

A procura de Deus em Agostinho: um caminho de síntese entre tradições

**The search for God by Augustin:
a path for synthesis among the different traditions**

Galileu Galilei Medeiros de Souza*
Iraquitã de Oliveira Caminha**

Resumo

Partindo da análise de dois textos fundamentais do agostiniano, o *De Libero Arbitrio (Liber II)* e o *Confessiones (Liber X)*, este artigo pretende mostrar como o estudo da procura de Deus em Agostinho se revela como o centro de sua filosofia, que é essencialmente uma síntese de tradições. A perspectiva filosófica de Agostinho, construída na sua caminhada em busca de Deus, será examinada explicitando os seguintes aspectos: 1) como este itinerário não tem como objetivo principal a proposição de uma via para se provar a existência de Deus, mas a demonstração da necessidade de se postular um princípio necessário para o contingente, servindo não ao ataque contra os ateus, mas como demonstração da confluência entre as tradições cristã e helenista; 2) como a filosofia em Agostinho é compreendida não só como especulação, mas como itinerário teórico-prático; 3) como a posse da sabedoria, apesar de descoberta e querida naturalmente, torna-se possível apenas sobrenaturalmente. Espera-se que, com a explicitação desses aspectos, se possa alcançar o entendimento de Agostinho, que relaciona verdade e felicidade, visando a considerar, de forma integrada, a especulação e a ação.

Palavras-chave: ser; Deus; vontade; razão; itinerário.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Mestre em Bioética pelo Atheneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma. Aluno do Curso de Doutorado em Filosofia UFRN/UFPB/UFPE. E-mail: galileumed@yahoo.com.br

** Doutor em Filosofia Université Catholique de Louvain (2001). Defendeu tese sobre o problema da percepção na filosofia de Merleau-Ponty. Professor-pesquisador do Departamento de Educação Física e dos Programas de Pós-graduação em Filosofia Universidade Federal da Paraíba e em Educação Física Universidade Federal da Paraíba/ Universidade Estadual de Pernambuco. E-mail: iraqui@uol.com.br

Abstract

Departing from the analysis of two fundamental texts of the Augustinianism: *De Libero Arbitrio (Liber II)* and the *Confessiones (Liber X)*, this paper intends to show as the study of the search for God in Augustine is revealed as the center of his philosophy, that is essentially a synthesis of traditions. The philosophical perspective of Augustine, built in your his way walk in search of God, will be examined expliciting the following aspects: 1) as this itinerary does not have as main objective the proposition of a road to prove the existence of God, but the demonstration of the need of postulating a necessary beginning for the contingent, not serving to the attack against the atheists, but as demonstration of the confluence between the Christian traditions and Hellenism; 2) as the philosophy in Augustine is understood not only as speculation, but as theoretical-practical itinerary; 3) as the possession of the wisdom, in spite of discovered and wanted naturally, becomes just possible supernaturally. It is waited that with the explaining of those aspects one can reach the understanding of Augustine that relates truth and happiness, seeking to consider in an integrated way the speculation and the action.

Key word: to be; God; will; reason; itinerary.

Introdução

Agostinho escreve os *Livros sobre o Livre Arbítrio* (entre 388 a 395 d.C.) e os *Livros das Confissões* (por volta de 400 d.C.) em época posterior ao seu batismo (387 d.C.), estando assim já convertido ao cristianismo. Sua filosofia, condensada nessas obras, dependerá e expressará, como em poucos pensadores, a experiência existencial do problema da graça de Deus, bem como as diversas controvérsias teóricas em que ele se viu envolvido, especialmente relacionadas com o encontro entre o cristianismo e o helenismo. Embora se insira na idade de ouro da patrística, ele é, em muitos aspectos, original em relação aos padres gregos, bem como em relação aos latinos que vivem da herança desses últimos¹. A este respeito dirá Michel Spanneut (2002, p. 197): “Ele forma, sobretudo, a si mesmo; ao contato da filosofia pagã e com base na tradição latina, elabora, com a fecundidade de sua inteligência e de sua vida espiritual, uma teologia pessoal, a mais rica que o Ocidente jamais conheceu”.

De acordo com a reflexão agostiniana, a condição finita da vida, marcada pelo reconhecimento do peso da existência, lançada em um empreendimento impossível pela busca da perene felicidade, en-

contra somente no auxílio de uma ação externa as potencialidades humanas, a graça, o elemento necessário para sua realização.

A especulação agostiniana sobre a graça, que se constrói em torno de sua pessoal experiência de vida, será desenvolvida em meio à polêmica contra o pelagianismo. Segundo os pelagianos, o homem seria capaz de toda e qualquer virtude, tendo o pecado de Adão sido nefasto apenas em razão de ter servido de exemplo, sem, contudo, ter afetado a bondade da natureza humana, cuja graça de Cristo viria sustentar e aperfeiçoar. “Mas, esse *a priori* de confiança no homem chocava de frente com a experiência de um Agostinho cômico de sua invencível fraqueza e da única força que é a de Deus” (SPANNEUT, 2002, p. 217).

Os *Livros das Confissões* e os *Livros sobre o Livre Arbítrio* representam alguns dos textos fundamentais da reflexão agostiniana sobre tais problemáticas, nos quais se pode observar, com exemplaridade, um dos acontecimentos mais marcantes da história ocidental: o encontro entre a tradição judaico-cristã e a helenística. É, sobretudo, na consideração de temáticas como “Deus”, “contingência”, “necessidade”, “verdade”, “felicidade”, “sabedoria”, “história”, “fé”, “logos”, “razão” e “primeiros princípios”, associadas às exposições sobre a “graça” e a “liberdade humana”, que se fecundará o solo da cultura que brotará dessa miscigenação.

Procurar-se-á, principalmente a partir de dois textos dessas obras, o *Livro X das Confissões* e o *Livro II sobre o Livre Arbítrio*, sem excluir o recurso a outras fontes menos utilizadas, atingir o núcleo central do esforço agostiniano em sua escalada *ad Deum*, que se revela como síntese dialética, construída a partir das duas fontes principais da cultura ocidental (tradição judaico-cristã e tradição helenística)² e segundo a ordem que “vai do exterior ao interior e do interior ao superior” (GILSON, 2006, p. 48). A filosofia agostiniana se revelará um pensar fiel às suas raízes gregas, essencialmente neoplatônicas, embora transformada radicalmente pelo elemento essencial da tradição judaico-cristã, o qual consiste no reconhecimento de que a sabedoria-beatitude é possível apenas como dom do Deus que vem ao encontro do homem.

1 As razões do itinerário: a graça e o *vere esse*

No *Livro X das Confissões*, a descrição da procura de Deus se inicia com uma constatação: toda ela seria vã se não partisse de uma ação da graça divina, mais interior a Agostinho do que ele mesmo: “A ti, Senhor, que conheces os abismos da consciência humana, poderia eu esconder algo, ainda que não quisesses confessar-te? Eu poderia esconder-te de mim, mas não esconder-me de ti” (*Confissões* X, 2, 2)³ e mais adiante: “Mas, quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, abençoa o justo; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era” (*Confissões* X, 2, 2). Essa graça divina foi capaz de vencer não só as debilidades práticas do Bispo de Hipona, segundo ele mesmo, mas também as debilidades especulativas das filosofias por ele conhecidas.

De fato, Agostinho deveu sua conversão, segundo o testemunho contido nas *Confissões*, à ação da graça divina que se aproveitou de algumas ocasiões especiais, das quais as mais marcantes foram: a paixão pelos valores e exemplos mais altos de sua época; a leitura do *Hortensius* de Cícero (*Confissões* III), das *Enneades*, de Plotino, e das *Sagradas Escrituras* (*Confissões* VII), especialmente dos *Escritos paulinos e joaninos*, lidos a partir de uma interpretação alegórica, que Agostinho conheceu por meio de Ambrósio, bispo de Milão.

Nos escritos dos neoplatônicos, especialmente de Plotino, que serão profundamente reinterpretados por Agostinho, esse encontrará os indícios de que a filosofia está em caminho para a revelação e para a beatitude, embora falte por não ter a capacidade de produzir o que promete, ou seja, o seu alcance. Por São Paulo e São João, Agostinho descobre a necessidade da graça divina, que não só indica o caminho do bem, mas dá a força de realizá-lo (*Confissões* VII, 9, 13):

Tu me proporcionastes, através de um homem inflamado de orgulho imenso alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, senão com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes o seguinte: *no princípio era o Verbo*,⁴ e o

Verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. (...)
 Aí encontrei também que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a própria luz. (...) No entanto, nesses livros não encontrei escrito que *ele veio para o que era seu, e os seus não o receberam, e que a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus porque creram nele.*

A partir dessas constatações, a filosofia agostiniana se empenhará em cristianizar o neoplatonismo, socorrendo-o com o auxílio da graça. O *Livro X das Confissões* e o *Livro II sobre o Livre Arbítrio* se comprometerão em mostrar parte do caminho dessa transformação da filosofia. Nesses escritos, Agostinho se empenhará em um idêntico projeto: desvelar uma via racional que conduza a Deus⁵. Entretanto, é necessário se precaver-se a esse respeito, contra interpretações desviantes: a principal preocupação agostiniana não é a de construir provas racionais de que Deus existe⁶, embora também chegue a este resultado, mas a de revelar a necessidade intrínseca à razão de se dever postular um primeiro princípio imutável e necessário (não contingente) para o ser, o qual Agostinho reconhecerá ser Deus.

Ora, a construção racional de provas da existência de Deus visa apenas à consideração de Deus como um “dado” possível de ser demonstrado, sem implicar nenhuma incidência sobre a vida humana. Prova-se que Deus existe como se prova que um pato existe e que um minotauro não existe. Entretanto, um pato e um minotauro não são essenciais à felicidade humana. Nessa lógica, Deus permanece extrínseco à razão, e na hipótese da divinização da mesma, cara à tradição grega, pode-se pensar que a beatitude humana ou a consumação do destino do homem consista na simples contemplação racional. Agostinho é consciente do erro dessa lógica. Para ele, a filosofia não é a sabedoria, mas um caminho para ela. Como tal, é sempre incompleta, embora aperfeiçoável. Deus é a resposta para o problema filosófico fundamental: a insuficiência do contingente. Assim, Agostinho objetiva, principalmente, mostrar a insuficiência de uma razão sem a graça, que se coloca em seu início e, como veremos, em sua plenitude. A via agostiniana, nas palavras de Gilson estará empenhada (GILSON, 2006, p. 53):

Em colocar em evidência a necessidade que se impõe ao pensamento de exprimir o *ser* bastardo que se oferece para nós na experiência por um supremo *Vere Esse*, ou seja, por um ser plenamente digno do título de ser. (...) Esse ‘realmente real’, o *vere esse*, é o que Agostinho nomeia *essentia*, e toda a economia de suas provas se explica por seu propósito de colocar em evidência a existência desse ser idêntico a si mesmo, perfeitamente imutável, portanto, perfeitamente ser, que chamamos Deus.

O que está em jogo na filosofia agostiniana é muito menos uma prova da existência de Deus a ser utilizada contra ateus ou agnósticos do que a elucidação de um caminho através do qual se chega à “verdade” de um princípio supremo e absoluto, compartilhado também com a tradição helenística, especialmente neoplatônica. Isso implica que o Deus de Agostinho é um só, sem as separações posteriormente elaboradas entre o “Deus da tradição judaico-cristã” e o “Princípio necessário da tradição helenística”. Ademais, em socorro de Agostinho e da tese de que revelação e razão convergiam⁷, sem extrinsecismo, abundavam os testemunhos escriturísticos – especialmente de São Paulo, mas não menos da tradição joanina, em cujo prólogo do Evangelho de João as escrituras se comprometem com o princípio da razoabilidade da revelação: “No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus” (João 1).

2 O itinerário *ad Deum*

O *Vere Esse* agostiniano, plenamente digno do nome de ser e capaz de constituir-se como fundamento de todo ser que se oferece na experiência humana, deverá ser necessariamente idêntico a si mesmo, imutável e a tudo superior. Mas existirá um ser com essas características? Para Agostinho sim, e este será Deus; não só acessível por meio da fé, mas também da razão, para a qual ele se revela como a “verdade”. Procuremos acompanhar os passos que levam a essa descoberta a partir do *Livro X das Confissões* e do *Livro II sobre o Livre Arbítrio*.

Nestes dois escritos, Agostinho, inicialmente, procurará estabelecer um fundamento racional sobre o qual seja possível a construção de um caminho de acesso ao supremo Ser.

Expressando-se como um místico, no *Livro X das Confissões*, Agostinho afirmará que, para ele, existe uma certeza livre de todas as dúvidas, que poderá forjar-se como este fundamento pretendido: “Estou seguro, Senhor, de que te amo; disso não tenho dúvidas” (*Confissões X*, 6, 8). Mas o amor de Deus para Agostinho não é só uma escolha humana. Sobretudo é “dom” da graça, o que significa que ele ama a Deus a partir da graça de Deus: “Tocaste-me o coração com a tua palavra, e comecei a amar-te” (*Confissões X*, 6, 8). Assim, o fundamento seguro, a partir do qual se construirá o itinerário que levará até Deus, para o Agostinho das *Confissões*, é a certeza de que não pode haver via que conduza à sabedoria se ela não parte do reconhecimento de que a caridade (amor divino) está na origem da mais autêntica filosofia (enquanto sabedoria e não só ciência, como se verá a seguir).

Agostinho ama a Deus e, a partir daí, desenvolve a sua escalada em direção a esse Deus por ele amado, interrogando-se: “Que amo então, quando amo o meu Deus?” (*Confissões X*, 7, 11). Para responder a esta questão, o *Livro X das Confissões* segue um itinerário que parte da ação da razão que se dirige em uma escala ascendente das coisas criadas, exteriores, passando pelo corpo e sentidos externos e interno, chegando até a alma humana e aí até a memória. Mas, em nenhum desses lugares, Deus é encontrado. Agostinho se perguntará: “Onde, então, te encontrei, para conhecer-te, senão em ti mesmo, acima de mim?” (*Confissões X*, 25, 36). Deus se encontraria, assim, acima da própria alma. A memória se encarregaria de lembrar esse encontro. O *Livro X das Confissões* não entrará em maiores detalhes a respeito do processo racional que leva a este encontrar a Deus acima da própria alma. Agostinho será mais prolixo a esse respeito no *Livro II sobre o Livre Arbítrio*.

Em uma escalada especulativa, que se refletirá na filosofia cartesiana, no *Livro II sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho, aqui mais filosófico que místico em suas especulações, parte de uma constatação, em certo sentido diferente da feita no *Livro X das Confissões*, mas a

ela complementar⁸. Em diálogo com Evódio, e procurando uma evidência de onde começar sua reflexão, pergunta-lhe se ele existe e, logo em seguida, completa: “Ou você teme, talvez, enganar-se diante dessa pergunta, quando realmente você não poderia se enganar se não existisse?” (*O Livre Arbítrio*, II, 20). A impossibilidade de enganar-se sobre a própria existência garante uma primeira certeza inabalável, já que, se alguém se engana, não pode, porém, enganar-se que existe, dado que somente pode enganar-se ou pensar na possibilidade de enganar-se aquele que existe.

Fundada essa primeira certeza inabalável, Agostinho supera as dificuldades que os acadêmicos propunham, relacionadas com o seu ceticismo radical⁹. Ora, a impossibilidade da verdade implicaria não só a impossibilidade da filosofia como também na impossibilidade de acesso a Deus por essa via e, assim, na falência de todo o projeto de aliança entre filosofia e fé.

Ultrapassado esse primeiro obstáculo, o bispo de Hipona descobre concomitantemente outras duas verdades: não só ele existe, mas ainda ele existe como vivente e sabe que existe (*O Livre Arbítrio*, II, 21). Existir, viver e saber são as três primeiras evidências da verdade. A própria realidade se organiza em torno dessas três categorias: todos os seres compartilham a existência e alguns a vida e o saber.

Deus poderia ser encontrado em alguma dessas formas de ser? Antes de tudo, Deus estaria nos seres sensíveis? A procura de Agostinho terminará por negar essa possibilidade. Constantemente, esses testemunharão que possuem certos traços divinos, como a beleza e a ordem, mas não são considerados divindades: “não somos o teu Deus; busca-o acima de nós” (Confissões, X, 6, 8). De fato, essa constatação nasce do confronto entre a noção de Deus e a comparação dos graus de superioridades entre as funções realizadas pelos seres. Alguns existem simplesmente como as rochas e os cadáveres. Outros, além da existência, também vivem e, por isso, são ditos animados, ou seja, dotados de alma. Mas, alguns dos seres não só existem e vivem, como também sabem que existem e vivem: são os inteligentes. Certamente, os últimos seres inteligentes são superiores aos primeiros, já que a sua perfeição é maior do que a dos seres anteriores, dado que, além de possuírem todas as perfeições dos graus ante-

riores, possuem uma a mais que é a inteligência (*O Livre Arbítrio*, II, 23-24).

Dizer que o homem vive é dizer que ele é animado por uma alma, concebida como principio vital. A alma humana descobre-se, entretanto, como sendo não só o lugar da vida, como deve ser a alma dos outros viventes, mas também como o lugar do saber, onde se dá a primeira verdade (*Si fallor sum*), que se reveste de imutabilidade, universalidade e eternidade, já que é válida incondicionalmente (*O Livre Arbítrio*, II, 23. 56). O Deus agostiniano, reconhecido como o “ser em relação ao qual não existe nada de superior” (*O Livre Arbítrio*, II, 56) deverá, então, ser buscado no que se encontrou de superior, ou seja, na alma humana e na verdade aí descoberta.

Sendo o lugar do conhecimento e da verdade, a alma seria o lugar onde encontrar Deus? A busca de Deus se aproximará então da análise da alma, parte superior do homem, que se descobre como um corpo animado. O estudo da alma começa com o estudo do conhecimento. O homem conhecerá primeiramente de modo sensível, através do uso que faz de seus sentidos externos (*O Livre Arbítrio*, II, 25s). O ouvido escuta os sons, os olhos veem as imagens e as cores das coisas do mundo, o tato percebe a textura, a dureza ou maciez dos corpos, o paladar, os gostos mais variados e o olfato, as fragrâncias.

Mas, como essas impressões dos sentidos tocariam a alma? Ora, o bispo de Hipona parte do pressuposto de que “o inferior não pode agir sobre o superior”. Assim, o corpo não pode agir sobre a alma (GILSON, 2006). Então como se daria o conhecimento sensível? Segundo Agostinho, doutrina esclarecida no seu *De Musica*, as sensações são o ato de atenção que a alma exerce sobre o corpo quando é modificado, o que significa que, paralelamente à modificação do corpo, por meio dos sentidos, a alma também se modifica por meio de um ato de atenção. Desse modo, a modificação do corpo não é causa direta da modificação da Alma, mas paralela (AGOSTINHO, 2007).

Agostinho não deixará claro como esse ato de atenção se processará, mas o certo, segundo ele, é que deve existir um sentido interno, responsável por organizar as modificações dos sentidos externos (do contrário, os animais não teriam a percepção de unidade em suas percepções), ordenando-as em uma representação unitária, de

tal forma que se podem perceber as coisas do mundo como totalidades, ainda que particulares (GILSON, 2006). Esse sentido interno, por sua vez, seria ordenado ou regido pela razão, que permite ao homem saber que sabe. Aqui se passa do conhecimento sensível ao racional (*O Livre Arbítrio*, II, 27). A razão, presente na alma, será o lugar de revelação plena da verdade.

Diante da interdição agostiniana de que o inferior possa agir sobre o superior, pergunta-se: a verdade é inferior ou superior à alma humana? Se é inferior, a alma julga a verdade, se superior, a alma é julgada por ela. Estamos diante da opção entre o homem ser o criador da verdade ou da verdade ter o primado em relação ao homem. Ora, certamente é a verdade que julga a alma e não o contrário: “Da alma, dizemos que tem menos aptidão do que deveria ter ou que é menos suave ou menos veemente, de acordo com o que pedem nossos costumes. E julgamos essas realidades de acordo com aquelas normas interiores da verdade que nos são comuns, sem que dessas jamais emitamos algum juízo” (*O Livre Arbítrio*, II, 134).

Como inferior à verdade, a alma humana não pode agir sobre ela, ou manipulá-la como um objeto a sua disposição. Se as coisas são assim, como a verdade é descoberta pela razão? Agostinho responde tal pergunta fazendo uso da filosofia platônica e do recurso à iluminação.

É clássico o problema do conhecimento, presente exemplarmente nos escritos de Platão (como o *Teeteto*, o *Mênon* e a *República*), examinado a partir da teoria da reminiscência e da eternidade da alma. De fato, se conhecer é encontrar uma verdade, como saber que se encontrou o que se procura, senão já conhecendo de antemão o que se quer encontrar? Agostinho resolve essa aporia sem fazer apelo para uma preexistência e eternidade da alma, como foi o recurso platônico, entendendo que o conhecimento natural consiste em conhecer a verdade das coisas na e pela luz divina. Segundo esse modo de conhecer, o intelecto, iluminado pela divindade, vê sob a ação de sua luz. Assim, a luz divina mostra-se indiretamente, iluminando a verdade das coisas. Embora a verdade permaneça sempre a mesma, tal iluminação não ocorre com toda facilidade, mas apenas de tempos e tempos e em espaços muito breves (*O Livre Arbítrio*, II, 135):

Nossos entendimentos vêem a verdade, às vezes mais, às vezes menos, e nisso dão a entender que são mutáveis. Mas esta, permanecendo em si sempre a mesma, não aumenta quando é mais vista por nós, nem diminui quando o é menos, sendo íntegra e inalterável, alegre com sua luz aos que se voltam para ela e castiga com a cegueira os que dela se afastam

A condição finita do homem não permite que sua inteligência se fixe longamente na iluminação divina. Todavia, o homem pode sempre recordar os curtos momentos dessa iluminação, revivendo-os e repensando-os a partir de sua memória: “Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci. Desde então permaneces em minha memória, e eu aí te encontro” (*Confissões* X, 24, 35).

Lugar privilegiado do conhecimento da verdade é a memória. Nela se encontram os vestígios de Deus, enquanto a memória permite a lembrança da iluminação divina. Agostinho, falará, ainda, da alegria como lembrança da felicidade (*Confissões* X, 21). Ora, a felicidade perfeita é a beatitude. Buscar conhecer é, antes de tudo, buscar o objeto cujo encontro apaziguará nosso apetite de conhecimento e, por isso, estabelecerá nosso estado de beatitude. Mas, se a inteligência volta-se para a beatitude, lembrando-se da alegria, é a vontade, sede do desejo, a responsável por provocar o encontro (*Confissões* X, 27, 38).

O conhecimento em si, porém, não é a beatitude, podendo inclusive desviar a rota que a ela conduz. É o que faz um conhecimento que é razão de si mesmo: conhecer por conhecer. A sabedoria, que leva à beatitude, é um saber para algo: para ser feliz. Agostinho a chama de razão superior. Por seu turno, a ciência, que é o apoderar-se do conhecimento das coisas, é chamada por Agostinho de razão inferior, que é necessária à sabedoria, mas só garantindo seu acesso quando a ela se subordina (*Confissões* X, 6, 10):

Aos homens, porém, é dado indagar, para perceberem o Deus invisível *através da compreensão das coisas criadas*. Mas, escravizando-se a estas pela

paixão, já não as podem julgar. E estas só respondem aos que podem julgar-lhes as respostas (...). Não aparecem diversamente a um e a outro. (...) Ou antes, falam a todos, mas somente as entendem aqueles que comparam a voz vinda do exterior com a verdade interior.

A razão superior é capaz, ainda, segundo o bispo de Hipona, de gozar de curtos instantes nos quais se lhe abre a visão direta da luz divina. Conhecer diretamente a luz divina é: a) ver as ideias divinas e b) ver Deus nas ideias divinas. Porém, dada a condição humana, essa visão é fugitiva, de tal forma que a beatitude não é completa na esfera do finito (GILSON, 2006).

3 A sabedoria como meta do itinerário: Deus, fim da razão e da vontade

Como se observou, em Agostinho, o caminho para Deus é o caminho da verdade e, conseqüentemente, da felicidade. Ainda, esse caminho é querido por todos os homens: “Felicidade é gozo da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade (...). Essa felicidade, essa vida que é a única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade” (*Confissões* X, 23, 33).

No *Livro II sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho falará da via da verdade e da felicidade, identificando-a como a “sabedoria”. Retoricamente, pergunta o Doutor da Graça a Evódio: “Por acaso você pensa que a sabedoria é outra coisa que a verdade, na qual se contempla e possui o sumo bem?” (*O Livre Arbítrio*, II, 100). E mais adiante, fazendo referência também ao desejo de ser sábio: “(...) como todos queremos ser felizes, assim também todos queremos ser sábios, porque ninguém que não seja sábio é feliz, já que ninguém é feliz sem a posse do sumo bem, que consiste no conhecimento e posse daquela verdade que chamamos sabedoria” (*O Livre Arbítrio*, II, 101).

Como se pode observar, revelando-se à inteligência, a verdade se revela como bem, e, por isso, revela-se também como objeto da faculdade volitiva. Dessa forma, na filosofia agostiniana, não só

não há lugar para uma contraposição entre revelação e razão, como também não há lugar para uma contraposição entre a vontade e a razão, o prático e o teórico, a vida ativa e a vida contemplativa. De fato, elas não se excluem. Assim, a sabedoria, para o bispo de Hipona, não só é um fixar-se da inteligência na contemplação da verdade, mas um esforço de orientação e aplicação da vontade, de tal modo que a metafísica agostiniana repousa sobre a moral.

Para Agostinho, não existe uma “posse estática” da verdade ou da felicidade. A sabedoria exige do sábio um esforço de orientação de suas escolhas que se embate com toda a contingência da existência humana. Embora seja um caminho desejado por todos os homens, a sabedoria é um caminho difícil, em razão da facilidade pela qual a vontade se perverte, passando a enganar-se no que diz respeito à hierarquia dos bens que devem ser escolhidos, amando mais as coisas contingentes que a unidade do essencial, perdendo-se na multiplicidade.

É em razão disso que a vontade deve ser bem guiada pela inteligência em direção à ordem hierárquica dos bens. O sentido da “unidade” em Agostinho diz respeito à correta ordenação dos bens. Unidade significa ordem correta dos bens ou amor correto aos bens. Isso quer dizer que os bens devem ser amados em razão do bem de todos os bens: do bem supremo, de Deus, construindo um caminho que a ele se destina. Nisso consiste a sabedoria ou a vida feliz: “(...) nenhum homem erra enquanto deseja a vida feliz. O erro de cada um consiste em que, confessando e proclamando que não deseja outra coisa senão chegar à felicidade, não segue, contudo, o caminho da vida que a essa conduz” (*O Livre Arbítrio*, II, 101).

Apesar de todas as contingências humanas, da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo, que compõem para Agostinho a tríade que condensa o “pecado” (*Confissões* X, 30, 41), o Teólogo da Graça não perde a esperança. Há um remédio para essas desordens: a graça da continência, que é ordenada e concedida por Deus: “É graças à continência que nos reunimos e nos reconduzimos à unidade, da qual nos afastamos para nos perdermos na multiplicidade. Pouco te ama aquele que ao mesmo tempo ama outra criatura, sem amá-la por tua causa” (*Confissões* X, 29, 40).

Revela-se, assim, mais uma vez, o traço essencial que caracterizará a novidade trazida pela tradição judaico-cristã e sensivelmente evidenciada por Agostinho: a imprescindibilidade da graça ou da ação divina para a realização do encontro entre o homem e a divindade, que se transforma não só em uma via intelectual de afirmação do princípio necessário, mas descreve o projeto de existência que é a vida do homem.

Para Agostinho, como se viu anteriormente, não se passa diretamente da ciência, cuja posse era já prometida pela tradição helenística, para a sabedoria. Essa última, ao interno da qual se dá o gozo do sumo bem, embora, como desejo, se mostre natural ao homem, enquanto todos os homens a ela tendem, não se encontra naturalmente, enquanto posse, a esses acessível. O acesso à sabedoria somente se chega pela virtude, que é dom de Deus, e reconhecer essa dinâmica faz parte da própria sabedoria. Assumindo o que é dito no livro da Sabedoria, afirma Agostinho: “*Consciente de que ninguém pode possuir a continência, a não ser por dom de Deus, já era sabedoria o saber de onde vem esse dom*” (*Confissões* X, 29, 40).

A admissão de uma atitude de acordo teórico com as especulações contidas no *Livro X das Confissões* e no *Livro II sobre o Livre Arbítrio*, através das quais Agostinho mostrará que a felicidade, a verdade, a sabedoria se encontram onde se encontra Deus, não é suficiente para garantir ao homem o acesso a Deus. Há uma certeza na filosofia agostiniana de que “a felicidade, a verdade, a sabedoria, em resumo, Deus é o destino último do homem”, como resultado da aplicação filosófica em uma via da verdade possível a todas as inteligências. Mais uma vez, retoricamente, Agostinho perguntará a Evódio: “Podemos, além disso, negar que essa verdade é única e comum, à vista de todos os que a conhecem, não obstante que cada um a vê, não com minha mente, nem com a sua, nem com a de outrem, senão com a sua própria, posto que o objeto que se vê está igualmente à vista de todos os que o olham?” (*O livre Arbítrio*, II, 112). Entretanto, e esta é a essência do cristianismo de Agostinho, diferenciando-o da tradição neoplatônica, não se obtém a posse da verdade tão somente por meio de um esforço intelectual. Essa deve também ser amada, ou seja, a ela o sábio deve-se unir, sendo indispensável, para tanto, o auxílio da graça.

Em outras palavras, a via da verdade não será completa se não com a posse do bem supremo pretendido, possível por meio do amor ou da caridade. Ora, como tal, ou seja, exigindo uma união na caridade, essa posse não dispensa um compromisso individual e intransferível. Isso não significa a exclusão do outro na via da sabedoria: “A verdade não admite amadores invejosos entre si, a todos se oferece igualmente e por completo, e a todos e a cada um em castidade. Ninguém diz ao próximo: saia, para que eu também possa me aproximar, retira a mão para que eu também abrace” (*O Livre Arbítrio*, II, 145). A via da sabedoria permanece sempre um tesouro a ser gozado em comum. Todavia, o compromisso para seu acesso completo não se resume na iluminação da razão, sendo também necessária a decisão e o empenho da vontade, que é individual. Sem o empenho da vontade, a ciência, com a qual se chega a antever a verdade, não dará acesso à sabedoria: “(...) quando falamos de separação entre a verdade e a sabedoria, entendemos por isso a perversão da vontade, que faz amar as coisas inferiores” (*O livre Arbítrio*, II, 144). Por fim, uma só é a garantia do empenho da vontade: a graça.

Conclusões

Existe na filosofia agostiniana uma inseparável identidade entre as regras do conhecer e do agir. A distância entre ciência e sabedoria passa pela escolha humana entre saber por saber ou saber para ser feliz. Submetido à ação reguladora das ideias, o pensamento julga tudo do ponto de vista de Deus. Pelo contrário, desviando-se dessa submissão, o homem que assim se prefere quer tudo para si e, tendo para si apenas seu corpo, dado que o inteligível é universal, encontra para deter somente o que seu corpo é capaz de se apoderar, perdendo-se no plano das coisas, na pluralidade, em meio a uma fornicação espiritual (GILSON, 2006).

A temptatio se configura no *Livro X das Confissões* como sendo o conceito que designa esse constante perigo de desvio de rota, que faz o homem perder-se em meio às coisas, que são de fato boas, mas que podem ser dadas ao mau uso, enquanto mal ordenadas. Aqui

se mostra toda a contingência e o drama da existência segundo a filosofia agostiniana.

Desse modo, “O ser em relação ao qual não existe nada de mais excelente” (*O Livre Arbítrio*, II, 56. 153) se revela como verdade, mas se deixa encontrar somente por quem faz a escolha de se abrir à sua graça, empenhando-se voluntariamente. A beatitude, assim, apresenta-se como dom, mas também como escolha, embora, para Agostinho, essa escolha já é graça. Graça e liberdade humana compõem uma síntese na ascensão da alma a Deus. O primado dessa síntese, em Agostinho, caberá cada vez mais à graça (FEINER; LOEHRER 1978)¹⁰.

Essa ascensão se constituirá em várias etapas, as quais, no pensamento agostiniano, não são expostas de modo definitivo¹¹. Entretanto, pode-se, a partir de algumas de suas obras como a *De quantitate animae* (AGOSTINHO, 2005), enumerar sete momentos, descritos da seguinte forma:

- a) *Animatio*: atividade da alma como conservadora do corpo;
- b) *Sensus*: conhecimento sensível;
- c) *Ars*: arte ou ciência;
- d) *Virtus*: subordinação à graça, por meio da qual da ciência se passa à sabedoria;
- e) *Tranquilitas*: conservação do estado de subordinação à graça;
- f) *Ingressio*: quando a alma dirige seu olhar para Deus;
- g) *Contemplatio ou Sapientia*: união perfeita com a divindade, Beatitude.

É essencialmente na passagem da *Ars* a *Virtus* que se dá o momento decisivo e necessário para a sabedoria. Embora a graça acompanhe o ser em todas as suas subdivisões, porque é Deus quem permite ao contingente que seja, é na passagem da ciência para a sabedoria que o dom de Deus se mostra superabundante para Agostinho. Em síntese, o homem, para ele, abandonado a si mesmo, mostra-se apenas como contingente e perecível; mas, sujeito à graça divina,

ergue-se desse estado de contingência e vive a esperança de um futuro no qual possa encontrar a satisfação para o anseio mais profundo de sua vontade: uma felicidade eterna e completa (FEINER; LOEHRER, 1978). A graça divina se encontra na origem, no percurso e no fim da filosofia, que se mostra como atividade intelectual e volitiva. É a essa conclusão que se chega pela leitura do *Livro X das Confissões* e do *Livro II sobre o Livre Arbítrio*.

A graça divina ou, em outras palavras, a presença ativa de Deus unifica toda a filosofia agostiniana a tal ponto que, talvez até sem perceber, Agostinho provoca uma completa reviravolta na filosofia plotiniana, especialmente no que diz respeito à diferença-indiferença do “princípio absolutamente necessário” em relação aos seres.

Nas *Enneades*, fala-se do processo de emanção por meio do qual tudo o que é vem a existir. Esse processo tem ao seu vértice um fundamento infundado: o *Uno*. Ora, para Plotino o *Uno*, não é Deus, mas está ainda acima da divindade, totalmente separado e indiferente. Aquém do *Uno*, por emanção, encontra-se o *Nous* ou a Inteligência, na qual estão todas as ideias divinas e pela qual o divino se constitui. Ainda na condição divina, encontra-se, em um patamar inferior, a Alma, da qual derivam todas as almas, incluindo a alma humana. O *Nous* contempla o *Uno* e tal contemplação faz surgir as ideias, que são os protótipos de tudo o que há. A unidade do *Uno* se resguarda na filosofia plotiniana por meio da enunciação de sua total indiferença. *Uno* equivale a “ser” indiferente, ou melhor, a “ser” tão completo, a ponto de nada lhe faltar; a propriamente “ser” “além do ser”. A emanção é justamente a superabundância do *Uno*. Dele procedem todas as coisas, necessariamente, mas sem conhecimento, sem vontade e sem amor. As coisas que emanam do *Uno* encontram-se no plano da multiplicidade, que não é o plano do *Uno*. A escala descendente dos seres, abaixo do *Uno*, dirige-se cada vez mais para o que é perecível e mutável (PLOTINO, 2000).

Todavia, existem problemas insolúveis na metafísica plotiniana: como a emanção necessária resulta em um produto diferenciado? Como justificar a total distinção entre o *Uno* e os seres? Como conservar a distinção entre os seres e o princípio, que se mantém necessária, já que o contingente não pode ser causa de si mesmo, mas, por

definição, possui uma condição incondicionada, mas problemática, em virtude da relação de necessidade que se estabelece entre o princípio e os seres?

A conciliação desta doutrina com os dados escriturísticos para Agostinho não ocorre de modo extrínseco, como dissemos acima¹². A tradição helênica se beneficiará dos dados escriturísticos. Para preencher as lacunas desta filosofia, Agostinho terá que alterá-la totalmente. Com o conceito de criação, inédito para os gregos, resolvem-se todos os problemas: os seres não procedem de Deus por necessidade, mas por ação livre, voluntária, o que explica a sua contingência, a sua diferença.

De indiferente, o princípio infundado se descobre, na reflexão do Bispo de Hipona, como um Deus que pensa, quer e faz as coisas como elas são. O *Uno* para o Doutor da Graça transforma-se no princípio inteligente e voluntário do que é múltiplo, que, por ser múltiplo, é imperfeito, mas que, por participar da existência do *Uno*, é bom. Rompe-se com a relação de necessidade que liga o *Uno* aos outros seres, constituindo-se uma nova relação, agora livre.

Ademais, com a doutrina da criação, que não diz respeito apenas à origem das coisas, mas também ao ato de mantê-las na existência, Agostinho encontra a chave de leitura do problema do mal. Ora, é problemático, ainda, explicar como o *Uno* de Plotino poderia, mesmo por um processo indiferente, ser a origem da matéria e do mal. Com a doutrina da criação não só se pode estabelecer o princípio da distinção entre Deus e os outros seres, mas descobre-se que o mal não deriva de Deus, nem mesmo por indiferença¹³. Embora em diversos graus, tudo é bom, mesmo a matéria. E, em um ato de bondade extrema, Deus cria o homem, dotando-o da capacidade de amá-lo. Mas não pode amar quem não é livre: o amor em sua pureza é gratuito. Não se pode obrigar a amar, porque isso destruiria a sua gratuidade, destruiria a essência do amor. Desta forma, a capacidade de amar inclui a possibilidade de dizer não ao amor e o mal entra no mundo quando essa possibilidade se atualiza (AGOSTINHO, 1995).

Por fim, tudo o que é, é em razão da graça divina, que não é indiferente, mas cria, sustenta e redime (GILSON, 2006):

- a) Por criar, a graça divina está na origem do que é, sendo o seu verdadeiro horizonte de significado. É por isso que, em Agostinho, não há separação entre filosofia e teologia, ou subordinação de uma a outra. Pode-se falar de uma separação entre ciência e sabedoria, mas não entre filosofia e teologia. De todo modo, a sabedoria pressupõe a ciência, sendo, porém, a sua correta ordenação.
- b) Por sustentar o princípio, não é indiferente, mas continua sempre a se manifestar, e é preciso escutar a sua voz. Essa manifestação se dá dentro de uma estrutura que é entendida como um lugar-comum para o cristianismo: o mundo é o lugar onde o reino de Deus acontece, e neste reino de Deus crescem conjuntamente o joio e o trigo, a cidade de Deus e a cidade dos homens. Ora, nem mesmo a Igreja é a cidade de Deus, dado que também ao seu interno crescem o joio e o trigo. A Igreja confunde-se com o reino, mas não com a cidade de Deus. E, em definitiva, a sustentação de Deus é o ato de manter tudo na existência, joio e trigo.
- c) Por redimir, Deus transforma a história. Na história, joio e trigo andam misturados, não sendo o fluxo natural da história a fazer brotar a cidade de Deus. Esta é fruto de uma inusitada interferência que vem de fora da história. A consciência dessa ação estrangeira à história acontece de forma paralela à consciência da incapacidade humana de chegar ao seu fim, a beatitude, sem o auxílio da graça divina.

Procurar entender a contingência da existência humana em Agostinho e os caminhos que levam até Deus, não só apesar dessa contingência, mas em virtude dela, é atingir a essência da filosofia do bispo de Hipona. Ela será uma tentativa, que permanece aberta e dinâmica, de mostrar que não se pode separar especulação e ação prática; o natural e o sobrenatural; a condição humana livre e a graça; o finito e o in-finito; a razão e a revelação.

Notas

- 1 Uma das exceções a esta originalidade consiste na sua escolha de eleger “a norma da fé”, interpretada a partir da leitura da tradição cristã, como critério de juízo e referência primeira de qualquer processo de enculturação, característica pela qual Agostinho não se diferenciará da tradição patrística ortodoxa.
- 2 Os temas principais presentes no *Livro X das Confissões* versarão sobre o acesso a Deus, refletindo algumas das temáticas já tratadas no *Livro II sobre o Livre arbítrio*.
- 3 As citações das *Confissões* serão feitas de tal forma a indicar, em algarismos romanos, o livro correspondente, e em algarismos indo-arábicos, respectivamente, o capítulo e o parágrafo. As citações do *Livre Arbítrio* serão feitas, por sua vez, indicando, em algarismo romano, o livro, e em algarismos indo-arábicos o parágrafo correspondente.
- 4 Leia-se em lugar do vocábulo de origem latina “Verbo” a palavra de origem grega “Logos”.
- 5 Gilson (2006) falará que, embora a via agostiniana possa ser interpretada de forma unitária, como movimento do exterior ao interior e do interior ao superior, permanece a possibilidade de se reconhecerem outros modos de assumi-la. Um desses seria chegar à certeza de Deus a partir da consideração da contingência do mundo sensível, que requereria um princípio necessário: “(...) é verdadeiro dizer que a ordem do mundo, sua beleza, seu movimento e a contingência que implicam fazem parte da prova agostiniana da existência de Deus” (GILSON 2006, p. 51). A outra seria a tentativa de fundar a prova da existência de Deus isolando provisoriamente esse itinerário inicial do sensível e indo diretamente ao puro pensamento: “Contudo, suponhamos, agora, que (...) em vez de passar pelo mundo sensível, a prova de Deus passasse por cima dele e, sem excluir aquilo do que ela se desvia, ela se tornasse uma demonstração que se funda no puro pensamento. Mais abstrato e mais técnico, esse é o método do metafísico; mais espiritualizado, é também o do místico, que para além da prova tende à união” (GILSON 2006, p. 51).
- 6 Como, por exemplo, é o intuito das vias de Tomás de Aquino.
- 7 Em um artigo denominado “Hellénisme et Christianisme”, Jean Pépin escrevendo sobre o encontro entre os dois universos culturais, citados no título do mesmo artigo, sustentará a mútua influência de cada uma dessas tradições sobre a outra: “On peut penser que cette triple explication (influence directe dans le domaine de l’expression, emprunts parallèles à des réalités sociologiques communes, soumission identique aux schèmes mentaux constituants), ajoutée au fait avéré d’une certaine imitation de la pensée chrétienne par le paganisme grec, permet de résoudre la plupart des analogies que l’on est obligé de constater entre les deux univers culturels, sans aboutir pour autant à un nivellement abusif, et en conservant à l’un et l’autre as

specificité à laquelle on a raison de tenir avant tout” (PÉPIN 1999, p. 24). A interpretação sobre esse encontro de culturas sustentada por Agostinho – no tempo do qual ainda não estavam acessíveis as conclusões da crítica historiográfica, somente possíveis no século XX – é sensivelmente aproximada a de uma outra escola de historiadores que Pépin inclui entre aqueles que aderem a um “nivelamento abusivo” destas tradições, em razão de um pressuposto de ordem religiosa: “ils partent du principe que la philosophie grecque et la pensée chrétienne sont les deux manifestations successives de l’action d’un même Esprit divin à l’œuvre par mille hommes. (...) En d’autres termes, les adeptes de ce type d’explication christianisent secrètement la nature du paganisme antique, en voyant en lui une préfiguration providentielle du mystère chrétien” (PÉPIN 1999, p. 21). Ora, Agostinho está na origem desse tipo de interpretação, mas não está só. As teologias paulina e joanina constituirão o fundamento último desse pressuposto de ordem religiosa.

- ⁸ O que não é de se estranhar caso se observem os objetivos de cada um dos textos. No livro II do *Livre Arbitrio*, Agostinho procura evidenciar que não só a fé leva ao reconhecimento de Deus como suma verdade, mas também que o percurso pela via da razão é capaz de chegar a esse reconhecimento, estando aberta a todos os homens. Assim, Agostinho procura evidenciar como se poderá construir racionalmente esse caminho. Já nas *Confissões*, Agostinho faz referência a sua experiência pessoal e ao caminho de sua adesão pessoal a essa verdade, como que querendo indicar a necessidade de uma experiência e adesão pessoal ao sumo bem, sem o que a sabedoria não será possível.
- ⁹ Era tese corrente entre os neoacadêmicos - para os quais Agostinho terá uma atenção especial, tendo inclusive escrito uma obra, *Contra os Acadêmicos* (386), que considerará de perto o seu ceticismo radical - que atingir a verdade é uma empresa impossível. Nessa obra, pela primeira vez, aparece a proposição dessa primeira certeza inabalável reportada no *De Libero Arbitrio*.
- ¹⁰ A respeito da consideração do desenvolvimento dado por Agostinho em relação à sua interpretação da graça, pode-se ler a brilhante obra de Johannes Feiner e Magnus Loehrer: “*A Igreja, A graça*. Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica” (Coleção *Mysterium Salutis*).
- ¹¹ Como nos relata Gilson: “Agostinho (...) não se preocupa em convencionar definitivamente o número das etapas a percorrer para alcançar a sabedoria; ele não vê nenhum inconveniente em cada um contá-las de maneira própria, nem em ele mesmo contá-las de muitas maneiras diferentes” (GILSON 2006, p. 236).
- ¹² Cf. 1. As razões do itinerário: a graça e o vere esse.
- ¹³ A diferença ontológica pretendida por Heidegger não pode se justificar em uma metafísica que explique a relação entre o Incondicionado e os seres condicionados por meio de uma emanação necessária, como nos dirá Enrico Berti (2004).

Referências

- AGOSTINHO. **Confissões**. 5. Ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. **O Livre-Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Sobre la musica**. Madri: Gredos, 2007.
- _____. **Sobre a potencialidade da alma**. De quantitate animae. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. O Livre Arbítrio: Livro II. In: SMITH. P. J. **Dez provas da Existência de Deus**. São Paulo: Alameda, 2006, p. 111-151.
- BERTI, E. **Introduzione alla metafisica**. Torino: UTET, 2004.
- FEINER, J.; LOEHRER, M. **A Igreja, A graça**. Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. Petrópolis: Vozes, 1978. (Coleção *Mysterium Salutis*).
- GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- PÉPIN, J. Hellénisme et Christianisme. In: CHÂTELET, F. **La philosophie médiévale**: du Ier. siècle au XVe. siècle. Paris: Hachette, 1999, p. 9 - 60 (Col. Histoire de la Philosophie, Tome II).
- PLOTINO. **Tratados das Eneadas**. São Paulo: Polar, 2000.
- SPANNEUT, M. **Os Padres da Igreja**: séculos IV-VIII. São Paulo: Loyola, 2002.