma que deve ser buscada e encontrada. Segundo Sangalli, a condição constitutiva de posse e gozo de Deus ou da felicidade, se quisermos, está e manifesta-se no homem pelo seu processo de interiorização, ou seja, pela consciência de sua interioridade e do dar-se conta, pois assim está determinado, de sua origem e de seu destino, embora tenha na sua própria vontade o móvel para empreender tal busca (*Ibid.*, p. 183-184).

¹⁷¹ Cf. SANGALLI, 1998, p. 187.

¹⁷² Ver *At.* 17, 28. Os que receberam os frutos da redenção levam em seu interior riqueza incontáveis, perceptíveis somente com a ajuda da revelação, dessa descoberta feita na alma, no interior do homem. Agostinho nos ajuda a conhecer mais e mais esse tesouro que levamos escondido no coração. Deus está no homem. Ele se dá de uma forma inefável, enchendo o homem de uma nova vida de luz e amor e do seu santuário interior o atrai docemente a si, esperando sua resposta generosa (cf. TURRADO, 1971, p. 6).

¹⁷³ BEIERWALTES, W. *Régio beatitudinis*: Augustine's concept of happiness. Villanova university: Augustinian Institute, 1981. p. 72 *apud* SANGALLI, 1998, p. 191.

¹⁷⁴ Segundo F. Cayré, Agostinho descobre a verdade em si mesmo, “intravi in intima mea”. É por meio dos olhos do coração, olhos da inteligência que buscamos encontrar algo que nos leva além de nós mesmos. De acordo com a filosofia agostiniana, o termo dessa procura passa pelo interior do homem.

A interiorização agostiniana é um passo fundamental no longo caminho do homem rumo à sua felicidade, à sua *beatitudo*. É por meio dela que o homem passa da atividade do pensar, do conhecer para a sua própria alma, a fim de encontrar-se com Deus. Não se trata aqui de um simples intimismo religioso, isolado do mundo.¹⁷⁵ Agostinho reconhece, em sua própria experiência de vida, a insuficiência do ser humano de conseguir alcançar o seu fim. É inútil que o homem mergulhe no mundo exterior na busca da paz de seu coração. Nunca poderá encontrá-la na imediatez do mundo, mas somente em Deus, *finis desideriorum nostrorum* (*De civ. Dei*, XXII 30, 1).

De acordo com o padre Turrado, Agostinho exacerba em seus escritos tristes experiências de sua vida com o objetivo de contemplar sempre o homem concreto tal como ele é, sem abstrações que o despersonalizem e sem hipóteses que se desfazem diante da dura realidade da vida¹⁷⁶. O homem necessita constantemente da graça e é somente com este dom divino que todos os homens podem atingir o seu fim último, à medida que, pelas suas experiências sensoriais, como impulso inicial, voltam-se para o seu interior, para o seu próprio pensamento que retorna para dentro de si mesmo, isto é, olha para dentro de si mesmo e procura a Verdade. É no pensar, no sentir e no querer que ele descobre a Verdade¹⁷⁷. A experiência agostiniana de interiorização leva consigo todos os acontecimentos de uma vida: “Insiste, ó minha alma, e redobra esforçadamente de atenção: Deus nos

Où Augustin a-t-il découvert la vérité? *En lui-même*. Il a vu: “*vidi oculo animae meae*”. Cet oeil de l’âme est appelé ailleurs “*oculus cordis*” ou “*acies mentis*”: traduisons par l’oeil de l’esprit ou l’œil de l’intelligence (Cf. CAYRÉ, F. **Initiation a la philosophie de Saint Augustin**. Études Augustiniennes, Desclée de Brouwer: Paris, 1947. p. 211).

¹⁷⁵ VAZ, 2001, p. 83: “a passagem à interioridade é um abandono dos quadros cosmológicos, da multiplicidade espaço-temporal, mas não uma fuga mística.” O homem sobre o qual Agostinho reflete e que quer saber, não é o homem em geral, reduzido ao paradigma desencarnado e abstrato da condição humana, mas o homem inserido na sua concretude histórica, na sua realidade existencial. Entrevemos aqui, que a perspectiva antropológica de Agostinho se configura como um exame de sua vida pessoal, conduzido ele mesmo por uma confiança incondicional de que a vida é transitável se se vive como ascese espiritual, como elevação gradual até Deus. Por isso, se exhibe como um itinerário de progressivo aprofundamento no estatuto ontológico do homem, capaz de implicar a realidade da existência dentro de um horizonte originário de salvação. Mas, ao mesmo tempo, constitui também um repensar crítico de toda a tradição cultural do mundo ocidental, sobretudo nas formas adotadas com o maniqueísmo e o neoplatonismo (OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 331-333), em que tratavam o homem de forma autárquica; Agostinho, mesmo seguindo de perto as ideias estoicas e neoplatônicas, a felicidade e o bem do homem deixa de ser buscado e conseguido apenas pelo esforço próprio. Ele necessita da ajuda divina. No entender de Turrado, para Agostinho o homem vive ilhado, isolado e perdido neste mundo de contrastes que o atormenta e o inquieta, mas essa mesma inquietude o faz dar início à sua busca, à procura de sua felicidade, encontrando-a por meio do conhecimento de si mesmo, encontro com Deus (Cf. TURRADO, 1971, p. 9).

¹⁷⁶ TURRADO, 1971, p. 4.

¹⁷⁷ Cf. SANGALLI, 1998, p. 187.

ajudará, pois Ele nos criou e não fomos nós que nos criamos” (*Conf.* XI, 27, 34). Da mesma forma, Agostinho chama a atenção para o fato de que

Se durante a etapa de sua vida humana, a alma vence as cobiças com que se nutriu pelo gozo das coisas perecedoras, se ela crê que para as vencer Deus a ajuda com o socorro de sua graça, e se submete a ele, em espírito e de boa vontade, então, sem dúvida, ela será regenerada. Da dissipação de tantas coisas transitórias, voltará ao Uno imutável (*De vera rel.* 12, 24).

É a partir dessa experiência da finitude que o homem vislumbra o desejo de ir além e percebe os limites de sua atividade humana. É na sua experiência de finitude que o homem aspira a quietude, a passividade, a tranquilidade, que se tornarão plenos à medida que forem iluminados pela contemplação da verdade suma¹⁷⁸.

A interioridade manifesta-se como ponto primordial para percebermos a ética agostiniana como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem. Como o próprio Agostinho afirma, trata-se de uma *pedagogia divina*¹⁷⁹, que ensinará o homem a seguir do sensível ao invisível, “representado pelo encontro de si no reencontro de Deus”¹⁸⁰, ou seja, o homem é chamado a assumir um compromisso radical de vida, capaz de unir em um vínculo unitário a precariedade de sua condição histórica com a universalidade de sua vocação cristã, marcada pela capacidade de transcendência do espírito humano, que busca constantemente dar uma resposta ao mistério que o homem é para si mesmo.

É submergindo no abismo que se abre em seu interior que o homem pode escapar da dispersão da multiplicidade, da dispersão da mudança incessante. É no

¹⁷⁸ Segundo Agostinho, quando a alma humana se desprende de toda a angústia, medo e insegurança, mesmo estando soterrada por eles, mantém-se alegremente em si mesma, nada teme absolutamente para si e não se angustia por nenhum motivo. Nisso a alma contempla a Verdade face a face, caminhando segura no caminho que Deus mesmo indicou, até chegar pela Virtude à Sabedoria de Deus (Cf. *De quant. anim.*, XXXIII, 74-76). Se quisermos, podemos identificar aqui o quinto e sétimo degraus da alma, ver NOVAES FILHO, 2007, p. 204. De acordo com Agostinho, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza; passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal (*De vera rel.* 20, 38). Retornando a si mesmo, ao seu interior, o homem recobra aqueles valores perdidos com seu pecado.

¹⁷⁹ Ver *De ver. rel.* 24-36.

¹⁸⁰ OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 333. Ainda em *De beat. vita*, IV, 35, Agostinho fala de um “certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso”.

processo de interiorização que o homem descobre a grandeza do seu espírito próprio, que o resgata do risco de dissolver-se na dispersão, na multiplicidade do mundo. Para conhecer-se a si mesmo, o homem precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo (*De ord.* I, I, 3)¹⁸¹. Por isso Agostinho insiste que somente por meio de uma *pedagogia divina* o homem terá condições de compreender o que seja a beleza e a ordem das coisas presentes no mundo de que também ele faz parte¹⁸², isto é, mediante a complexa estrutura da experiência de sua interioridade é que o homem experimenta, pois, o mistério insondável que ele é para si mesmo¹⁸³. A raiz da moral agostiniana está presente e se revela no processo de autoconhecimento do homem. Se o mundo é lugar de multiplicidade e engano, o homem, por meio de sua razão, pode intuir a ordem divina presente em si e aplicá-la às coisas e ações. A moral agostiniana, dessa forma, revela-se como a descoberta da Verdade pelo homem no seu interior, morada de Deus¹⁸⁴.

Deus é Verdade que se comunica ao homem por meio de sua alma. O homem percebe sua finitude na dispersão do mundo e recolhe-se a si mesmo como meio de conhecer a Deus¹⁸⁵. Dada a existência sensível, à qual o homem não deve ficar preso deverá, a partir dela, mergulhar na interioridade de sua própria alma, que é a morada da verdade e, daí, transcender para Deus, que é o princípio e o fim

¹⁸¹ Podemos identificar significativa semelhança entre essa formulação de Agostinho e aquela socrática do conhece-te a ti mesmo. Segundo Thonnard, “a intuição intelectual do nosso pensamento e da nossa própria existência tem uma importância particular porque é a mais imediata e a descobrimos na nossa própria dúvida: se duvido, diz Agostinho, se cismo, vivo. Se me engano, sou: como poderia pois enganar-me, dizendo que sou, quando é certo que sou, se me engano? E pois que nada é verdadeiro senão pela Verdade, a alma descobre, através de seu retiro a realidade necessária daquela verdade (cf. THONNARD, 1953, p. 206). Cf. também *De Trin.* I, XV, C. XII, 21.

¹⁸² Assim, o espírito, a partir de sua interioridade, entende o que seja a beleza do universo, que certamente assim se denomina a partir do termo *uno*. Por isso, não pode ver aquela beleza a alma que se envolve numa multiplicidade de coisas e as persegue com mísera avidez, que ela sabe que só se pode evitar pelo desapego da multiplicidade (*De ord.* I, I, 2). Segundo o pensamento do bispo de Hipona, sua doutrina da interioridade, uma vez que o homem volta a si, se obriga a enfrentar-se, lutar consigo mesmo e com Deus, mais presente nele que ele próprio, num diálogo filial, para que os paradoxos do seu mundo interior se resolvam em uma luz clara e diáfana de dependência existencial, de concentração vital ante a presença do Criador, Conservador e Santificador de toda a vida humana. Ver TURRADO, 1971, p. 6-7.

¹⁸³ Ver *Conf.* X, 6, 8-10, onde Agostinho pergunta pela razão de seu amor, quando ama a Deus até chegar às respostas aos seus questionamentos acerca de Deus e de si mesmo, lugar onde a verdade se manifesta.

¹⁸⁴ Recolhendo em si mesmo, Santo Agostinho percorre as riquezas de sua consciência. Nela descobre várias imagens de Deus e, sobretudo, a aspiração para ele, a fim de curar suas misérias e cumular os seus desejos de sabedoria e felicidade (Cf. THONNARD, 1953, p. 210-211).

¹⁸⁵ Uma forma dessa dialética, segundo Reale é a de que “Deus se espelha na alma. A alma e Deus são os pilares da filosofia agostiniana. Não é indagando o mundo mas sim escavando a alma que se encontra Deus. As marcas da alma são marcas de Deus” (REALE ; ANTISERI, 2005, vol. I, p. 439).

último de todas as criaturas e a própria verdade¹⁸⁶. É nessa dialética que a Verdade constitui-se como o bem da alma e sua revelação ao homem gera a suma e espiritual deleitação¹⁸⁷. Mediante tal dialética, o homem tem condições de julgar as coisas, não em si mesmas, mas tendo Deus como fim, de modo que tudo seja ordenado em relação a Ele¹⁸⁸. É através do automovimento da alma, do pensamento que o homem busca em si mesmo reconhecer e definir o que é bom ou mau. Deus ilumina constantemente a alma humana com sua Verdade e Sabedoria. É necessário que o homem, por meio da interiorização, atualize, ative, reconheça, contemple, para que assim tenha clareza de como deve agir moralmente¹⁸⁹. Nisto, segundo Gilson, consiste a sabedoria da moral de Agostinho: “contemplação, na ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avareza; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo”¹⁹⁰. Exemplo pleno dessa sabedoria é a vida de Cristo.

De acordo com o pensamento agostiniano, o homem virtuoso, isto é, aquele que aprendeu a seguir o caminho indicado por Cristo, usa tudo, e isso inclui a si mesmo, tendo em vista Deus, e ele quer um universo em que, como nele, todos os seres só usem de si mesmos, tendo em vista Deus¹⁹¹. Isso atesta a moral de Santo Agostinho como uma metafísica da interioridade, pois nela o homem recebe o ser originário por uma conversão natural e necessária à Luz e à Palavra que o chamam à existência. Vai crescendo no ser, vai tornando a ser o que já é, por uma conversão pessoal e livre, à Luz que constantemente o ilumina e à Palavra que constantemente lhe fala¹⁹².

Para Agostinho, o princípio do retorno, isto é, a volta do homem para si mesmo, comanda a moral e é regra para a *beatitudo*, para a felicidade humana.

¹⁸⁶ SANGALLI, 1998, p. 147.

¹⁸⁷ Ver VAZ, 2001, p. 85.

¹⁸⁸ Segundo Agostinho, o homem pode conhecer aquilo que passa em seu interior, se antes tiver conhecimento de Deus, se permitir que Deus faça nele morada: “Vós, Senhor, podeis julgar-me, porque ninguém “conhece o que passa num homem, senão o espírito, que nele reside”. Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas” (*Conf.* X, 5, 7).

¹⁸⁹ Cf. SANGALLI, 1998, p. 202-203. Podemos aqui identificar uma diferença fundamental entre Agostinho e Aristóteles, pois para este, a decisão no agir ético, para o bem, deve lançar mão do decisivo critério especulativo existente no próprio homem. A *physis* é o que permite ao homem descobrir o que é bom por si próprio, podendo pensar e agir com retidão. Em Agostinho, este homem é miserável e está absolutamente dependente de Deus em tudo.

¹⁹⁰ GILSON, 2006, p. 232. A sabedoria é a verdade na qual o homem vê o soberano bem e o possui (cf. *Ibid.*, p. 244).

¹⁹¹ GILSON, 2006, p. 319.

¹⁹² Cf. OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 287.

Como o mesmo Agostinho bem sabia, pois era já tema da tradição de toda a filosofia, o impulso da nossa natureza nos impele para o absoluto e o infinito, para o Bem sem mistura que, pela inteligência, vemos idêntico à Verdade subsistente que é Deus. Da mesma forma não concebemos felicidade verdadeira sem a permanência que só Deus pode assegurar, pois ele é o objeto supremo e o fim natural de nossa atividade e deve ser o lugar de descanso do nosso amor¹⁹³.

No âmbito desta vida terrena, da *civitas terrena*, não é possível ao homem com suas parcas forças, encontrar o caminho da saída por si só. É necessário que exista primeiro o atalho de saída e uma estrutura volitiva para poder fazê-lo. Isso pressupõe a existência e atuação do Ser divino sobre o homem, para que ele possa ser capaz de ver a Deus, pelos sentidos, ultrapassando o tempo e a história desta vida, e de poder contemplá-LO plenamente como Ele é. A volta para a casa do Pai vai ser, portanto, possibilitada e justificada na reflexão agostiniana pela introdução do amor, da graça e reforçada no reconhecimento de Cristo pela fé, pela esperança e pela caridade, elementos que passaremos agora a examinar e cuja posição no todo da filosofia agostiniana tentaremos compreender¹⁹⁴.

3.1 O amor, a beatitude, a caridade

Podemos perceber em Agostinho uma estreita relação entre amor, felicidade e caridade¹⁹⁵. De fato, todo o movimento que vimos até então, aquele em que o homem sai de si mesmo em busca daquele que o criou, tem seu ponto de partida naquele desejo mais primário, qual seja o de ser feliz. Assim, o desejo é um movimento da vontade em direção a um determinado objeto com a finalidade de possuí-lo e a busca da felicidade é o que orienta o ser humano em todos os seus desejos. Dessa forma, o amor conduz o homem para fora de si mesmo, fazendo-o ir além daquilo que o rodeia, além do mundo das coisas. A felicidade, assim, consiste

¹⁹³ Ver THONNARD, 1953, p. 244. Cf. também *Conf.* I, 1.

¹⁹⁴ SANGALLI, 1998, p. 185.

¹⁹⁵ Nas sagradas Letras o nome mais corrente de tal afeto é o de caridade, mas chamam-no também amor (*De civ. Dei*, XIV, 7, 2). O homem que ama, tendo Deus como fim, é feliz e esse amor se transforma em caridade, isto é, um movimento ordenado do coração que busca Deus em primeiro lugar. Como Agostinho mesmo diz, “chamo de caridade ao movimento da alma que tende a gozar de Deus por si mesmo, e de si mesmo e do próximo por Deus” (Cf. *De doc. christ.*, III, 10).

na superação das dificuldades e limitações impostas pela vivência diária, levando o homem a unir-se com o objeto de seu amor, isto é, o ser amado, Deus¹⁹⁶.

A física grega, especialmente a aristotélica, pregava que cada corpo, por seu peso natural é arrebatado para um lugar determinado do universo. Agostinho utiliza-se dessa teoria, substituindo-lhe os termos, e é categórico quando fala sobre o amor, pois, para ele não temos outro lugar para repousar senão no amor que Deus tem por nós, que estende sobre toda a natureza como ordem e onde nos inserimos até voltarmos à nossa origem que é aquele amor primeiro, divino, já que “move-se a alma pelo amor, lugar para o qual tende. Lugar para a alma não é espaço, ocupado pelas formas corporais, mas o prazer, onde ela se alegra de ter chegado pelo amor”¹⁹⁷ (*Enarr. in Ps.*, 9, 15). Logo, o que o amor busca na sua procura outra coisa não é senão a felicidade daquele que ama.

Para santo Agostinho, o amor é a força motriz da moralidade e faz parte da natureza humana, um elemento constitutivamente primordial do ser humano, raiz nascida no coração do homem de onde brota o bem, como reflexo da presença divina, o que corrobora a máxima agostiniana: “Ama e faz tudo o que queres” (*Inarr. in 1ª ep. Joan.*, VII, 8)¹⁹⁸. O amor é a força motriz da moralidade agostiniana, porque ele se constitui a chave que desfaz o nó de como devemos agir para sermos felizes¹⁹⁹, estabelecendo para nós um parâmetro na hierarquia de valores das coisas

¹⁹⁶ JALES, 2004, p. 26.

¹⁹⁷ Sobre o amor, Agostinho se pergunta, respondendo em seguida, com um parágrafo extremamente significativo e esclarecedor: “que amo eu quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não esparge, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a sociedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus” (*Conf.* X, 6, 8). Vemos aqui que o amor é já fruto daquela experiência interior de encontro, de amizade, de filiação, em que Criador e criatura intimamente se descobrem e se amam. Como nos diz Turrado, “Deus se faz substancialmente presente nos que estão intimamente unidos pelo amor; Deus se dá a alma para que goze dele pelo amor. Ver TURRADO, 1971, p. 140. Ainda no *De Civita Dei*, Agostinho revela que “as tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois, como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo é por seu peso (*De civ. Dei*, XI, 28). Também nas *Conf.* XIII, 9 “o meu amor é meu peso, por ele sou levado aonde quer que eu vá.”

¹⁹⁸ Ver COSTA, 2008, p. 41.

¹⁹⁹ De acordo com Marcos Roberto Nunes Costa, “se existe um problema, pois, este não diz respeito ao amor como tal, nem à necessidade de amar, nem ao objeto em si, mas unicamente à intensidade do amor dada ao objeto a ser amado, que em si é um bem, mas, mal amado, torna-se um mal.” COSTA, 2008, p. 42. Ver também as seguintes obras agostinianas: *Inarr. in 1ª ep. Joan.* VIII, 14; *Inarr. in Ps.*, 2, 5; *De civ. Dei*, XV, 15; *De doc. christ.*, III, 19.; *De nat. boni.* 36.

a serem amadas. O amor é o “primeiro motor” da vontade e, se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. O amor nos faz viver bem e desenvolve em nós uma cura perfeita e uma feliz transformação de tudo quanto somos de vida. O amor está no homem como o peso na pedra que a faz cair²⁰⁰.

Como temos aludido várias vezes, o homem, ao encontrar na natureza e no seu mundo uma ordem estabelecida pela sabedoria divina, ao adentrar em si mesmo para encontrar-se com o seu Criador, descobrindo dessa forma o caminho de volta à casa paterna, vê que o que está na base de todo este processo é o amor. É o amor que dá condições ao homem de superar suas limitações, de desatar as amarras que o prendem a este mundo, para levá-lo além, ao fim da sua procura, à felicidade sempiterna. Se se tratar do homem individual, do conceito antropológico da filosofia-teologia de Agostinho, isso não nos parecerá de modo algum complexo. Mas o que dizer da teoria agostiniana, de sua moral do amor, quando aplicada ao mundo real, ao homem que não vive isolado, ao homem que vive em sociedade, em relações concretas com os demais, sempre seres mutáveis? De que forma essa moral pode-se constituir como ponto médio entre finitude e transcendência do homem moderno que parece ter colocado na razão sua razão de ser e existir? De que forma concretizar o preceito bíblico de nos amarmos mutuamente? Se conseguirmos responder a essas questões, certamente estaremos atualizando a filosofia de Santo Agostinho e destacando a importância e relevância das questões tratadas por ele em sua época.

Partindo do preceito evangélico de que devemos amar-nos mutuamente, Agostinho recomenda que amemos os nossos semelhantes como amamos a nós mesmos, ou seja, devemos amar os outros não em si mesmos, mas em função de Deus, que neles se faz presença (*De doc. christ.*, I, 28). Agostinho universaliza a recomendação bíblica e estabelece, como norma, o amor mútuo, que deverá ser o princípio da socialização da *Cidade de Deus*, tratando da dimensão social do amor. Se o amor é a força motriz da moralidade, a caridade entendida como amor constitui-se a força motriz da socialização dos homens, pois, como afirma Marcos Costa

As relações humanas têm como sangue e energia o amor. O amor é a força motriz da vontade que culmina na liberdade para Deus,

²⁰⁰ GILSON, 2006, p. 258. Ver também *De civ. Dei*, XI, 28.

supremo Bem, para onde tudo se dirige. Esse amor dirigido aos semelhantes, em função de Deus, é a caridade²⁰¹.

Porque racional, o homem deve amar a quantos participam da sua natureza (*Ep.* 130, 6, 13). Para Agostinho, reportando a opinião de Varrão e dos neoplatônicos, o sábio para ser perfeitamente feliz deve participar de uma sociedade, de uma cidade²⁰². Se aplicados os princípios de *uti e frui* à passagem do *Sobre a cidade de Deus* em que Agostinho trata da origem e qualidades das duas cidades, fica mais evidente e claro o modo como o santo Doutor passa do homem individual ao homem social:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta a máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência (*De civ. Dei*, XIV, 28)²⁰³.

Como dissemos anteriormente, na filosofia agostiniana há uma estreita relação entre amor, felicidade e caridade. O amor que surge como desejo de felicidade do homem que se insere na ordem da sabedoria divina e se prolonga à sociedade em forma de amor mútuo, caridade. Como se vê, diz Marcos Costa,

Pelo duplo preceito do amor²⁰⁴, Agostinho faz da ordem social um prolongamento da ordem moral individual, pois a organização dos homens em sociedade, fundamentada na reta ordem do amor, não tem outra finalidade senão garantir a paz temporal, ou a felicidade temporal imediata dos homens, mas tendo em vista a “paz eterna” ou “Verdadeira Felicidade” a ser alcançada em Deus²⁰⁵.

²⁰¹ COSTA, 2008, p. 52. Cf. o autor, a dimensão social do amor, isto é, a caridade, é o meio utilizado por Agostinho para aproximar o homem individual e o homem social, uma vez que a realização do amor entre os homens é pressuposto incondicional para a realização do amor de Deus. Pela caridade, o amor assume uma dimensão social, enquanto princípio de socialização do homem.

²⁰² RAMOS, 1984, p. 93. De acordo com Agostinho, a vida do sábio é uma vida social. É esta a vida dos santos da Cidade de Deus. De fato, a divina e celeste República é uma comunhão de vida, onde os pobres e humildes procuram o que é comum a todos, e não seus interesses próprios; vivem a caridade nas dimensões da cruz, cuja largura se abre, pelas boas obras, até ao amor dos inimigos. Ver *Ep.* 140, 26, 63.

²⁰³ No entendimento de Gilson, se, do ponto de vista de sua origem, nenhuma diferença distingue a verdade moral de qualquer outra verdade, não se pode afirmar o mesmo em relação ao homem encarregado de colocá-la em prática. O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras. As relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem. A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela (cf. GILSON, 2006, p. 252). Segundo Agostinho, o que constitui o problema moral não é saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar.

²⁰⁴ Amar a Deus em primeiro lugar e ao próximo como a si mesmo.

²⁰⁵ COSTA, 2008, p. 54.

Não se trata mais de o homem submeter-se à lei, à norma para viver bem; trata-se de colocá-la em prática, no seio de uma comunidade, partilhando-a com os demais. No pensamento agostiniano, o homem conhece a lei, a regra, o caminho... o problema é saber se ele a quer e deseja. Segundo Gilson, a caridade faz com que a lei não seja mais suportada, e sim querida, desejada, abraçada pelo amor de Deus²⁰⁶. Nisto consiste a dificuldade em se passar do âmbito moral individual para o social. De acordo com Gilson, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza²⁰⁷. O amor é correlativo à vontade, pois o que o homem quer é o que deve amar, amar seguindo aquela ordem percebida por ele na natureza. De acordo com Agostinho, não há atos bons ou maus em si mesmos²⁰⁸. “É um erro acreditar que há paixões boas ou más em si mesmas, independentemente da intenção que as anima. Todos os homens, bons ou maus, provam todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más”²⁰⁹.

Agostinho procura, como toda a filosofia da antiguidade, não uma felicidade qualquer, mas a própria vida feliz do homem, ou seja, seu fim último, seu sumo bem. Esse é, pois, o cerne e a explicação de toda a vida moral na antiguidade e Agostinho com ela comunga²¹⁰. Assim, o homem movido por sua vontade quer, deseja e busca a felicidade que lhe será atribuída como prêmio, à medida que submeter-se àquela ordem divina e procurar vivê-la intensamente no seu meio, com

²⁰⁶ GILSON, 2006, p. 320.

²⁰⁷ GILSON, 2006, p. 252. Continua o autor “uma vez que tenha entrado na alma, a caridade divina, como é da essência do amor, revela-se indefinidamente e incansavelmente fecunda; exteriorizando-se numa vida da qual ela é a fonte secreta, ela se realiza em uma multiplicidade de ações particulares. Cada uma dessas ações, enfim, é uma certa atitude adotada pelo homem com relação a objetos e seres (*Ibid.*, p. 315). E Agostinho acrescenta que de modo algum devemos nos conformar ao século, mas a transformar-nos pelo renovamento do espírito, procurando saber qual a vontade de Deus, o que é bom, o que é agradável a Deus, o que é perfeito (Cf. *De civ. Dei*, X, VII).

²⁰⁸ Ver *De civ. Dei*, XIV, 7, 2. Nas *Conf.* X, 39, 64 Agostinho diz que existe dentro de nós um mal que faz com que vangloriemos a nós mesmos. “Os homens que assim se comprazem em si mesmos desagradam-Vos muito, ó meu Deus, não só quando se gloriam dos males como se fossem bens, mas sobretudo quando se gloriam dos vossos bens como se fossem seus; ou quando, reconhecendo-os como provenientes de Vós, os atribuem aos próprios méritos; ou enfim quando, atribuindo-os à vossa graça, não se alegram amigavelmente de que outros também os possuam, tendo-lhes ainda por isso inveja.”

²⁰⁹ GILSON, 2006, p. 259. Ver *De civ. Dei*, XII, 8 em que Agostinho afirma que “o que sei que a má vontade consiste em fazer o que sem seu querer não se faria e, por isso, a pena justa não se segue aos defeitos necessários, mas aos voluntários. O desfalecimento não se encaminha a coisas más, e sim desordenadamente, porque se faz contra a ordem da natureza, do que é em sumo grau ao que é menos.”

²¹⁰ Cf. RAMOS, 1984, p. 64.

seus semelhantes²¹¹. Nisso consistirá a ideia central da moral agostiniana como ponto de integração entre finitude e transcendência humana, qual seja, a de que somos conduzidos, por nosso amor, ao amor pelo bem supremo, Deus. Aqui, a caridade, aquele amor partilhado em sociedade, desempenhará um papel essencial.

A caridade é o amor pelo qual se ama o que se deve amar. O amor entendido como caridade tem seu fim último em Deus, no seu bem supremo. “A filosofia moral agostiniana constitui uma ampla e compreensiva síntese entre o caráter íntimo e pessoal do ético e a imersão do homem na vida universal da humanidade”²¹². Daí Marcos Costa ter dito que a “caridade é a dimensão social do amor”²¹³. O próprio Agostinho chama a atenção para o fato de que pertencer à *Cidade de Deus* neste mundo não é tarefa nada fácil, uma vez que

A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a Justiça não se converte em juiz, o que há de conseguir por completo, depois, na vitória final e perfeita paz (*De civ. Dei*, prólogo).

Da mesma forma Gilson chama a atenção para um elemento que

É um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade. Para descobrir a causa profunda desse fato, torna-se necessário voltarmos mais uma vez à raiz de toda vida moral, ou seja, ao amor²¹⁴.

De fato, amar com toda a alma a outra pessoa não é renegar-se, sacrificar a si mesmo, anular-se; pelo contrário, quando se ama alguém com toda a alma é amar o outro como a si mesmo, em pé de igualdade. Aquele que amo é igual a mim,

²¹¹ A ordem aplicada a uma dimensão social ganha uma conotação diferente. Aqui, a sociedade se empenha, de modo simultâneo, em busca de um mesmo fim, colocando-se cada um no seu devido lugar, desempenhando sua função para que o todo aconteça de modo harmônico (cf. GILSON, 2006, p. 330).

²¹² VIDAL, F. Canals, San Agustín. In: _____. **História de la filosofía medieval**. Barcelona: Herber, 1976. p. 71 *apud* COSTA, 2008, p. 55.

²¹³ Podemos explicitar essa frase do professor Marcos Costa, utilizando as esclarecedoras palavras de Étienne Gilson, quando diz “aquele que ama Deus se encontra, por isso, em relação de sociedade para com todos os que o amam; ele os quer amando o mesmo objeto que ele, mas ele os quer assim com uma vontade infinitamente mais poderosa; eis a beatitude, a felicidade na mais pura concepção. Ver *De doc. christ.* I, 29, 30. Com isso fica bastante clara a razão pela qual Agostinho chama *cidade de Deus* (em oposição à cidade terrestre) aquela que tem Deus como seu escudo e fundamento, pois o conjunto de homens que nela habita une o amor comum deles por um objeto maior, formando uma comunidade de amor. Ver GILSON, 2006, p. 327-329.

²¹⁴ GILSON, 2006, p. 326. Ver *De civ. Dei*, I, 15 onde Agostinho diz: “pois bem, procurem, então, a verdadeira virtude, que possa, também, tornar feliz determinada cidade. Uma coisa não é a ventura da cidade e outra a do homem, pois toda cidade não passa de sociedade de homens que vivem unidos.”

eu sou igual àquele que amo e, dessa forma, somos um só, cumprimento do preceito bíblico anunciado²¹⁵. Por isso a caridade está tão estreitamente ligada ao amor e à felicidade, pois a igualdade de tratamento entre quem ama e quem é amado evidencia e cumpre a prescrição cristã²¹⁶. Mais uma vez vemos Agostinho transformar a perspectiva ética da filosofia clássica, pois para esta a plena realização do homem bem como sua felicidade se concretiza na *polis*; para aquele a finalidade última do homem, assim como a da sua dimensão social encontram-se em Deus.

O amor exerce, como vimos, um primado na doutrina ética agostiniana.²¹⁷ Esse amor entendido como caridade, aquela dimensão social, realiza-se como virtude no homem, na sociedade, na reciprocidade. Assim, como o próprio Agostinho deixa transparecer em seus escritos

A virtude é a caridade com a qual se ama aquilo que deve ser amado (*ep.* 167, 4, 15). Aquilo que deve ser amado é Deus (*Ep.* 155, 4, 13). Caridade é amar a Deus e o próximo. Deus por si mesmo, nós e o próximo por causa dEle (*Ep.* 130, 7, 14). Nisto consiste a vida boa e honesta de que trata a ética: viver intensamente a caridade enquanto amor partilhado (Cf. *Ep.* 137).

A caridade não tem um lugar especial na vida moral do homem. Ela é essa vida moral, pois, para Agostinho, um amor para com Deus só é verdadeiro à medida que traz

²¹⁵ De acordo com uma exemplar síntese de sua filosofia cristã, Agostinho diz o seguinte em uma de suas cartas: “Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compreendia toda a Lei e os Profetas: ‘Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e Amarás o teu próximo como a ti mesmo’? Nestas palavras se inclui a filosofia natural, visto que as causas todas de todos os elementos da natureza estão em Deus Criador; está compreendida a filosofia moral, uma vez que uma vida boa e honesta não de outra fonte recebe o seu específico aspecto senão quando aquilo que é para se amar, a saber, Deus e o próximo, se ama como se deve; está incluída a lógica, pois a verdade e a luz da alma racional não são senão Deus; está contida também a salvação de um Estado louvável, pois não se funda nem se conserva melhor o Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e nEle os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que se querem bem por amor dAquele ao qual não podem esconder o espírito com que amam” (*Ep.* 137, 5, 17).

²¹⁶ Para Gilson “Deus é caridade, a vida moral é caridade. É necessário que Deus esteja em nós, que ele circule, por assim dizer, em nós, como uma água viva da qual se soltam de uma vez nossas virtudes e nossos atos. Para vivermos da caridade, é necessário que, ao mesmo tempo que tendemos para Deus, isto é, em sua direção, já possuamos uma garantia de beatitude futura, ou seja, possuamos Deus. Com efeito, a caridade não é somente isso pelo que obteremos Deus, é Deus já possuído, obtido e, por assim dizer, circulando em nós pelo dom de si mesmo que ele nos concedeu. Logo, a caridade é como o penhor da posse divina e mais do que um penhor, pois um penhor pode ser tomado de volta, ao contrário, a caridade de Deus é dada de uma vez por todas e não mais se retoma” (Cf. GILSON, 2006, p. 270).

²¹⁷ Como temos percebido, a ética agostiniana resume-se: o homem deve tornar-se uma criatura perfeita até atingir a pureza interior, que é a justiça participada de Deus, segundo a qual fomos feitos e na qual nos transformamos em sua imagem. Ver RAMOS, 1984, p. 85; também, *Ep.* 120, 4, 20.

consigo a justiça, a partilha, torna-se caridade, única riqueza digna de cuidado no coração do homem²¹⁸. A conduta humana, para ser reta, deve assimilar-se com o amor de Deus, amor inteiramente gratuito, sem reservas. A caridade consiste, então, em dar-se inteiramente àquele que pede seu coração. “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu pensamento!” Isto é a caridade cristã. “Com efeito, amar absolutamente o Bem absoluto e, conseqüentemente, possuí-lo sem reservas, não é a beatitude e o termo mesmo de toda vida moral?”²¹⁹ É bem verdade, pois, um amor por Deus que se torna perfeito ocupa a alma inteira, esvaziando-a de toda maldade, de todo egoísmo, e nela não existiria espaço para mais nada a não ser a caridade, ou seja, tudo o que fizesse, partiria de um amor perfeito e seria bom. “De uma árvore boa podeis colher frutos bons”.

Dessa forma, a vida moral do homem não está, em santo Agostinho, separada da vida comunitária, da vida social. Uma está a serviço da outra. Uma é a base da outra. Uma vez que o homem vive a vontade de Deus, este passa a ser o centro de tudo: é caridade, é amor, é essência e peso da vontade humana²²⁰. Assim, Deus, o Bem absoluto, é a fonte profunda de onde jorra a vida toda do homem, de onde o homem sacia e nutre sua vontade para viver de acordo com o que é bom e justo. Passemos, agora, a examinar o modo como a vontade, em Agostinho, torna-se a “faculdade dominante da alma humana, pois é o querer que decide tudo, uma vez que dele depende a escolha, que nos une ou nos separa para sempre de Deus”²²¹.

3.2 O livre-arbítrio e suas conseqüências

Não podemos afirmar que Agostinho acreditasse ter descoberto a liberdade, pois enquanto é uma característica do ser humano, ela é um presente, um dom de Deus. O que Agostinho fez foi tratar conceitualmente essa liberdade, de

²¹⁸ “Interrogai a vós mesmos, ponderai cuidadosamente o que tendes de caridade e, aquilo que encontrardes, acrescenteis. Tende cuidado com tal tesouro, pois ele é vossa riqueza interior. Todas as outras coisas de preço alto, dizemos que nos são caras e temos razão. Mas qual é o sentido dessa expressão familiar: isso me é mais caro do que aquilo? O que quer dizer mais caro senão mais precioso? Mas se é o mais precioso que é o mais caro, o que há de mais caro que a caridade, meus irmãos? Qual será, por exemplo o seu preço? Onde se encontrará algo que lhe pague? O preço do trigo se paga com vossa moeda; o preço de uma terra, com vosso dinheiro; o preço de uma pérola, com vosso ouro; mas o preço da caridade, convosco.” Ver *Serm.* 34, IV, 7; *Ep.* 155, IV, 14-15.

²¹⁹ GILSON, 2006, p. 267.

²²⁰ Um amor para com Deus integralmente realizado confunde-se com uma vida moral integralmente realizada, o que tem como conseqüência imediata uma vida social plenamente realizada. Amor e caridade se confundem mutuamente e estão intimamente relacionados seja no aspecto mais abstrato da vida moral como amor puro, seja no aspecto mais concreto no cotidiano de nossas vidas, isto é, o amor desdobrado em ações, ou seja, a caridade. Na filosofia de Agostinho uma conseqüência está plenamente evidente: Deus é caridade, a vida moral é caridade (Cf. GILSON, 2007, p. 267-270).

²²¹ *Ibid.*, p. 452.

modo a compreendê-la, como se relaciona com o pecado original e com o processo escatológico, e estudar as consequências de seu exercício para a vida comum dos homens²²², pois, como faz notar Etienne Gilson, os pensadores medievais puderam aceitar, sem restrições, as principais conclusões da teoria da vontade grega²²³. Não que entre os gregos houvesse uma teoria da vontade, mas já aí encontramos sua gestação. Entretanto, é Agostinho que iniciará o processo de inferir um perfil conceitual à vontade²²⁴, caracterizando-a como um esclarecimento para o significado do mal moral. De acordo com Mariana Cunha, o significado agostiniano da vontade, “é o elemento definidor da individualidade no conflito do ser humano consigo próprio”²²⁵.

Para um observador atento da vontade e comportamento humanos como foi Agostinho, as considerações sobre a natureza dos atos voluntários eram quase evidentes, embora não suficientes para explicar o funcionamento da vontade tal qual ele entendeu. Por isso, esse novo conceito leva uma marca muito própria da experiência, do caráter e personalidade agostinianos, pois para Agostinho, o homem é também sua vontade, seus amores, sonhos, paixões, para os quais e para cuja realização se inclina. Em suma, “vontade é um movimento da alma para a conservação ou aquisição de algo”²²⁶. Essa definição de vontade está longe daquela sugerida por Aristóteles²²⁷ que parte do fato de que somos capazes de escolher entre alternativas que podem merecer algum qualitativo moral, ou seja, o caráter voluntário de uma ação depende do conhecimento que o agente tem do princípio interno que a faz acontecer, isto é, o princípio motor das ações humanas²²⁸.

²²² O ponto de partida dessa investigação foi a teoria da vontade desenvolvida pelos gregos e sistematizada por Aristóteles. Nesse caso, não podemos falar de influência direta, pois, como sabemos, Santo Agostinho teria tido pouco contato com as doutrinas do Estagirita, mas podemos pensar em continuidade, em conservação de uma análise do problema, que se revelou essencial para os pensadores medievais que trataram a questão (Cf. BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 19, n. 58, 1992. p. 328).

²²³ GILSON, 1952, p. 287.

²²⁴ CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da, **O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 9. Segundo essa autora, uma teoria cristã da vontade atingirá seu pleno desenvolvimento no século XIV com Tomás de Aquino.

²²⁵ *Ibid.*, p. 9-10. De acordo com a autora, conceitos como livre-arbítrio e liberdade, relacionados à vontade, revelam como o ser humano, sendo criatura, está ligado a seu criador e tem a capacidade de decidir por si mesmo aquilo que lhe convém, mesmo que isso perturbe aquela ligação filial com Deus.

²²⁶ *Ibid.*, p. 12. Ver também *Retrac.* 1, 15, 3.

²²⁷ Segundo Bignotto, para Agostinho, Aristóteles faltou afirmar a liberdade da vontade. Ele não diferenciava a vontade das ações que dela derivam (Cf. BIGNOTTO, 1992, p. 329).

²²⁸ Ver BIGNOTTO, 1992, p. 329 e CUNHA, 2001, p.15-42.

O rompimento com essa perspectiva grega acontece definitivamente quando Agostinho introduz as *Sagradas Escrituras* como uma nova fonte de conhecimentos, priorizando a intenção à ação²²⁹. Desse modo,

com efeito, partindo da Bíblia, é possível afirmar que a liberdade é um presente de Deus, que encontra sua morada na vontade. O grande passo não foi, portanto, nem a aceitação da teoria aristotélica, nem mesmo a repetição da ideia de que o homem pode escolher seu próprio caminho no mundo, mas a exploração do significado dessa independência²³⁰.

Assim, a descoberta agostiniana se dá ao perceber que a vontade é livre em relação a si mesma, isto é, ela pode querer ou não exercer o direito de escolha. Trata-se do “*liberum arbitrium*”, ou seja, “uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores. A liberdade do homem é, assim, experimentada, em primeiro lugar, em sua relação consigo mesmo, com seus desejos, com suas limitações”²³¹ ou, em outras palavras, a liberdade se torna essência da vontade, quando exercida de modo a aproximar o homem de Deus, quando usada de modo a fazer da vida do homem reflexo da vontade de Deus.

O próprio Agostinho faz uma clara distinção entre livre-arbítrio e liberdade (*liberum arbitrium* e *libertas*). O livre arbítrio existia no primeiro homem. É por ele que Adão escolhe a via do mal. Ao agir desse modo, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que os seus descendentes, deixados a si mesmos, conservaram intacto o seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não mais estavam livres no sentido completo da palavra, porque não possuíam, desde então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía, a de usar bem de seu livre-arbítrio. Portanto, só há liberdade para Agostinho, quando a graça vem se enxertar no livre-arbítrio e este se torna liberdade que vem a ser, pois, o bom uso do livre-arbítrio, o qual subsiste no homem atual, mas com um poder restrito. Donde segue que a diferença entre o homem decaído e aquele que se restaura pela graça não está de modo algum na posse ou não do livre-arbítrio, pois todos o possuem, mas sim em sua eficácia.

²²⁹ “Podemos resumir o problema da intenção da seguinte maneira: se ela é boa, mas nos enganamos no momento de agir, o ato é bom, pois a vontade escolheu corretamente entre as opções oferecidas pela razão; se, ao contrário, nos enganamos no momento de escolher, mas por um acidente qualquer praticamos uma boa ação, ainda assim o ato é ruim, pois a intenção o era. A moral que daí surge é uma moral da intenção, suas fontes são interiores e suas leis, transcende” (Cf. BIGNOTTO, 1992, p. 342).

²³⁰ BIGNOTTO, 1992, p. 332.

²³¹ *Ibid.*, p. 333.

Para Agostinho, Deus opera na liberdade humana aquilo que ela deve querer. Assim, para salvar o livre arbítrio, ele afirma que Deus age sem tolher a liberdade, que é ela mesma somente quando se dispõe ao bem. Em base a este conceito de liberdade, a invencível eficácia da graça não se opõe à liberdade, mas a leva a realizar-se, no sentido de que a orienta, liberando-a do mal. Na ótica da transcendência da ação de Deus e da dependência da liberdade humana, o critério em base do qual Deus decide não pode depender do sujeito humano, em cada determinação, nem da previsão de seu comportamento, mas é absolutamente originário. O critério a partir do qual Deus age e decide pertence a seu mistério, não é de nosso domínio, pertence à sua liberdade. Portanto, nesta vida mortal, resta ao livre-arbítrio não o poder de cumprir por si mesmo a justiça, caso o queira, mas o de se voltar com confiança suplicante para Aquele que lhe pode obter a graça de praticar a virtude²³².

O problema do conflito entre liberdade e necessidade está presente na maioria dos grandes filósofos que vieram antes e depois de Agostinho²³³. Portanto, não é um traço novo de sua filosofia, mas o tema marca profundamente seus escritos, principalmente quando este trata de questões acerca da criação e governo do universo por parte de Deus, da liberdade em Deus e o livre arbítrio no homem, da presciência e providencia divina, da graça divina, da predestinação...

Ao tomar consciência de suas limitações e dos limites de sua condição, o que constatamos por meio do processo de interiorização, e de prefigurar em sua

²³² GILSON, 2007, p. 298 *et seq.* Ver também BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da Filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad.de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1970. p. 192: "É a graça de Deus, e só ela, que nos torna verdadeiramente livres. Mas nem por isso a liberdade deixa de supor o livre-arbítrio, pois ela não é senão o livre-arbítrio libertado. É de Deus que vem a força para fazer o bem mas é ao livre-arbítrio que incumbe fazê-lo." Uma descrição neste mesmo sentido encontramos em KLIMKE, F. ; COLOMER, E. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Editorial Labor, 1953. p. 157. A virtude, em Agostinho, é entendida como a perfeição da vida racional pela qual se ama o que deve ser amado, conformando-se com a ordem da criação; é a nossa marcha rumo à beatitude, porque a razão ensina-nos a conformar toda a nossa atividade com a ordem da Criação (Cf. THONNARD, 1953, p. 245-246). Nesta perspectiva o problema moral agostiniano não consiste em perguntar se é necessário amar algo, mas o que é necessário amar. Sobre isto ver SOAJE RAMOS, G. **La moral agustiniana**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, 1960. p. 21.

²³³ Conforme BIGNOTTO, 1992, p. 333, em Aristóteles o exercício da vontade é concretizado nas ações que perfazemos na cidade, de tal forma que não se pode falar de liberdade sem se evocar ao mesmo tempo o mundo político e todas as suas determinações; durante a Idade Média muitos pensadores não cessaram de desenvolver aspectos da teoria formulada por Agostinho, dos quais Duns Scoto e Tomas de Aquino são exemplos.

inteligência dados da presença divina²³⁴ na sua experiência concreta, o homem é chamado a dar uma resposta livre, a inscrever-se, ou não, voluntariamente, na ordem do mundo na qual Deus é a causa e fim, isto é, é por meio do livre arbítrio da vontade humana que o homem decide ser semelhante ou não de seu criador, espelhar ou não a bondade e sabedoria de seu criador.

A vida moral do homem, exercer a sua vontade livre, o seu livre-arbítrio, segundo Agostinho, consiste em uma sequência de atos individuais de escolha. Cada um deles implica uma tomada de posição em face às coisas; ou as fruímos ou nos utilizamos delas²³⁵. É a partir de cada escolha individual que o homem vai marcando seu caminho; é a vontade que, ao intervir em todos os atos do espírito, constitui o centro da personalidade humana. A vontade é essencialmente criadora e livre e nela reside a possibilidade de o homem aproximar ou afastar de Deus.

Essa tensão marcará constantemente a busca agostiniana. Ela não desaparecerá em nenhum instante de sua filosofia.

Segundo Agostinho, a vontade é em si mesma boa, ela nos vem de Deus e deveríamos reprovar aqueles que a usam mal, não aquele que a deu para nós. Ela nos é dada por Deus e por meio de um uso inadequado somos levados a escolher e praticar o que é mal ou o que nos afasta de Deus. Dessa forma a vontade é um bem, ainda que um bem intermédio, quando adere ao Deus imutável e obtém, para o homem, as virtudes que constituem os bens primeiros e maiores. Quando a vontade se volta para seu próprio bem individual, ou a algo exterior ou inferior, ela peca, mas

²³⁴ Essa visão das coisas repousa em últimos termos na teoria do conhecimento de Agostinho. Assim como a perversão da vontade está refletida numa perversão do entendimento e da memória que os impede de funcionar adequadamente, sendo necessária iluminação divina para mostrar ao homem a presença da Trindade em sua própria mente, assim também existe um paralelo entre o exercício da vontade livre do homem em cooperação com a graça divina, e o exercício das outras faculdades da mente em cooperação com a graça divina. Esse pensamento é examinado no livro X das *Confissões*. Parece, em vista disto, que a beleza divina refletida no mundo criado deveria ser visível a todos os seres cuja percepção sensorial está inata. Todavia, ela não diz obviamente a mesma coisa a todos os homens. Eles são seres racionais, mas nem todos têm seu juízo funcionando como devia. Somente os que podem cotejar o que veem por uma medida interna da verdade, podem julgar corretamente, e somente estes homens podem perceber a beleza de Deus na beleza do mundo. Suas mentes estão inundadas de luz divina e têm olhos para ver o que se lhes mostra, mas esta iluminação divina é dom gratuito de Deus. Segundo Agostinho, há uma *Pedagogia divina*, ou seja, Deus, por meio de um 'mestre interior', ensina o homem a perceber o caminho a seguir, partindo do cosmo, passando por si mesmo até chegar a Deus como fim. Isso não é tarefa que o homem consiga por si mesmo, mas por meio da graça divina, por meio da ação desse mestre interior: "Daí se compreende que exista alguém de tal modo semelhante àquele princípio uno – de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno – e que realize perfeitamente a tendência a lhe ser semelhante: Esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus." Ver *De vera rel.* 36, 66. Cf. também EVANS, G. R. **Agostinho**: sobre o mal. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995. p. 190-191.

²³⁵ COSTA, 2002, p. 294.

permanece em si um bem. Portanto, para Agostinho, a vontade livre, o livre-arbítrio, é o uso que o homem faz de sua vontade, que pode ser um uso bom ou mau, mas a vontade em si permanece sempre boa²³⁶. Podemos dizer que a vontade é um bem em si mesmo, porque é “por meio dela que o homem pode voltar-se ao bem supremo e possuir sua felicidade²³⁷. Caso contrário, afasta-se dele para gozar de si mesmo e das coisas inferiores, no que consiste o mal moral e o pecado”²³⁸, pois como afirma Agostinho:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo (*De lib. arb.* II, 19, 53).

Dessa forma, de acordo com o pensamento agostiniano, “Deus deu a livre vontade ao homem unicamente com o objetivo de que este possa utilizar-se dela para viver com retidão”²³⁹. No entanto, a questão vivenciada por Agostinho não é de tão fácil resolução: como pode a vontade, feita para o universal (Deus), trair sua natureza, fugir de seu objetivo? Por que escolhe ela o pecado, a fuga de si mesma, de seu fim, de sua felicidade? De acordo com Valadier, Agostinho deveria evitar duas escolhas para responder a tais perguntas. A primeira era que, na linha dos trágicos gregos, pensaria a condição humana como prisioneira de um tormento indefinido, dominada por um destino cego, suportado, inevitável, o que estaria prontamente contra as suas convicções cristãs; a segunda, sedução perversa de sua juventude, era a escolha do maniqueísmo, que identificaria a condição humana com o mal e conduziria a considerar a vontade como determinada para o mal. De fato, Agostinho evita esses dois perigos e expõe sua resposta, afirmando que

²³⁶ Ver EVANS, 1995, p. 173 e *De lib. arb.* II, 18, 49, em que a vontade é colocada como algo bom em si mesmo, e o pecado ou queda como perversão e negligência dessa vontade. Da mesma forma Agostinho diz que a vontade livre não poderia ser um mal; tampouco é um bem absoluto. Ela é um bem mediano, cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser bom ou mau, segundo a maneira pela qual o homem usa (*De lib. arb.* III, 19, 50).

²³⁷ Do homem depende, pois, querer alcançar a plenitude da verdade da qual provém a felicidade autêntica. Porém, esta decisão tem sua raiz última e sua força na vontade humana. Logo, a vontade é o centro da vida do homem (Cf. OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 337).

²³⁸ Daí segue que “aversão ao Soberano Bem e conversão aos bens secundários, são, em suma, os dois atos livres que decidem nossa felicidade ou nossa infelicidade eternas” (GILSON, 2007, p. 278). Cf. *De lib. arb.* II, 19, 52-53.

²³⁹ COSTA, 2002, p. 342.

ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente, porque a má vontade não é “efecção”, mas “defecção”. Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter má vontade. Empenhar-se, portanto, em buscar as causas de tais defeitos, não sendo eficientes, mas, como já dissemos, deficientes, é igual a pretender ver as trevas ou ouvir o silêncio (*De civ. Dei*, XII, VI e VII)²⁴⁰.

Por experiência própria, Agostinho sabe que a vontade está presente no homem e é como o motor que move e inspira as ações humanas²⁴¹. Se essas ações são más, ilícitas, injustas, a causa não está nelas mesmas, mas tão somente na vontade de quem as pratica. É a vontade mesma “que se dissolve, cortando sua ligação com o universal (Deus), que é seu meio natural e essencial. Esse rompimento vem da vontade, que decai e escolhe, ela mesma, sua decadência”²⁴².

Podemos, afirmar que o livre-arbítrio é o exercício livre da vontade humana, é toda ação voluntária do homem,²⁴³ é a causa do pecado humano, isto é, a vontade em que medida, forma ou ordem estão corrompidas²⁴⁴. Por isso mesmo, responsabilidade dele. Se agiu perversamente, afastando-se de Deus, cabe somente a ele as consequências de seu ato²⁴⁵. Desse modo, o homem que, guardando o mandamento divino, havia de ser espiritual até mesmo na carne, transformou-se em carnal até mesmo na mente; morto voluntariamente em espírito, havia de morrer no corpo (morte primeira) contra sua vontade e, desertor da vida eterna (morte segunda), ficaria condenado também à morte eterna, se a graça não o livrasse²⁴⁶. Segundo Agostinho, aqui se encontra a essência do pecado, fruto do

²⁴⁰ Ver ROLAND-GOSSELIN, 1925, p. 79. “*La mauvaise volonté est donc la cause efficiente de tout acte mauvaise. Car s’il y a une cause de la mauvaise volonté, cette cause a une volonté ou elle n’en a pas.*”

²⁴¹ Ver OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 337. De acordo com os autores, “*del hombre depende, pues, querer lograr la plenitud de la verdad, de la que proviene la felicidad auténtica. Pero esta decisión tiene su raíz última y su fuerza en la voluntad. Por lo tanto, la voluntad es el centro de la vida del hombre: bajo su control están no solo las elecciones a las que se confía en el orden práctico, sino también todas las operaciones que desarrolla mediante las facultades cognitivas.*”

²⁴² VALADIER, 2006, p. 131.

²⁴³ Agostinho nos dá um bom exemplo nas *Confissões* VIII, 5, 10-12. Outra definição de livre-arbítrio encontramos em OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 338: “*la posibilidad de querer y de no querer, la capacidad de autodeterminarse, que la voluntad tiene, es lo que Augustin denomina ‘livre albedrío’.*” De acordo ainda com THONNARD, 1953, p. 236, o poder de escolher entre o bem e o mal não é essencial à liberdade. O poder de pecar existe no homem e é um fato corriqueiro da experiência humana, tão familiar a Agostinho, e por isso mesmo supõe responsabilidade, portanto, liberdade.

²⁴⁴ Cf. GILSON, 2006, p. 273. Uma vontade má é, portanto, uma vontade que não consegue ser o que deveria ser, uma vontade corrompida, fraca.

²⁴⁵ De acordo com BOEHNER ; GILSON, 1970, p. 191: “*temos consciência de nos determinarmos a nós mesmos e de sermos responsáveis por nossos próprios atos.*”

²⁴⁶ *De civ. Dei*, XIV, 15, 1.

livre arbítrio da vontade humana. O pecado torna-se uma violação da lei divina, da ordem. Fazendo um mau uso de seu livre arbítrio, o homem submete sua alma ao corpo e cai na concupiscência e na ignorância. Conforme o próprio Agostinho observa:

O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo. Por todos esses motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e à vossa lei. De fato, as coisas ínfimas também deleitam... (*Conf.* II, 5, 10).

De acordo com o pensamento de Agostinho, o erro, a queda é efeito do livre-arbítrio do homem, o que o separou de seu fim, a beatitude eterna. Como afirma Gilson:

Ao nos desviarmos voluntariamente de Deus, ou seja, recusando querê-lo e amá-lo, todos nós optamos em Adão mais pela avara e orgulhosa posse das criaturas do que pela submissão ao Bem universal, subvertemos a ordem divina ao preferir a obra ao Obreiro. Logo, eis o que é feito, ou melhor, defeito, pois o pecado nada produziu a não ser desordem²⁴⁷.

Logo, há para Agostinho, uma estreita relação entre a vontade má e a obra má, pois, para ele, os primeiros homens “começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade”²⁴⁸. Uma vontade boa, regida pelo amor e sabedoria divinos, apreende a ordem divina no mundo e com ela se eleva até seu fim, a verdade absoluta; uma vontade má, pervertida, decaída, busca o seu próprio bem e se compraz com sua prática, não se dando conta do quão longe se coloca do Bem. Ela frui de todos os bens como se fossem verdadeiros bens e a consequência disso é sua perdição e danação, caso não reconheça a graça divina auxiliando-o e resgatando-o²⁴⁹.

²⁴⁷ GILSON, 2007, p. 286.

²⁴⁸ *De civ. Dei*, XIV, 13, 1.

²⁴⁹ Sobre isto escreve Agostinho: “todos os seres devem a Deus, primeiramente tudo o que são enquanto natureza existente. Em seguida, aqueles que receberam a capacidade de querer, devem-lhe tudo que lhes é possível para progredir, se o quiserem. Devem assim tudo o que têm a obrigação de ser. Em consequência, ninguém é responsável pelo que não recebeu. Contudo é culpado, com justiça, se não fizer o que devia. Ora, é dever fazê-lo quem recebeu uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para isso. Cada um é responsável pelo que recebeu. Dessa forma, quando alguém não faz o que deve, o Criador fica a tal ponto isento de culpa que é preciso, na verdade, louvá-lo. Isso porque o culpado padece o que deve, e ainda porque, nessa mesma

Tratar da questão da vontade humana e suas relações com o mundo experimentado pelo homem é ver as possibilidades de como esse homem pode ser feliz neste mundo como sujeito individual e social. O homem, na concepção agostiniana, é um ser para Deus, criado a sua imagem e semelhança, e seu fim é a *beata vita* - a felicidade. No entanto, há um conflito que marca o homem desde os primeiros momentos de sua vida. Ele é ontologicamente um ser para Deus, mas na realidade é um ser concreto, cercado por bens materiais. Ele tem consciência de que está neste mundo, mas não foi feito para ele, e que o amor a Deus é a única possibilidade de uma verdadeira felicidade. Dessa forma, o conflito fica assim evidenciado: como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais, mutáveis e corruptíveis, e a verdadeira felicidade que se encontra unicamente em Deus, eterno e imutável?²⁵⁰ Ou seja, de que forma o homem pode usufruir dos bens temporais em vista dos bens eternos? Trata-se da questão entre liberdade e necessidade: eis o drama de todo homem vindo a este mundo²⁵¹.

De acordo com o pensamento agostiniano, o homem é o único ser que tem a faculdade de fazer a escolha livre do bem. Essa seguramente é razão suficiente para que Deus lhe dê vontade livre, pois como afirma Agostinho: “a vontade livre é uma boa coisa porque dada por Deus ao homem” (*De lib. arb.* II, 18, 49)²⁵². Essa afirmação de Agostinho abre precedência para questão pelagiana, que afirmava que se o homem pecou por sua vontade, pode também se reerguer por seu

reprovação que merece por não ter feito o que deve, existe um louvor prestado Àquele a quem o pecador é devedor...” (*De lib. arb.* III, 16, 45-46).

²⁵⁰ Em *De lib. arb.* III, 25, 74, Agostinho chama a atenção para o fato de que é preciso reconhecer que a alma fica impressionada pela vista dos objetos, sejam superiores, sejam inferiores, de tal modo que a vontade racional pode escolher entre os dois lados o que prefere. E será conforme o mérito dessa escolha que se seguirá para ela o infortúnio ou a felicidade. Nesse sentido, Agostinho salvaguarda a liberdade humana, o que fica evidente na sua luta contra os maniqueus. E de modo semelhante, na luta pelagiana, sob o risco de comprometer a mesma liberdade, ao exaltar sobremaneira a ação da graça, ele nunca se retratou de suas primeiras teorias acerca da capacidade do livre-arbítrio. Ver notas complementares, 45 da mesma edição, p. 292.

²⁵¹ Ver COSTA, 2002, p. 139: O livre-arbítrio: fonte da vida moral interior no homem. Segundo Agostinho, a morte é consequência do pecado e todos os seres humanos possuem o “pecado original”, que é o “mal em potência” que habita nosso ser, desde nossa concepção. Por isso necessitamos da salvação, desde o nascimento, e a graça de Cristo, presente em toda a história, é o único meio para o cumprimento dessa salvação. Ver BOGAZ, A. S. ; COUTO, M. A. ; HANSEN, J. H. **Patrística:** caminhos da tradição cristã: textos, contextos e espiritualidade da tradição dos padres da Igreja antiga, nos caminhos de Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus, 2008. p. 171-172.

²⁵² Cf. THONNARD, 1953, p. 235, “A liberdade, isto é, o poder de produzirmos, como senhores, os nossos próprios atos é não só salvaguardada, mas também encontra a sua plena perfeição sob a influência imediata de Deus. Agostinho não distingue ordinariamente o ponto de vista sobrenatural do ponto de vista natural; mas nas suas exposições é fácil discernir uma aplicação da sua teoria filosófica, por meio da qual mostrou magnificamente, não só a conciliação mas também a harmoniosa e íntima cooperação de Deus e da nossa vontade no ato livre bom”.

esforço próprio, por seu próprio mérito, ou seja, o ser humano é capaz de evitar, por suas próprias forças, o pecado e sempre escolher o caminho que lhe convém, sem o auxílio sobrenatural²⁵³. Agostinho responderá combatendo energicamente tal posição, pois para ele, Deus é a fonte de tudo quanto é bom (*De lib. arb.* I, 2, 5-12) e que “Deus age em nossa fraqueza e nos oferece gratuitamente a redenção, não por nossos méritos, mas por sua misericórdia, manifestada na encarnação e na ressurreição”²⁵⁴. De acordo com Agostinho, “qualquer explicação que implique diminuição da bondade em Deus deve ser considerada insatisfatória”²⁵⁵. Aí está o erro dos maniqueus que consideravam a infinitude de Deus de certo modo limitado pelo mal²⁵⁶.

O que ele busca não é a causa do mal (que lhe parece estar definitivamente radicada na vontade humana), mas o que é para o homem agir mal. Entramos, aqui, na discussão propriamente dita do pecado, da má vontade, da queda do homem, enfim, do mal na vida humana. O mal, segundo Agostinho, “não forma uma substância ou natureza, mas antes que ele é o contrário à substância, privação ou corrupção do ser – o não-ser”²⁵⁷. Por isso, ao praticar o que é mau, ou seja, o pecado, o homem está desrespeitando a ordem, gerando a desordem. Daí dizer que o “mal aparece como uma transgressão culposa ou pecaminosa da ordem divina por parte do homem”²⁵⁸. Pecado, dessa forma, é desordem, é privação prejudicial, é o mal propriamente dito²⁵⁹, ou seja, é a criatura estar situada, voluntariamente, fora da ordem divina, é tornar viva em si a deficiência de sua vontade que sendo tirada do nada pode ser ela fonte de nada ou de mal²⁶⁰. Dessa

²⁵³ De acordo com o pensamento pelagiano, o caminho da santidade está numa rígida ascese e na prática das virtudes. Pelo seu próprio arbítrio, o ser humano pode escolher entre o bem e o mal. A graça divina não realiza transformações na alma do ser humano, apenas facilita a prática do bem. Esse caminho é mais fácil para os cristãos, pois Cristo fortaleceu suas naturezas para as virtudes. Contrariamente, Agostinho acredita que o mérito do agir humano provém da escolha de sua liberdade. A graça de Deus é um dom para a liberdade humana. Sem Deus, a liberdade humana não promove o agir humano para sua própria salvação. Ver BOGAZ ; COUTO ; HANSEN, 2008, p. 168.

²⁵⁴ BOGAZ ; COUTO ; HANSEN, 2008, p. 172.

²⁵⁵ EVANS, 1995, p. 171.

²⁵⁶ A doutrina maniqueísta explicava o universo composto por uma visão dualística radical entre o bem e o mal. O mundo estaria dividido em duas forças: o Bem (luz) e o mal (trevas). Segundo uma moral maniqueísta, o sentido da carne ou da matéria seria regido pelo princípio do mal. Para conseguir paralisar este mal, é preciso dar maior ênfase ao mundo espiritual. BOGAZ ; COUTO ; HANSEN, 2008, p. 150.

²⁵⁷ Cf. COSTA, 2002, p. 277. Para Agostinho, o pecado não procede de Deus, mas da vontade dos pecadores. Ver *De nat. boni*, 28-30.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 283.

²⁵⁹ “É necessário reconhecer que o mal genuíno, o único que pode receber o nome de mal, é o pecado” (JOLIVET, 1936 *apud* COSTA, 2002, p. 279).

²⁶⁰ THONNARD, 1953, p. 236.

forma, o pecado não é o apetecer de uma natureza má, mas a renúncia a outra, superior (*De nat. boni*, 34).

Como fizemos notar anteriormente, o homem foi “feito a imagem e semelhança de Deus”, para viver segundo seus desígnios. O pecado surge do fato de o homem julgar que “escolhendo a si mesmo, escolhia um bem mais universal.”²⁶¹ Com isso acabou por romper sua ligação ontológica com Deus, o que o torna, de certo modo, preso às realidades sensíveis. O pecado aqui é identificado ao orgulho, isto é, o homem que preterindo o amor divino escolhe amar a si próprio, desligando-se do sumo bem, do universal que é Deus. Para Agostinho, Adão é o maior exemplo disso, ou seja, em Adão o homem perdeu sua condição de bem-aventurado e poderá voltar a ela somente por intermédio do auxílio divino, a graça.

O exercício da vontade humana, cujo ponto de partida é o livre-arbítrio, expõe a condição do homem pecador, sua fraqueza, sua miséria²⁶² e é somente por meio da ação da graça divina que ele poderá caminhar seguro até a *libertas*, isto é, a liberdade verdadeira como deleitação na justiça²⁶³. Pois, como afirma Thonnard,

a nossa atividade não é e não pode ser plenamente livre senão por uma moção positiva de Deus que a perfaz, ou seja, o nosso livre-arbítrio tem necessidade da graça para gozar em ato da liberdade no seu pleno sentido, da verdadeira e perfeita liberdade que o pecado lhe fez perder. A nossa atividade livre exige, pois, uma moção atual de Deus²⁶⁴.

Para Agostinho, a graça tem por objetivo ajudar aquela vontade prejudicada em sua faculdade de querer o bem²⁶⁵. Ela é necessária à condição decaída da humanidade. Essa afirmação da absoluta necessidade da graça traz consigo dois pressupostos, quais sejam: o da perspectiva neo-platônica de Deus, pensado como Sumo Bem, do qual os bens particulares são participação; e o do pecado original como distanciamento do Bem, que provoca uma escravidão do desejo (concupiscência), embora o ser humano conserve o livre arbítrio. A consequência disso é que a graça produz em nós não só tudo o que é de bem, mas ajuda ainda a evitar o mal²⁶⁶.

²⁶¹ EVANS, 1995, p. 129.

²⁶² Segundo Agostinho “cada pecador é a fonte de sua própria iniquidade”. *Contra duas cartas*, I, 3, 7.

²⁶³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2006. p. 58.

²⁶⁴ THONNARD, 1953, p. 236.

²⁶⁵ EVANS, 1995, p. 190.

²⁶⁶ A razão da absoluta necessidade da graça é clara para o estado atual da humanidade decaída, mas problemática para a situação originária de Adão. A necessidade da graça é anterior ao pecado, enquanto se refere à finitude da criatura como tal. De fato, a ajuda dada a Adão antes do pecado, era

Esse elemento da filosofia agostiniana serviu de base para destruir toda e qualquer idéia de que o homem poderia contribuir para sua própria salvação por esforço humano. A graça é dom, presente de Deus ao homem.

A graça age diretamente sobre a vida do homem, ajudando-o a fazer o bem. Como o próprio Agostinho afirma “sem ela estaríamos confusos, e não poderíamos atingir um estado de perfeição caminhando no escuro” (*De pec. mer.* II, V, 5). De acordo com seu pensamento, a graça serve como um meio para neutralizar qualquer resquício do pecado original e tornar os cristãos membros do corpo de Cristo²⁶⁷. Como vimos anteriormente, a vontade humana necessita da graça divina para se abster do pecado, para tentar afastar-se do mal, para realizar o bem, absolutamente, caso contrário, o homem ficaria exilado em sua condição de pecador e seria incapaz, por si mesmo, de voltar a Deus, a não ser que a graça atue nele, restituindo-lhe a condição de “*imago Dei*”. Portanto, conforme Agostinho, uma vontade totalmente livre é uma perfeição, que pode ser diminuída e limitada pelo mal do pecado, sendo necessária a ela a atuação da liberdade plena e perfeita da graça divina, pois a graça torna-nos capazes de evitar o mal e afasta de nós a privação da liberdade²⁶⁸.

Mais uma vez fica claro para nós que a conceituação de uma ética agostiniana tem por objetivo fazer o homem perceber que sua vida é transitória, é apenas um momento, ínfimo, passageiro. Daí a importância de nos perguntarmos de onde viemos e para onde vamos. Segundo Agostinho, viemos de Deus e para Deus nos guiamos, como meta e fim de nossa vida, como realização plena de nossos desejos, como prêmio de nossa caminhada. Mas isso não se dá de modo simples.

necessária, enquanto dava a pura possibilidade de fazer o bem. Mas a graça é necessária, sobretudo, depois do pecado, porque os seres humanos possuem uma vontade ferida pelo mal. É necessário então um auxílio divino, que não dá só a possibilidade do bem, mas a efetiva realização, que conduz à vida eterna. Daí deriva o aprofundamento da natureza da graça, considerada, sobretudo, em vista do agir moral, como amor do Bem. A graça é a *delectatio victrix* dada por Jesus, que deve ultrapassar a concupiscência, que é a *delectatio* produzida na humanidade pelo pecado de Adão. Ver GILSON, 2006, p. 280-314, que trata a questão do pecado e a graça, a graça e a liberdade. Ver também *De grat. Christ.* I, em que Agostinho trata principalmente da questão da graça, contra Pelágio.

²⁶⁷ Para Santo Agostinho a graça entra na natureza humana mediante o Batismo. Ver *De pec. mer.* I, XXIV, 35; XXVIII, 55.

²⁶⁸ De acordo com o pensamento agostiniano, através do pecado original o homem perdeu sua capacidade de fazer o bem, restando-lhe o livre-arbítrio. Para voltar a dispor daquela prerrogativa faz-se necessário a intervenção divina, o auxílio da graça. Esta, por sua vez, ajuda o livre-arbítrio a reconquistar sua capacidade de eleição, isto é sua saúde. Cf OROZ RETA ; GALINDO RODRIGO, 1998, tomo I, p. 339. “Como a lei não é anulada senão confirmada por meio da fé, pois a fé necessita da graça para cumpri a lei, assim o livre-arbítrio não é anulado senão confirmado por meio da graça, pois a graça cura a vontade, fazendo-a amar livremente a justiça” (*De spirit et litt.* 30, 52).

Para Agostinho, é necessário viver de modo autêntico, fazendo uso de tudo quanto dispõe, tendo em vista Deus. Aquele que ama Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus, manifestamente participa da vida divina que somente a graça confere ao homem, tornando-o livre. O homem vem de Deus e, vivendo neste mundo a ordem divina, encontra o caminho de volta à casa paterna por meio da graça divina²⁶⁹. Cabe a nós identificar, agora, o modo como esse caminho de volta é encontrado e trilhado pelo homem, ou seja, de que forma se abre para ele o caminho que o leva até Deus.

3.3 *A vontade reta como o ponto de ligação do homem com Deus*²⁷⁰

De acordo com o pensamento de Santo Agostinho, o homem está manchado, contaminado pelo pecado original, perdendo sua capacidade natural para realizar o bem, viver o bem como uma necessidade. Dessa forma, a vontade humana fica incapacitada de realizar qualquer bem se não for auxiliada pela graça. A graça divina tem por objetivo ajudar o livre-arbítrio, tornando-o liberdade para realização da vontade divina, pois “a graça não anula o livre-arbítrio, mas devolve a este a plena liberdade, que, na sua condição decaída, só é livre para o mal”²⁷¹. O próprio Agostinho fala sobre a ação da graça ao se perguntar:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim, como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça, senão que é fortalecida por esta. Posto que assim como a mesma lei não se pode cumprir senão mediante o livre-arbítrio, pela lei se verifica o conhecimento do pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor à justiça; pelo amor à justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, como a lei não é abolida, mas fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a

²⁶⁹ A graça divina está em nós como uma força que nos deixa próximos a de Deus. Ela não elimina o risco da queda de nossa vontade, mas a fortalece para que possamos combater o bom combate, para ultrapassarmos os limites de nossa própria vida. Enquanto estamos nesse corpo manchado, nossa alma pode certamente obedecer a Deus, mas nossa carne permanece sob a lei do pecado. Cf. GILSON, 2007, p. 322-323. Por isso situamos a ética agostiniana como um ponto intermédio entre a finitude e a transcendência do homem, ou seja, a ética como a possibilidade de o homem prender-se a este mundo, sensível, passageiro, exterior, ou de libertar-se de tudo e estar pleno de vida em Deus, isto é, a partir do momento que recebe a graça, nasce de novo uma vida que cresce progressivamente até encontrar em Deus sua felicidade perfeita.

²⁷⁰ O itinerário que seguimos neste ponto de nosso trabalho é o exposto por EVANS, 1995, capítulo VI: Ficar e ser bom, em que a autora discute temas sobre o homem feliz, o homem como ele dever ser, o homem perfeito.

²⁷¹ COSTA, 2002, p. 366.

graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De spirit. et litt.* 30, 52).

A graça, desse modo, passa a ser um convite de Deus ao livre-arbítrio do homem para torná-lo reto, justo, livre. Cabe ao homem, na sua decisão de escolha, acolhê-lo ou rechaçá-lo. Ao recusar tal convite, como já vimos, o homem peca, coloca acima de tudo a si mesmo, possuindo, propriamente apenas o poder de fazer o mal, a mentira, o pecado²⁷². Ao acolhê-lo, abre a sua frente um caminho que o levará até o sumo bem, a verdadeira beatitude, a perfeição plena, Deus²⁷³.

Assim, para que o homem chegue ao termo de sua viagem, retorne tranquilo à casa paterna, onde há festa e descanso²⁷⁴, ele deve agir de modo sensato, sempre procurando viver de modo perfeito, segundo a ordem estabelecida por Deus na natureza. Mas, pergunta-se Agostinho, é possível ao homem viver de modo perfeito, sem pecado, sem abrir precedência ao mal? Pode um homem estar sem pecado nesta vida? É possível existir um homem que não peque em absoluto no decorrer de sua vida?²⁷⁵ Segundo Agostinho seria impossível ao homem viver de modo perfeito, uma vez que resta nele a mancha do pecado original e a imperfeição do livre-arbítrio. Um homem pode ser perfeito como acadêmico, porém não como mestre de sabedoria, talvez, mas plena perfeição não se atinge, na prática, nesta vida (cf. *De pec. mer.* II, 15, 22), a não ser Cristo, que pôde levar uma vida inteiramente livre de pecado, justamente pelo fato de ter nascido sem pecado original.

²⁷² GILSON, 2007, p. 289.

²⁷³ Para a filosofia agostiniana a vida humana é um caminho a seguir, é um processo cujo fim é o encontro com Deus. Ver EVANS, 2006, p. 223; e ainda p. 229-230: Paulo (*Fl.* 3) considera-se perfeito, não de modo pleno, quando os eleitos serão plenos de perfeição, isto é, após a morte, mas de uma perfeição que é manter-se fiel a um projeto de vida, viajar bem, manter-se na estrada. Contudo, essa viagem ainda não chegou a seu termo. Está em processo. Nossa vida é caminho para Deus, no entanto, devemos nos manter firme em nossa caminhada para não nos desviarmos da rota, do destino: essa é a proposta de Agostinho que tentaremos mostrar a seguir. Ver também VAZ, 2006, p. 54-59, em que o autor coloca como um dos tópicos da antropologia agostiniana o homem como um ser itinerante, levando em consideração a experiência de Agostinho. De acordo ainda com este autor, a itinerância do homem segundo a visão agostiniana é essencialmente um aspecto da concepção do tempo como caminho para a eternidade: um caminho que se faz avançar no próprio desenrolar da vida humana. Como o próprio Agostinho narra, várias passagens bíblicas tratam a vida do homem como um processo: “Aquele que perseverar até o fim, esse será salvo” (*Mt* 10, 22); “Espera no Senhor, sê firme! Fortalece teu coração e espera no Senhor” (*Sl* 27, 14). “Não desanimemos na prática do bem, pois, se não desfalecermos, a seu tempo, colheremos. Por conseguinte, enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos” (*Gl* 6, 7-10). Cf. *Explicação da Carta aos Gálatas*, 61.

²⁷⁴ Cf *Lc*, 15, 11-32.

²⁷⁵ Sobre estes questionamentos ver, de modo geral, as reflexões propostas no *De pec. mer.* Ver também EVANS, 1995, p. 226, em que é feito um resumo destes mesmos questionamentos.

Embora Agostinho afirme que a nenhum homem é possível viver de modo perfeito, sem pecado nesta vida, ele não fecha a possibilidade de alguém conseguir. No plano teórico, essa possibilidade existe. Caso um homem conseguisse tornar-se perfeito, isso seria apenas em parte uma realização humana, pois, para tanto, seria necessária, indispensável a ajuda divina. Ao homem, portanto, a aquisição da graça divina é uma condição necessária para a salvação. Tal aquisição não se dá por mérito, através de boas obras, simplesmente. Segundo Etienne Gilson, a graça é condição para a realização de boas obras, porque fruto da fé²⁷⁶. Assim, o homem começa a ter a graça, quando começa a crer em Deus, sob um aviso que lhe vem seja de dentro, seja de fora²⁷⁷. Uma vez nascida na alma humana, ela gerará uma nova vida e se desenvolverá plenamente²⁷⁸.

A perfeição de vida, uma vontade reta, perfeita, era um ideal a ser alcançado por muitos mesmo antes de Agostinho²⁷⁹, inclusive o próprio Cristo ensina: “sede perfeitos como o vosso pai celeste é perfeito”. O Santo Doutor, convencido e profundamente tocado por estes ensinamentos, com base em sua própria experiência de vida, traça uma meta a ser alcançada pelo homem, degraus que o levaria a aproximar-se o máximo do ideal de perfeição cristã. Estes degraus estão apoiados no *Sermão da Montanha*, em que Cristo ensina as bem-aventuranças e Agostinho encontra uma via segura. A leitura que Evans faz desse trecho bíblico, seguindo o pensamento agostiniano, é assim descrito:

Os que temem a Deus são os que o amam; os piedosos ou santos são os que são mansos, pois lêem a Escritura com espírito reto de humilde prontidão de aprender; os que tem conhecimento são os que choram, pois sabem como os afetou o mal; os que tem fortaleza são os que tem fome e sede de retidão, pois eles se preocuparam em trabalhar para ser perfeitos; os que tem conselho são os misericordiosos, pois eles são bastante sábios para ver que para serem perdoados devem estar dispostos a perdoar aos outros; os

²⁷⁶ Ver *Hb* 11, 1-40. Aqui, Paulo faz um breve resumo sobre as realizações da fé na história da humanidade e as conquistas humanas através da fé.

²⁷⁷ Ninguém é capaz por si mesmo de começar ou consumir qualquer boa obra. Para começar ou consumir toda boa obra, nossa capacidade vem de Deus. Do mesmo modo, ninguém é capaz por si mesmo ou de começar a ter fé ou de nela crescer, mas nossa capacidade vem de Deus. Cf. *De praed. sanct.* II, 5.

²⁷⁸ GILSON, 2007, p. 292.

²⁷⁹ segundo EVANS, 1995, p. 231, em seu livro *Sobre a abstinência de alimento animal*, Porfírio considera a retidão que é a mais bela quando toma a forma de piedade para com os deuses, e que leva inevitavelmente à justiça para com os homens também, pois não pode haver nenhuma discórdia entre as duas (III, I). Cícero define a *iustitia* no *De inventione* (II, LIII, 159), como uma atitude da mente que está de acordo com a razão e a natureza, e que está bem disposta para com o bem público. Existem, já na tradição pagã, dois aspectos de retidão e justiça que são fundamentais também para o ideal cristão. O homem perfeito deve amar tanto a Deus como ao próximo.

que têm entendimento são os puros de coração, pois eles veem com o *oculus mentis*, o olho da mente; os que tem sabedoria são os fatores da paz. Começamos a correr a carreira perfeita, portanto, amando a Deus; pela santidade chegamos ao conhecimento; pelo conhecimento chegamos à fortaleza; pela fortaleza aprendemos o conselho; o conselho nos leva ao entendimento, e o entendimento à sabedoria. Nas suas retratações, Agostinho afirma não conseguirmos realizar totalmente este caminho em vida, mas mantendo-se firme nele, alcançamos alguma perfeição em nossa vida (*Ret. I*, 18)²⁸⁰.

De acordo com o ideal agostiniano de perfeição, ou seja, o caminho que havemos de percorrer em nossa vida, devemos manter sempre em vista nosso objetivo, o que queremos alcançar para assim tentarmos caminhar em linha reta, para a meta de nossa perfeição, “não nos afastando dessa linha”, pois, segundo Agostinho, “progredimos reduzindo nossos pecados até chegarmos ao ponto em que estejamos sem pecado” (*De per. just. hom.* XI, 27).

Como podemos conseguir uma vontade reta, uma vontade de tal modo disciplinada que nos faça aproximar da perfeição, que nos leve para mais perto de Deus, que nos ligue novamente a Deus? Para Agostinho, não resta dúvida alguma de que é por meio da graça de Jesus Cristo²⁸¹, pois, segundo ele, o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer ou, em outras palavras, escritas de modo admirável nas *Confissões*: “Dai-me o que ordenais, e ordenai-me o que quiserdes” (X, 29, 40). Podemos perceber aqui que Agostinho intui que Deus faz muito mais do que simplesmente tornar possível a nós a possibilidade de sermos bons, de agirmos bem. Ele nos transforma profundamente tanto em nosso querer, como em nosso agir²⁸². A graça divina age na vontade humana de tal modo que não só mostra o que deve ser feito, como a ajuda a fazê-la, impulsionando os homens ao longo do caminho, agindo sobre suas vontades e suas ações diretamente²⁸³.

A perfeição é atingida gradativamente, transformando o homem aos poucos. A graça, ao conduzir o homem, é progressiva em seu efeito. Ela tem o poder de manifestar na fraqueza humana o seu poder, ou seja, agindo na fraqueza da carne humana, torna forte e perfeito o espírito, ajudando-o a vencer o orgulho e

²⁸⁰ EVANS, 1995, p. 231-232.

²⁸¹ Em *De grat. et lib. arb.* XIV, 27, Agostinho diz que “nem o conhecimento da lei divina, nem a natureza, nem a única remissão dos pecados constituem a graça, conforme supunhas os pelagianos, mas ela nos é oferecida gratuitamente por Jesus Cristo, a fim de que, por ela, a lei seja cumprida, a natureza resgatada e o pecado vencido”.

²⁸² É Deus que opera em nós o querer e o agir, o que os pelagianos pretendem que sejam méritos nossos, como se não necessitassem da graça divina (*De grat. Christ.* I, V, 6).

²⁸³ EVANS, 1995, p. 235.

fazendo progredir no caminho da perfeição²⁸⁴. Dessa forma, Agostinho acredita que o homem pode ser reto de coração nesta vida, o que significa estar-se se esforçando para seguir adiante no caminho, esquecendo o que ficou para trás; é possível correr uma corrida reta, combater o bom combate, mas atingir a perfeição, somente quando o homem estiver com Deus, ou seja, somente após sua morte.

Segundo Agostinho, para o homem praticar a justiça e tornar sua vontade reta, livre de qualquer perversidade é necessário o auxílio da graça, pois o espírito humano está cercado de trevas deploráveis e o homem, embora saiba domar um leão, ignora como viver (*De nat. et grat.* XL, 47). Se Deus pede ao homem viver de modo perfeito, seguramente lhe concederá força e constância para tal, visto que, de acordo com a bondade divina Deus não manda o impossível, mas capacita o homem a fazer tudo o que está a seu alcance. Está a nosso alcance, portanto, tentar viver de modo reto, perseverando, através da fé, o caminho de nosso peregrinar nesta vida.

Parece-nos que um caminho agostiniano para a perfeição nesta vida é possível, ao menos teoricamente. Se alguém há de chegar a seu termo, ele próprio diz não ter conhecimento. No entanto, segundo ele, devemos lutar por toda a nossa vida. O mal estará sempre presente, mas isso não significa que se deva ceder a ele. Agindo e caminhando dessa forma, diz Agostinho,

não me preocupo a respeito de onde e quando (os fracos) consigam viver a plena justiça. Mas confirmo que, onde e quando for, se se tornarem perfeitos, devê-lo-ão à graça de Deus. E quando com toda a clareza perceberem que vivem sem pecado, não digam que têm pecados, para não se mostrarem mentirosos, assim como não falam a verdade os que, sendo culpáveis, digam que não o são (*De nat. et grat.* LXVIII, 82).

Enfim, uma vontade reta como volta do homem a Deus é o mesmo que dizer que o homem busca, acima de tudo, Deus como norte de sua vida, aderindo a ele constantemente, acolhendo sua graça e agindo de modo incontestável. Um espírito reto, uma alma reta, uma vontade reta, é aquela que busca a verdade de

²⁸⁴ Sobre isso Agostinho afirma: “Ao Apóstolo que, antes de atingir o cume da perfeição na caridade, recusava sofrer o incômodo do aguilhão, que impedia o inchaço, o Senhor disse com razão: Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder. Se a força se aperfeiçoa na fraqueza, quem não se considera fraco, não se aperfeiçoa. Portanto, a graça, pela qual a força se aperfeiçoa na fraqueza, conduz os predestinados e os chamados segundo os desígnios de Deus à suma perfeição e glorificação. Ela não somente nos leva a conhecer o que devemos fazer, mas também a praticar o que conhecemos; não somente a acreditar no que devemos amar, mas também a amar o que cremos” (*De grat. Christ.* I, XII, 13).

modo perfeito, sem se desnortear pelo caminho. É a vontade que olha e vê claramente com os olhos de um coração puro, sede do sentir e do pensar, pois, segundo o preceito bíblico, onde está teu coração, aí estará o teu tesouro. Uma tal vontade pode ficar livre de todo desejo de coisas mundanas, tomando a decisão, por si mesma de deixar para traz todo o erro.

Assim, o homem caminha para o seu fim, felicidade perfeita, perfeição completa. Já que não se pode ser feliz e perfeito de modo supremo nesta vida, o homem atual agostiniano espera o homem futuro, que será completo, cheio de saúde e brilho. Ele será substancial, substância verdadeiramente boa, na qual nada faltará, pois toda necessidade e privação, toda a pobreza do mal, serão eliminadas, e ele será rico²⁸⁵. A perfeição estará consumada e o homem finalmente estará em casa e o pai se alegrará com o retorno do filho que estava perdido e foi encontrado, estava faminto e foi saciado.

²⁸⁵ Cf. EVANS, 1995, p. 239-240.

CONCLUSÃO

Antes de tudo, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que não é tarefa nada fácil delinear uma ética agostiniana e observar sua gênese bem como sua evolução moral através da abundante e diversificada obra de Santo Agostinho, resultado de uma produção literária de mais de quarenta anos. No entanto, o exame que fizemos de algumas obras do autor não nos decepcionou quanto ao nosso objetivo, pois acreditamos ter vislumbrado algo que nos satisfaz em nossa busca e questionamentos.

Do encontro com o platonismo que fez Agostinho intuir na filosofia de Platão alguma verdade espiritual até o neoplatonismo de Plotino que o torna capaz de conceber a espiritualidade do Deus cristão e a irrealidade do mal, fruto do esforço para transformar a doutrina emanacionista de Plotino numa doutrina criacionista. Por isso, mesmo quando ele se utiliza de materiais tomados de Plotino, a doutrina que elabora é diferente do neoplatonismo. Ela transpõe todos os problemas num plano estrangeiro àquele da filosofia grega e inaugura a era das grandes filosofias cristãs que, desde então, não deixarão de se suceder²⁸⁶.

Uma das características fundamentais da filosofia de Agostinho é a leitura que fez dos escritos paulinos que os fez constatar não apenas a concordância entre o bom e o verdadeiro, que desde muito ele buscava descobrir mas, sobretudo, que toda a verdade filosófica já havia sido revelada aos homens por Deus, o que definitivamente, para ele, se constitui o fim de qualquer busca: a beatitude, a⁹⁵ felicidade humana que encontra-se unicamente em Deus.

Partindo dos princípios da revelação cristã, Agostinho tenta estipular alguma razoabilidade nos dados da fé, como um conhecimento distinto, aplicado sobre os costumes e realidades humanas, sobre a ordem divina presente na natureza, sobre a relação dos homens entre si e do homem com Deus. É esta característica da filosofia agostiniana que servirá como regra de verdade, fio condutor de uma ética que denominamos como ponto intermediário entre a transcendência e a finitude humana. Tal formulação, acreditamos, tentará elevar as virtudes da filosofia clássica, radicadas na práxis humana, para uma realidade

²⁸⁶ Cf. GILSON, 2006, p. 448-449.

interior e superior ao homem e sua vontade: a graça divina. É após essa descoberta que Agostinho vislumbra a grandeza da filosofia que, para ele, será sempre sinônimo de sabedoria. Sabedoria que consiste em aceitar aquilo que Deus dá ao homem, tornando-o imagem e semelhança de Si.

“É bom para mim estar ligado a Deus” (*Ps. LXXII, 28*). De acordo com Agostinho essa é uma verdade basilar para todo e qualquer homem que quer ser feliz. Ele sabe que o homem abandonado a seus próprios recursos é incapaz de alcançar alguma certeza. Por isso, uma ética agostiniana, que buscamos delinear, é um caminho, um meio de estabelecer a paz na vontade humana pela dominação do espírito sobre os sentidos, da ordem divina sobre as incertezas vividas pelo homem²⁸⁷.

Por toda a pesquisa realizada, tentamos, portanto, defender uma ética agostiniana como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem. Nela, elementos como amor, caridade, ordem, vontade, revelação, são fundamentais para tentar compreender o esforço de Agostinho em elaborar um caminho, um instrumento que levasse os homens a viver de forma segura e reta a vida em meio ao turbilhão de acontecimentos diários que envolve a vida humana, para, com isto, poderem alcançar a vida eterna. Ou em outras palavras, é procurando estabelecer a paz temporal e a felicidade temporal em busca da verdadeira felicidade, em Deus, que encaramos a filosofia agostiniana como uma preparação para a vida futura, eterna.

²⁸⁷ GILSON, 2006, p. 447.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. Trad. de António Borges Coelho. Lisboa: Presença, 1976. vol. II. 220 p.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad., introd e notas de J. A. Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 416 p. (Coleção Os Pensadores)

_____. **A cidade de Deus: contra pagãos**. Trad. de Oscar Paes Leme Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. Parte II, 589 p.

_____. **Solilóquios – A vida feliz**. Trad. de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p. (Coleção Patrística, n. 11).

_____. **Contra os acadêmicos – A ordem – A grandeza da alma – O mestre**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24).

_____. **A verdadeira religião**. 2. ed. Trad. e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.

_____. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p. (Coleção Patrística, n. 21).

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Trad. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997. 187 p.

_____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p.

_____. **Comentário aos salmos** (Salmos 1-50). 2. ed. Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2005. 922 p. (Coleção Patrística, n. 9/1 livro)

_____. **Comentário aos salmos** (Salmos 51-100). Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. 1202 p. (Coleção Patrística, n. 9/2 (livro)

_____. **Comentário aos salmos** (Salmos 100-150). Trad. das Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1998. 1172 p. (Coleção Patrística, n. 9/3 (livro)

_____. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17)

_____. **A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 196 p. (Coleção Patrística, n. 19)

_____. **A Trindade**. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. 296 p. (Coleção Patrística, n. 8).

_____. A Graça (I): **O espírito e a letra - A natureza e a graça - A graça de Cristo e o pecado original**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. 317 p. (Coleção Patrística, n. 12).

_____. A Graça (II): **A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. 284 p. (Coleção Patrística, n. 13).

ALICI, Luigi. Genesi del problema agostiniano del tempo. **Revue des Études Augustiniennes**, Paris, v. 22-23, 1976. p. 43-67.

ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989, 160 p.

AUGUSTÍN MARTÍNEZ, Agustín. **San Agustín**: ideário: selección y estudio. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946. 227 p.

BEIERWALTES, W. *Régio beatitudinis*: Augustine's concept of happiness. Villanova university: Augustinian Institute, 1981.

BIGNOTTO, N. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 19, n. 58: 327-359, 1992.

BOEHNER, P. ; GILSON, E. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier O. F. M. Petrópolis: Vozes, 1970. 582 p.

BOGAZ, A. S. ; COUTO, M. A. ; HANSEN, J. H. **Patrística**: caminhos da tradição cristã: textos, contextos e espiritualidade da tradição dos padres da Igreja antiga, nos caminhos de Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulus, 2008. 214 p.

CAYRÉ, F. **Initiation a la philosophie de Saint Augustin**. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. 303 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. 429 p.

_____. A teoria da criação, segundo Santo Agostinho. **Revista Ágora Filosófica - UNICAP**. Recife, ano 7, n.1, p. 7-23, jan./jun. 2007. Semestral.

_____. **Introdução ao pensamento ético-filosófico de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009. 214 p.

_____. O problema do corpo na filosofia-teologia patrístico-agostiniana. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes ; CORREIA JUNIOR, João Luiz (Orgs.). **Os mistérios do corpo**: uma leitura multidisciplinar. Recife: INSAF, 2004. p. 105-128.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 120 p.

DE BONI, Luis Alberto (org.). A. **Idade Média**: ética e política. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DE CAPITANI, Franco. **Il "De libero arbitrio" di S. Agostino**: studio introduttivo, testo, traduzione e commento. Milano: Vita e Pensiero (Università Cattolica del Sacro Cuore), 1987. 543 p.

DEMAN, Thomas. **Le traitement scientifique de la morale chreétienne selon Saint Augustin**. Paris: J. Vrin, 1957. 133 p.

EVANS, G. R. **Agostinho: sobre o mal**. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995. 270 p.

FRAILE, G. *Historia de la filosofia*. Tomo II. Madrid: BAC, 1960. 1200 p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editoria,/Paulus, 2007. 542 p.

_____. **El espíritu de la filosofia medieval**. Buenos Aires: Emecé editores, 1952. 444 p.

_____. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2001. 949 p.

GRABOWSKI, Stanislaus J. **La Iglesia: introducción a La teologia de San Agustín**. Madrid: Ediciones RIALP, 1965. 646 p.

JALES, Francisco Venceslau de Oliveira. **Amar e ser feliz: uma análise do conceito de amor em Agostinho a partir do De Beata Vita e à luz de algumas obras da maturidade**. Fortaleza: UECE, 2004. 126 p. Dissertação (Mestrado em filosofia), UECE, Fortaleza, 2004.

JOÃO PAULO II. Introdução. In: **Fides et ratio**. Trad. da CNBB. São Paulo: [s.n], [s.d].

JORDÃO, Eduardo Antônio. **Agostinho: educação e fé na cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2009. 127 p.

KLIMKE, F., COLOMER, E. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Editorial Labor, 1953. 966 p.

MACINTYRE, Alasdair. A alternativa agostiniana. In: _____. **Justiça de quem? qual racionalidade?** Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991. p. 161-179.

MAC DOWELL, J. A. **Investigação filosófica sobre Deus**. Belo Horizonte: Apostila didática sobre o curso "Filosofia da Religião" do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 2003.

MATTHEWS, W. El platonismo como solución agustiniana al problema de mal. **Revista Augustinus**, v. 28, p. 339-355, 1982.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. 378 p.

OLDFIELD, J. La interioridad: talante y actitud de San Agustín. In: OROZ RETA, J. ; GALINDO RODRIGO, J. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy (1): La filosofia agustiniana**. Valencia: EDICEP, 1998. tomo I, p. 197-214.

OROZ RETA, J. ; GALINDO RODRIGO, J. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy (1): La filosofia agustiniana**. Valencia: EDICEP, 1998. tomo I.

PANIKER, R. **El concepto de naturaleza: analisis histórico y metafísico de un concepto**. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1951. 443 p.

PASTOR, Félix-Alexandre. Deus e a felicidade: filosofia e religião em Agostinho de Hipona. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. v. 20, n. 63, p. 617-637, 1993.

PESSANHA, J. A. M. Introdução. *In*: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad., introd e notas de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

PLOTINO. **Enneadi**. Trad., introd. e note di Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi Libri, 1996. 1602 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o "De civitate Dei". São Paulo: Loyola, 1984. 370 p.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo, PAULUS, 1990.

_____. ; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 3. ed. [s. trad.]. Rev. de H Dalbosco e L. Costa. São Paulo: Paulus, 2005. vol. I, 693 p. (Coleção Filosofia).

RIESCO, Gabriel. **El hombre en san Agustín**. Madrid: [s.n.], 1954. 266 p.

ROLAND-GOSSELIN, B. **La morale de Saint Augustin**. Paris: Marcel Rivière, 1925. 250 p.

ROHMER, J. **La finalité morale chez les théologiens**: de Saint Augustin à Duns Scot. Paris: Vrin, 1939. 216 p.

ROSTAGNO, Sergio. Liberta e servitù dell' uomo. *In*: PERISSINOTTO, Luigi (Org.). **Agostino e il destino dell'Occidente**. Roma: Carocci Editore, 2000. p. 47-60.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. 211 p.

SCIACCA, Michele Federico. **História da filosofia I**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo, Mestre Jou, 1962.

_____. **San Agustín**. Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo 1, 495 p.

_____. **Santo Agostino essenziale**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia/Universidade do Rio Grande do Sul, 1956. 37 p.

SILVEIRA, S. Santo Agostinho e o mal como privação de bens naturais. *In*: AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**: contra os maniqueus. Trad. de Carlos Ancêde Nogueira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-31.

SOAJE RAMOS, G. **La moral agustiniana**. São Paulo: Instituto de filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, 1960. 41 p.

SOUZA NETTO, Francisco Benjamim de. Agostinho: a ética. **Revista Veritas**. Porto Alegre. v. 40, n. 159. p. 337-350, set. 1995.

STEAD, Christopher. **A filosofia na antiguidade cristã**. Trad. de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999. 236 p.

THONNARD, F.- J. **Compendio de história de filosofia**. Trad. de Valente Pombo. Paris: Desclée e Cña, Editores pontifícios, 1953. 1024 p.

TURRADO, A. **Dios en el hombre**: plenitud o tragédia. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1971. 317 p.

VALADIER, P. **A condição cristã**: estar no mundo sem ser do mundo. Trad. Benôni Lemos. Aparecida: editora Santuário, 2006. 286 p.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. *In*: _____. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 77-87.

_____. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999. 483 p.

_____. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2006. 274 p.

VIDAL, F. Canals, San Agustín. *In*: _____. **História de la filosofía medieval**. Barcelona: Herber, 1976.

WEINBER, G. J. **Breve historia de la filosofía medieval**. Madrid: Ediciones cátedra, 1987.