

As *confissões* de Santo Agostinho:

entre o humano e o divino

Organização

Antonio Pereira Júnior
Charles Lamartine de Sousa Freitas
Nilo César Batista da Silva
Marcos Roberto Nunes Costa



FACULDADE
CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO NORTE

**AS CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO:
entre o humano e o divino**

Organização

Antônio Pereira Junior
Charles Lamartine de Sousa Freitas
Nilo César Batista da Silva
Marcos Roberto Nunes Costa



IV Simpósio Nacional de Estudos Agostinianos.

Editora Chefe: Karidja Kalliany Carlos de Freitas Moura

Projeto Gráfico/ Designer: Samuel Bruno Martins Nascimento

Diagramação e Editoração: Cecília Moura de Oliveira e Luciana Fernandes Queiroz Amorim.

Publicação: Faculdade Católica do Rio Grande do Norte.

Comissão Científica: Antônio Pereira Junior

Charles Lamartine de Sousa Freitas

Nilo César Batista da Silva

Marcos Roberto Nunes Costa

FCRN, Faculdade Católica do Rio Grande do Norte

Praça Dom João Costa, 511 - Bairro Santo Antônio.

Mossoró/RN | CEP 59.611-120

(84) 3318-7648

E-mail: extencao@catolicadorn.com.br

Site: www.catolicadorn.com.br

Catálogo da Publicação na Fonte
Associação Santa Teresinha de Mossoró
Biblioteca Dom Mariano Manzana

S612

Simpósio Nacional de Estudos Agostinianos (4. : 2021 : Mossoró, RN).

As confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino, Mossoró, RN, 26 a 27 de agosto de 2021. [recurso eletrônico] / Organização: Antonio Pereira Júnior, Charles Lamartine de Sousa Freitas, Nilo César Batista da Silva, Marcos Roberto Nunes Costa. – Mossoró, RN: FCRN, 2021.

Dados eletrônicos (1 arquivo : PDF)

ISBN: 978-65-992159-2-6

1. Filosofia Patrística - Evento 2. Santo Agostinho – Evento. I. Pereira Junior, Antonio. II. Freitas, Charles Lamartine de Sousa. III. Silva, Nilo César Batista da. IV. Costa, Marcos Roberto Nunes. V. Faculdade Católica do Rio Grande do Norte. VI. Título.

CDD: 189.2

Bibliotecária: Adriana de L. Teixeira CRB 15/0550

Os conteúdos e as opiniões externadas nesta obra são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Todos os direitos de publicação e divulgação em língua portuguesa estão reservados à FCRN - Faculdade Católica do Rio Grande do Norte e aos organizadores da obra.



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
ACERCA DA BUSCA DE DEUS NA MEMÓRIA: uma reflexão a partir do livro X das <i>Confissões</i> ...	7
A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA NA BUSCA DA VERDADE EM SANTO AGOSTINHO.....	21
A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO	33
A TEORIA DO IMAGO DEI DENTRO DA PERSPECTIVA DA FORMAÇÃO HUMANA EM SANTO AGOSTINHO: BREVES ACENOS	45
CONTRIBUÇÕES AGOSTINIANAS EM RELAÇÃO À LINGUAGEM E O CONHECIMENTO, A PARTIR DA OBRA <i>DE MAGISTRO</i>	64
ENTRE O PASSADO, O PRESENTE E O FUTURO: Uma abordagem acerca do tempo nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho	75
MEMÓRIA, PECADO E GRAÇA NAS <i>CONFISSÕES</i> DE AGOSTINHO.....	86
O AMANTE, O AMADO E O AMOR: a teologia do Deus trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho.....	96
ONDE ENCONTRAR DEUS?	108
OS CONCEITOS DE VONTADE E AMOR NA ANTROPOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO ..	117
REFLEXOS DA GNOSIOLOGIA NOS SETE GRAUS DA ALMA EM AGOSTINHO DE HIPONA	130
UMA INTERPRETAÇÃO DO CONCEITO DE TEMPO DE AGOSTINHO NAS <i>CONFISSÕES</i> A PARTIR DA OBRA <i>A TRINDADE</i>	140

APRESENTAÇÃO

O Grupo de Trabalho “Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo”, vinculado à Associação Nacional de Pós-graduados em Filosofia (ANPOF), tem como principal objetivo reunir os diversos pesquisadores e compartilhar estudos na área de filosofia agostiniana. A criação do GT teve origem no primeiro Simpósio realizado em Porto Alegre, onde reuniram-se vários pesquisadores de universidades brasileiras e da Universidade do Porto – Portugal, no sentido de fortalecer e estimular pesquisas na área de filosofia e teologia agostiniana.

Agostinho de Hipona é um autor incontornável na compreensão da forma *mentis* do Ocidente, dado que o seu pensamento estabelece ponte entre a Antiguidade Clássica e o Medievo Ocidental de um modo criativo e original. Por este modo, consideramos o Hiponense um pensador fronteiriço, como aquele que dialogou com as várias linhas de pensamento filosófico de seu tempo, o estoicismo, o neoplatonismo e o ceticismo da Nova Academia, permitindo diferenciar os paradigmas helênicos dos princípios cristãos, examinou diversos temas filosóficos estabelecendo interface entre a antropologia, a ontologia e a epistemologia.

Não há dúvida de que Santo Agostinho está entre os maiores e mais originais pensadores da história da filosofia tardo-antiga. Portanto, acreditamos que seja da maior importância estimular a investigação das matrizes do pensamento filosófico-teológico latino/medieval representado por ele e, por sua vez, analisar a sua inserção no medievo.

Os textos compilados nesta edição representam o esforço de alguns pesquisadores nos programas de mestrado e doutorado, apresentados durante o IV Simpósio Nacional de Estudos Agostinianos, ocorrido na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, na cidade de Mossoró, com o tema “As *Confissões* de Santo Agostinho: entre o humano e o divino”.

Estas produções textuais demonstram que na doutrina agostiniana a questão da interioridade da alma e as revelações são experiências fecundas no grande gênio das *Confissões*. Sua escrita procede no sentido de procurar compreender de que forma a natureza humana na sua fragilidade pode reconhecer a presença do absoluto no interior da alma. O conhecimento da presença de Deus nas criaturas é marcado pela experiência do homem interior, e não se faz sem o mergulho mais profundo na história, no tempo e nas



IV *Simpósio Nacional de*

ESTUDOS
AGOSTINIANOS

sensações do homem exterior, acolhendo a debilidade do humano com todas as suas eventualidades.

Os ensaios coligidos nesta obra foram escritos de forma clara e acessível, em que cada autor, mesmo de forma experimental, foi cerzindo suas investigações no percurso meditativo e reflexivo dos principais temas apresentados nas *Confissões*. Portanto, o principal objetivo que esta edição deseja alcançar é, antes de tudo, estimular a produção filosófica na área de estudos agostinianos e oferecer para a comunidade acadêmica fontes para avançar no conhecimento da história da filosofia medieval. Desejamos boa leitura!

Charles Lamartine de Sousa Freitas

Nilo César Batista da Silva

**ACERCA DA BUSCA DE DEUS NA MEMÓRIA: uma reflexão a partir do livro X das
*Confissões***

Ronny Dennyson Monteiro Santana¹
Nilo César Batista da Silva²

INTRODUÇÃO

O estudo propõe uma reflexão filosófica e antropológica sobre o esforço agostiniano acerca da compreensão da memória como habitáculo do divino, a partir do livro X das *Confissões*³. O referido livro destaca o *exercitatio* da memória, no interior de si mesma, traçando itinerário da alma que se eleva até Deus. Agostinho, em algumas obras, não apenas mostra o interesse constante pela psicologia da memória, mas também exhibe um entendimento cada vez melhor, na medida em que progride no conhecimento da autoconsciência e da transcendência. Na sua obra *Confissões*, com o intuito místico de elevar-se na contemplação do Deus inefável, Agostinho apresenta vários níveis ou graus de evolução espiritual da memória humana no desejo de unir-se a Deus.

No início de sua reflexão sobre a temática, a memória é apresentada como infinito campo das imagens de todos os gêneros trazidas pelas percepções e afetos. Para Agostinho, mais do que um atributo da alma capaz de conservar as percepções temporais fornecidas pelos sentidos, a memória é a própria atividade da mente que estende seus domínios tanto para as realidades permanentes e inteligíveis como para a autoconsciência do espírito. Ao investigar os recônditos da memória, Agostinho compreende que Deus não é uma imagem corpórea nenhuma fantasia da alma e também não pode ser identificado com a própria alma, mas há na memória um “espaço” como habitáculo de Deus.

Santo Agostinho, nos primórdios de sua vida acadêmica, no trecho de *Solilóquios*, expressa suas intenções: “desejo conhecer a Deus e a alma. Nada mais? Nada mais” (*sol.*, 1, 7). Conhecer a Deus e conhecer a si mesmo tematizam o projeto de vida de Santo Agostinho

¹ Professor de Filosofia, Graduado em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira (2015). Participa do GT/ ANPOF Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo e também do Grupo de Estudos do Núcleo de Estudos Agostinianos e Idade Média da UFCA. E-mail ronnydennyson@gmail.com

² Docente e pesquisador em Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri, (UFCA), Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto - U. PORTO - Portugal (2013). E-mail nilobsilva@gmail.com

³ Obra doravante abreviada aqui por: *Conf.*

que exprime, ao mesmo tempo, a sua primordial nota volitiva bem como a sua mais elevada tarefa intelectual. Após a passagem do maniqueísmo para o cristianismo, esta opção fundamental permaneceu inalterada em toda a sua vida e se apresenta para seus leitores justamente como a chave hermenêutica para compreender os seus escritos.

Um exemplo disso, encontra-se no próprio livro X da obra *Confissões* que se inicia com a seguinte oração: “Ó Deus, tu me conheces, fazes que eu te conheça, como sou por ti conhecido” (*Conf.*, X, 1, 1). Em boa parte desse livro, Agostinho orienta a sua alma para que perceba a Deus, que é invisível e inefável, através da compreensão das coisas criadas e, depois, num movimento de ascensão para dentro de si mesmo, deseja que a sua alma conheça a Deus na memória.

Uma nota se faz necessária para dizer o que Agostinho entendia por memória partindo da leitura do livro X das *Confissões*. De que forma, para Agostinho, a memória contribui para o conhecimento de Deus? Se Deus se faz presente na memória, de que maneira isto é possível? Como contemplar a Deus no mais profundo da memória?

Agostinho, apesar de estar maravilhado com as forças e capacidades inerentes a natureza da alma humana, mas não parece uma tarefa fácil para Agostinho compreender o que é a memória e quais atividades que lhes são próprias. Por isso, é bastante recorrente, em seus textos, uso de comparações e analogias para expressar ao máximo aquilo que conseguiu entender sobre a memória admitindo os limites da alma no processo de autoconhecimento e evidenciando as lacunas da linguagem e da comunicação. Todavia, isto não constitui um problema real para Agostinho pois não há nada mais presente a alma do que ela a ela mesma, de forma que, ao falar sobre estas realidades, os seus leitores reconheceram na caridade a verdade de discurso no interior de seu próprio ser.

O problema da interioridade da alma se torna crucial para Agostinho e por razões indubitáveis; a alma humana é dotada de razão, vontade, desejo, inteligência, pois a mesma vontade com a qual se delibera o bem, também se pratica o mal. O exercício pleno da liberdade é um elemento intrínseco da vontade e, por ser livre, imersa na contingência, a vontade vive em constante tensão entre o bem e o mal. Ao mesmo tempo em que a vontade livre confere um estatuto de individualidade e gera para o ser humano um conflito consigo próprio, ocorre, por vezes, um paradoxo no modo de agir e escolher.

Assim o desejo no movimento da vontade se tornará para Agostinho a magna questão. “*Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi*” (Conf., IV, 4, 9), por conseguinte, exclama Agostinho: “grande abismo é o próprio homem, cujos cabelos tu, Senhor, tens contados e não se diminuem sem ti. E todavia os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e as emoções do seu coração” (Ibid., IV, 14, 22).

As inquietações de Agostinho representam o anseio universal da condição humana em todos os tempos, no sentido de buscar entender de onde vem o impulso capaz de fazer a vontade a voltar-se para os bens inferiores e esquecer o bem maior. Se a vontade consiste no dom para o homem viver com retidão o que o impulsiona a desviar-se da bondade? O argumento de Agostinho tem por base a defesa da fé cristã, pois é necessário ignorar que Deus seja a fonte da vontade má, a vontade livre foi dada ao homem não para pecar, mas para viver com retidão, esse foi o único objetivo pelo qual ela foi concedida ao homem, isto é, viver retamente (cf. *lib. arb.*, II, 1, 2). Deus é o autor da boa vontade. A reflexão do hiponense parte da fragmentação da vontade, ele é forçado à constatação de sua incapacidade de vencer a si própria (*De civ. Dei*, XIV, 22, 2).

Não obstante por autodeterminação de si mesma, a vontade pode tender ao bem e viver na retidão, como também pode desviar-se e provocar o mal.

1 O PAPEL DA MEMÓRIA NO ITINERÁRIO A DEUS

Agostinho utiliza várias figuras para representar a memória (os vastos campos, palácios, depósito, santuário) que evocam a ideia de lugar ou de espaço que tudo pode conter transmitindo uma noção de imensidade como nota característica da memória. Dessa forma, a memória é tão imensa quanto a extensão do mundo que os sentidos podem alcançar. Apresentada como um maravilhoso e secreto lugar do recôndito da alma, embora não seja um lugar no sentido geográfico tampouco físico, pois a alma não é material e corpórea, a memória é, em outras palavras, o dinâmico universo interior da alma onde se realiza as maravilhosas operações do pensamento.

Dentre os principais argumentos de Agostinho sobre a memória destaca-se, em primeiro nível ou grau o da operacionalização, que se dá pelo processo de receber, guardar, organizar, o pensamento, ou as ideias no interior da alma. O Hiponense entende que na memória contém as

imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção dos sentidos e são apresentadas ao olhar do espírito pelo comando da vontade. Esta poderosa capacidade da memória de recordar, de acordo com Agostinho, dentre muitas utilidades básicas, traz para a alma a possibilidade de contemplar todas as coisas que outrora os sentidos captaram. Além disso, a memória guarda toda atividade da mente, que aumenta, diminui ou transforma, de diversos modos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda parece estar situada na zona do esquecimento. Todo este processo acontece de maneira bastante harmoniosa, como explica Agostinho:

Ali se encontram conservadas distintamente, segundo os gêneros, as sensações que entram cada uma pela respectiva porta: a luz e todas as formas e cores pelos olhos, toda espécie de som pelos ouvidos e todos os cheiros pela porta das narinas, todos os sabores pela porta da boca, mas aquilo que é duro, que é mole, quente ou frio, liso ou áspero, pesado ou leve, tanto exterior quanto interior ao corpo, entra pelo sentido do corpo inteiro. Tudo isso é acolhido no grande abrigo da memória, em não sei que dobra secreta e inefável, para ser retomado, quando for necessário, e trazido de volta. E todas as sensações, cada uma pela respectiva porta, entram nela e são depositadas nela. Não entram elas mesmas, contudo, mas as imagens das sensações das coisas ficam ali à disposição do pensamento de quem as relembra [...] (*Conf.*, X, 8, 13).

O segundo nível ou grau de operações da memória se enquadra nas atividades do espírito relação às noções apreendidas. Aqui a memória é compreendida como sede inata do conhecimento intelectual. Na memória, encontram-se, segundo Agostinho, as noções apreendidas pelo ensinamento das ciências liberais. Diferentemente do primeiro nível de operações que interage com as imagens que entram na memória pela porta dos sentidos, neste grau de atividades, a memória opera com as próprias realidades: não com imagens, mas com as próprias substâncias do conhecimento intelectual que habitam desde sempre no interior da memória. Além das noções apreendidas pelas ciências liberais, a memória contém ainda todas as relações e inúmeras regras da aritmética e da geometria. Por conseguinte, a aprendizagem não acontece fundamentalmente pelo testemunho dos outros, mas pela alma que através da memória reconhece as noções apreendidas e as admite como verdadeiras. Portanto, diz Agostinho:

Descobrimos, quanto a isso, que aprender algo de que não recebemos imagens pelos sentidos, mas que discernimos interiormente sem imagens, assim como é, por ele mesmo – aprender isso não é senão, por assim dizer, recolher cogitando aquilo que a memória já continha espalhado e desordenado e, ao

percebê-lo, prestar atenção a ele, como se aquilo que antes, disperso e esquecido, ficava latente, o colocássemos ao alcance da mão na própria memória, de maneira que se apresente facilmente à nossa intenção já familiarizada com ele [...] (*Conf.*, X, 11, 18).

Neste dinamismo interior da aprendizagem, é pela força da memória que a alma recorda e lembra o que aprendeu e como aprendeu. Ela é capaz de lembrar de ter lembrado, ou seja, a memória faz memória do que memorizou, inclusive, dos estados e sentimentos que alma experimentou. São as operações do terceiro nível da memória que se torna sede das quatro perturbações (paixões) experimentadas pelo espírito: desejo, alegria, medo e tristeza. Neste grau, a memória realiza a misteriosa função de tornar presente ao pensamento a lembrança do sentimento que alma experimentou no passado sem que nem a memória nem alma sejam afetadas pela perturbação recordada. Para ilustrar esta realidade, Agostinho nomeia memória como estômago da alma:

[...] como é que, quando lembro alegre minha tristeza passada, a mente abriga a alegria e a memória, a tristeza, mas a mente está alegre porque nela está a alegria, enquanto a memória, embora nela esteja a tristeza, não está triste? Por acaso ela não pertence à mente? Quem diria isso? Realmente, então, a memória é como um estômago da mente, a alegria e a tristeza como alimentos doces e amargos: quando são enviados à memória, podem ser depositados ali como dentro de um ventre, mas não podem conservar o sabor. Assemelhar essas duas operações é risível; contudo, não são de todo dessemelhantes [...] (*Conf.*, X, 14, 21).

Após elencar e discorrer sobre as atividades operativas da memória, Agostinho se depara com algumas aporias sobre a exata natureza dos objetos da lembrança e sobre a lembrança do esquecimento: O ato de recordar acontece através somente da imagem ou não? Quando recordamos da memória, a memória está presente a si mesma pela sua imagem ou por si própria? Estou certo de que me lembro do esquecimento, isto é, daquilo que destrói em nós todas as lembranças. Todavia, estando o esquecimento presente, como pode gravar a própria imagem na memória, se com a sua presença apaga tudo o que lá encontra impresso? Estes problemas aparecerem justamente porque Agostinho defende que nos inumeráveis recessos da sua memória estão presentes todos os gêneros de objetos, presentes ou em imagens ou em si mesmas ou ainda através de sinais e noções.

O que Agostinho entendia por esquecimento? Que natureza lhe atribuiria?

Esquecimento seria uma privação do bem da memória? Outros questionamentos sem respostas. O fato é que a memória é capaz de lembrar de ter lembrado, lembrar de ter esquecido, lembrar daquilo que tinha esquecido, lembrar do próprio esquecimento e lembrar, sobretudo, que a alma está presente a si mesma. Destarte, para Agostinho, mais do que um atributo da alma capaz de conservar as percepções temporais fornecidas pelos sentidos e dinamizar a própria atividade da mente que estende seus domínios tanto para as realidades permanentes e inteligíveis, através da memória, a alma possui autoconsciência.

2 A MEMÓRIA COMO HABITÁCULO DO DIVINO

Cheia de operações e dotada de profunda complexidade, a faculdade da memória se apresenta para Agostinho como mistério do interior de seu próprio eu que busca a Deus pelos anseios da alma. Movida pela questão eudaimônica, a alma busca a felicidade e a verdade escondidas na memória, ambas, em suma, identificam-se com o próprio Deus Inefável, Sumo e Eterno Bem. O desejo de Agostinho de encontrar Deus e a esta viagem pelo interior da sua própria memória, rendeu para os seus leitores e estudiosos um verdadeiro mapeamento antropológico e epistemológico original na história da filosofia, não obstante as influências neoplatônicas em seu pensamento. Todavia, o grande mérito agostiniano no estudo do interior da alma refere-se às implicações teológicas e místicas: é possível encontrar-se com Deus no interior da alma, no íntimo de seu coração, no recôndito mais secreto de sua memória. Conhecer a memória tendo por finalidade última conhecer, lembrar e amar a Deus torna-se a síntese da aventura mística e gnosiológica agostiniana. Através da *exercitatio* da memória, Agostinho chega finalmente à conclusão de que Deus habita na sua memória somente a partir do momento em que o conheceu.

Eis quanto vagueei te buscando em minha memória, e não te encontrei fora dela. Com efeito, nada encontrei a teu respeito que eu não lembrasse, de onde te aprendi. Porque, de onde te aprendi, não me esqueci de ti. De fato, onde encontrei a verdade, lá encontrei meu Deus, que é a própria verdade, e de onde a aprendi, não a esqueci. Assim, de onde te aprendi, permaneces em minha memória, e ali te encontro, quando me lembro de ti e me deleito em ti. Essas são as minhas delícias, que me doaste por tua misericórdia, olhando para minha pobreza (*Conf.*, X, 24, 35).

Se Deus não habita neste mundo material e se não está na memória antes de conhecê-lo, onde Deus habita? Deus habita em si mesmo, acima de tudo e de todos. Então de que forma Deus habita na memória? Em que parte da memória estaria Deus?

Ao investigar os recônditos da memória, Agostinho compreende que Deus não é uma imagem corpórea nenhuma fantasia da alma e também não pode ser identificado com a própria alma, mas há na alma humana a presença real e espiritual de Deus, de forma que se pode entender a memória como habitáculo divino. Isso significa que Deus não habita em algum lugar específico da memória, pois nem sequer a memória é lugar literalmente falando. Para Agostinho, o desejo de Deus descrito nas *Confissões* no interior de sua alma é mais do que uma atividade intelectual ou cognoscitiva; nele está incluso os deleites da contemplação mística que só a alma enamorada pelo amor divino e purificada pela graça pode experimentar.

Com efeito, para o Hiponense, Deus tem um lugar na memória humana, resta ao ser homem, no aprendizado constante, buscá-lo e evocá-lo no recôndito da memória. A pobreza de nossa condição nos impede de contemplar esta Verdade, por isso, sempre buscamos fora, aquilo que se encontra dentro de nós. Diz Agostinho: “Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela, com efeito, Ele ainda não estava na minha memória antes de eu te aprender” (*Conf.*, X, 26, 35). E ainda: “Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens” (*Conf.*, X, 8, 12).

Agostinho explica o que significa aprender tais coisas cujas imagens não observamos pelos sentidos. Por conseguinte, verificamos que aprender essas tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tal como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, sem imagens, não é outra coisa senão como que recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar.

O desejo de Deus está presente na memória, desde sempre:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e

expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz (*Conf.*, X, 27, 38).

Marcado pelo desejo de felicidade o ser humano busca tantos caminhos, também marcados por tantos desencontros. O que procura alma humana? É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma, e para além dela mesma, a Verdade beatificante que todo homem deseja; é em direção a Ele que ela tende para além dos extremos confins da memória: “Irei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo.” Por conseguinte, é Deus que ela se esforça por atingir em sua subsistência verdadeira; mas ela tende em sua direção porque ele está com ela e a vivifica de dentro como a alma ela mesma vivifica o corpo que ela anima.

Essa inquietação do coração de Agostinho não deve ser entendida simplesmente como aventura. Agostinho deseja procurar Deus no interior de sua alma como quem sabe e ama o que procura, visto que o amor é o que há de mais profundo no ser humano, somente através dele podemos chegar a Deus. Pois a *beatitudo* poderá ser desejada na medida em que a amamos apropriadamente em dignidade. Desejar a vida feliz significa antes desejar Deus e conduzir o olhar da alma degrau por degrau em direção ao essencial. Este desejo de conhecer o que há de mais verdadeiro e absoluto é a mais sublime visão da alma, a mais perfeita, a melhor, e a mais direta. Na obra *Sobre a Grandeza da Alma*⁴, quando Agostinho descreve a visão que a alma deve ter de si mesmo ele diz que “uma coisa, efetivamente, é esta purificação do olho da alma, que o defende de todo o olhar supérfluo e temerário, de todo o espetáculo perverso; outra coisa é conservar essa pureza, consolidar essa integridade” (*De quant. an.*, IV, 33, 75). Quando não há estapurificação, o interior torna-se o lugar inapropriado para se habitar porque nele não há sossegoe muito menos espaço para deleita-se do bem supremo.

Para traçar o percurso da aprendizagem do homem interior, a alma necessita vencer os desejos que contra si alimentou ao fruir das coisas mortais, ou seja, desabituar dos vícios para retornar à primeira beleza, ao Uno imutável, a verdadeira sabedoria que só poderá ser encontrada no interior de cada ser humano, mas que fruirá de Deus pelo Espírito Santo, que é o Dom de Deus (cf. *De vera. rel.*, XII, 24). Esta tendência da alma à sabedoria só pode ocorrer porque a alma humana, na realidade, está naturalmente unida às razões divinas. Na obra *Sobre a grandeza da alma*, Agostinho diz que “o corpo experimenta certas impressões quando

⁴ Obra doravante abreviada aqui por: *De quant. an.*

crecemos e quando envelhecemos, ora é evidente que não o percebemos por nenhum órgão dos sentidos. No entanto, a alma dá-se conta disso” (*De quant, an.*, XXIV, 46).

Os apelos do homem interior se apresentavam para Agostinho como vital necessidade para se enxergar o reflexo do Criador na sua alma, ou seja, nessa busca para alcançar o nível mais profundo da alma e nela obter a luz resplandecente da verdade imutável. O critério da verdade é a própria beleza, em cuja base se aprovam ou se desaprovam as representações e os conteúdos. O mergulho em si mesmo em busca da harmonia interior constata-se de imediato a precariedade da própria natureza, é preciso ir de certo modo além de si mesmo, em direção à fonte da luz a razão superior.

3 O DESEJO COMO MARCA DA MEMÓRIA E DA VONTADE

O movimento do desejo no interior da vontade pode ser considerado um ponto de inflexão no voluntarismo de Agostinho e nos permite fazer a clara distinção com a noção de vontade. Observar-se a existência de uma não-naturalidade da vontade. Isso contrapõe a faculdade da vontade às inclinações da natureza humana, assimilando de certo modo uma tendência a identificar um campo de força espiritual na vontade. Diga-se de passagem, que a grande preocupação de Agostinho é mostrar que nós só podemos bem-querer movidos pela graça. Na verdade, a doutrina teológica aqui sobrepõe à ontologia clássica em que a ordem do cosmos exprime o bem.

Nas *Confissões*, o doutor da graça descreve a luta diária da vontade em preservar o bem-querer e, por outro lado, mostra-nos a força que o desejo pode impulsionar à desordem da vontade:

Dizia a mim mesmo, dentro de mim: ‘É agora, é agora’, e, com estas palavras, já me encaminhava para a decisão. Já quase fazia e não fazia, e, contudo, não voltava a cair nas coisas de outrora, mas ficava à beira delas e recuperava alento. E de novo tentava, e estava lá um pouco menos, e ainda um pouco menos, e quase, quase chegava lá e conseguia: e não estava lá, nem chegava lá, nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e em viver para a vida, e o que de pior estava enraizado em mim tinha mais força do que o que de melhor em mim tinha o não costumeado, e o próprio momento em que havia de me tornar outra coisa, quanto mais perto estava, tanto maior era o horror que me incutia; mas não me empurrava para trás nem me repelia, mas mantinha-me suspenso (*Conf.*, VIII, 11, 25).

Os escritos das *Confissões* são repletos de imagens da alma humana atormentada pelo intenso fluxo do desejo, uma vida afetiva desordenada, orientada por uma vontade fragmentada e nesse paradoxo da vontade cindida entre o querer e o não-querer, quase sempre prevalece a busca do prazer e do agradável. Os aspectos fenomenológicos da vontade cindida narrados no episódio do roubo das Pêras, nas *Confissões* II, 4, 9, demonstram a tirania do desejo no interior da vontade que não parece ser monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra (cf. *Conf.*, VIII, 9, 21).

As imagens da vida interior representadas pelo estorvo do desejo na tessitura das sensações se apresentam para Agostinho como a grande questão, “tornei-me uma grande questão para mim mesmo” (*Conf.*, IV, 4, 9). Os afetos desordenados era a minha doença e torturava-me, acusando-me a mim próprio mais duramente do que o habitual, e virando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que se quebrasse totalmente aquela pela qual eu continuava preso, embora sendo pequena. E, no entanto, estava preso (cf. *Conf.*, VIII, 11, 25).

O desejo se apresenta para Agostinho de forma colossal, frente ao qual perdemos todas as forças, ao ponto de afirmar que “da vontade perversa nasce o desejo, do desejo atendido nasce o hábito, e da não resistência ao hábito, provém a necessidade; e como se fossem anéis enlaçados entre si, por isso chamei cadeia – mantinha-me em escravidão” (*Conf.*, VIII, 5, 10). Nesse embate, encontra-se o hiponense preso não por ferros estranhos, mas ferrado pela sua própria vontade. Como podemos conhecer o bem e fazer o mal?

E tu estavas comigo, Senhor, no mais íntimo de mim mesmo, aumentando, com severa misericórdia, as vergastadas do temor e do pudor, de modo a que eu não desistisse mais uma vez, e não se quebrasse aquela mesma cadeia pequena e frágil que tinha subsistido, e recobrasse forças e mais violentamente me amarrasse. Dizia a mim mesmo, dentro de mim: ‘É agora, é agora’, e, com estas palavras, já me encaminhava para a decisão. Já quase fazia e não fazia, e, contudo, não voltava a cair nas coisas de outrora, mas ficava à beira delas e recuperava alento. E de novo tentava, e estava lá um pouco menos, e ainda um pouco menos, e quase, quase chegava lá e conseguia: e não estava lá, nem chegava lá, nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e em viver para a vida, e o que de pior estava enraizado em mim tinha mais força do que o que de melhor em mim tinha o não costumado, e o próprio momento em que havia de me tornar outra coisa, quanto mais perto estava, tanto maior era o horror

que me incutia; mas não me empurrava para trás nem me repelia, mas mantinha-me suspenso (*Conf.*, VIII, 5, 10).

Dentre as perplexidades que a interioridade suscita, uma das mais dramáticas é, sem dúvida, a do “emaranhado” ou o entrelaçamento da tessitura dos afetos na alma. Agostinho percebe que a vida não é desejada pelo indivíduo à medida que ele a tem, mas como a possibilidade de perdê-la no futuro é real, o indivíduo passa a ver a vida como objeto de desejo enquanto o medo de perdê-la. De fato, a vontade de manter-se vivo é a expressão máxima da condição humana. Agostinho percebe que ao querer algo que está fora de si, o homem investe seus esforços para possuir o que seu apetite lhe indica, mas conquistando-o para si, cessaria o desejo desta coisa, a não ser que a possibilidade de sua perda seja real.

CONCLUSÕES

Na verdade, parece-nos excessivamente reducionista, se não de todo errôneo, pretender confinar o agostinismo no neoplatonismo, de fato, apesar dessa notável influência, antes, há de se distinguir como cada corrente e autores operam as suas bases conceituais. Quando se trata de uma figura importante da Patrística, à exemplo, Agostinho de Hipona, em primeiro lugar, devemos levar em conta a tradição em que ele está inserido, nesse caso, o pensamento agostiniano se opera a partir de uma metafísica da criação, postulada já pelos seus antecessores, autores cristãos, no enfrentamento ao emanantíssimo de raiz neoplatônica-pagã, embora a tese do criacionismo se deixe apontar contornos da teoria da participação platônica e foi adotada por alguns autores do medievo, mas com algumas restrições.

A proposta dialética de ascensão da alma descrita por ambos é conduzida, diretamente, partindo dos objetos exteriores ao divino, mas se realiza, primeiramente, por meio de uma *conversio* no interior do espírito (BRACHTENDORF, p. 136). Também há a noção de queda da alma através de sua orientação para as realidades sensíveis, isto é, a matéria, causando o distanciamento do absoluto.

A noção de interiorização da liberdade trouxe para a filosofia medieval uma espécie de “idealismo absoluto,” e a clara distinção entre liberdade e a noção de livre-arbítrio, esse sendo definido como a possibilidade interior de escolher entre o bem e o mal, e quem escolhe é a

própria vontade humana; O livre-arbítrio é a capacidade e consciência de nos determinarmos a nós mesmos, de sermos responsáveis pelos nossos atos. enquanto que a liberdade pode ser considerado o bom uso do livre arbítrio. A liberdade é a vontade unida à graça, em Agostinho trata-se da liberdade do ponto de vista teológico, das relações do ser humano com Deus, que tem consequências de ordem social e individual. Assim, a liberdade tem um papel relevante na vontade, visto que na liberdade o livre-arbítrio está orientado em direção ao bem e a função da graça é impulsionar o ser humano nessa direção.

A vontade está situada por Agostinho como “movimento não espacial, sendo o amor a intensidade dessa oscilação” (*De Trin.*, XV, 21, 41). “O amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso infinito”, isto é, o peso leva em direção ao lugar que é meu (*Cf. Conf.*, XIII, 9, 10), a alma se move em direção ao seu amor, que é sua felicidade. Mas para querer, é preciso querer inteiramente: “ir ou chegar junto a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e inteira, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se ergue contra a parte que fraqueja” (*Conf.*, VIII, 8, 19).

REFERÊNCIAS

AUGUSTIN, Saint. Dialogues philosophiques: III. De Magistro, De Libero Arbitrio. *In: Oeuvres de saint Augustin*. Texte latin de l'éd. bénédictine. introduction, traduction et notes de Goulven Madec. Paris: Desclée de Brouwer, 1999. 608 p vol. III.

AUGUSTIN, Saint. La doctrine chrétienne/De doctrina christiana. *In: Oeuvres de saint Augustin*. Texte critique du CCL. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Paris Desclée de Brouwer, 1997. 626 p. vol. XI, 2.

AUGUSTIN, Saint. Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae. *In: Oeuvres de saint Augustin*. Texte latin de l'éd. bénédictine. Intr., tr. et notes de P. Labriolle. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. 415 p. vol. V.

AGUSTÍN, San. Obras filosóficas: Contra los academicos, Del libre albedrío, De la cantidad del alma, Del maestro, Del alma y su origen , De la naturaleza del bien contra los maniqueos. *In: Obras completas de san Agustín*. Traducción, introducciones y notas de Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero. 3. edición bilingüe. Madrid: La Aditorial Católica (BAC), 1963. Tomo III, 418 p.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2.ed. bilingue português/latim. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2004.

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre a felicidade**. Edição bilingue português/latim. 2. ed. Tradução, introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**, 3 volumes, tradução, J. Dias Pereira, F.C.G. 1991-1995.

AGOSTINHO, Santo. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue português/latim. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Tradução prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Caloute Gukbenkian, 1996. vol. I, 822 p. vol. II, 629 p. vol. III, 551 p.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria, Petrópolis, Vozes, 1997, 187 p.

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

AGOSTINHO, Santo. **O Mestre**. Tradução Antônio Soares Pinheiro e Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Lisboa: Porto editora, 1999, 121p.

BEIERWALTES, Werner. **Agostino e il Neoplatonismo cristano**. Prefazione e Introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BERMONT, Emmanuel. **Le cogito dans la pensée de Saint Augustin**. Paris: Vrin, 2001.

BOCHET, Isabelle. **Saint Augustin et le désir de de Dieu**. Paris: Études Augustiniennes, 1982.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: Desde as origens até Nícolau de cusa**. 6. ed. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Santo Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 136-137.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. 5. ed. Tradução de Vera Ribeiro., Rio de Janeiro: 2008.



CAPANAGA, Victorino. Obras de San Agustin, Introducción general y primeros escritos. *In:* **Obras completas de san agustin.** Ed. bilingue. Traducción. y organización. Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Caólica (BAC), 1994, vol. I, p. 52.53.

A INFLUÊNCIA NEOPLATÔNICA NA BUSCA DA VERDADE EM SANTO AGOSTINHO

Carlos Jeová Pereira Diniz¹
Ana Célia Torres Ibiapina²

INTRODUÇÃO

O presente artigo se propõe apresentar a influência neoplatônica, cuja corrente filosófica deu condições de possibilidades a Santo Agostinho na busca da verdade e, para cumprir tal finalidade, nos embasaremos nos Livros VII e VIII das suas *Confissões*³. O nosso pensador já maduro e Bispo de uma província Romana chamada Hipona⁴, relata-nos o seu percurso e incursão filosófica, que, a partir da observação dos seres criados, vai chegar à fonte emanadora da realidade que é Deus, fonte e causa de toda beleza sensível e inteligível, verdade imutável a que tanto buscava encontrar. Como é sabido, Agostinho viveu em uma época em que a corrente platônica⁵ estava circulando em todo o mundo intelectual pagão antigo, mas que lhe chegou através da mundividência cristã, trazendo-lhe diversas questões espirituais importantes, corroborando para que o jovem Agostinho pudesse ascender verdades metafísicas livres da materialidade maniqueísta.

Nas suas reflexões é possível observarmos que elas estão permeadas de influências neoplatônicas, bem como as localizamos muitas delas nas obras do pensador africano, quer sejam em seus primeiros escritos, concebidos como introdução à vida filosófica, conhecidos

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e membro do Grupo de Estudos em Santo Agostinho (GESA-UECE). Estuda na linha de pesquisa em Ética e Filosofia Política. E-mail: carlosjeovadiniz354@gmail.com.

² Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Participa do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo e também membro do grupo de estudos em Santo Agostinho- GESA. E-mail: annailec@yahoo.com.br.

³ Obra doravante abreviada por: *Conf.*

⁴ Cidade africana erigida sob o nome de Hippo Regius romana, no ano de 391. Agostinho quando assistia a celebração eucarística, o então bispo Valério o chama “para ajudá-lo em seu ministério, para grande alegria dos fiéis, que conhecem bem o professor de filosofia. Essa alegria se manifesta com barulho. Foi o início da carreira eclesiástica de Agostinho” (Cf. FITZGERALD, 2018. p. 495).

⁵ Seu conceito e definição são diversos. Há fontes que nos orientam que o neoplatonismo foi um movimento filosófico de língua grega que se estendeu cronologicamente desde a primeira metade do século II até ao decreto do Imperador Justiniano I, o qual fechou a escola de Atenas em 529 d.C. Alguns historiadores consideram definir já a partir da interpretação dada por Aristóteles, outros julgam ver no estóico Possidônio, o que teria aberto caminho ao neoplatonismo. Outros ainda põem na filosofia de Plotino e seus discípulos sua origem. O mais certo, porém, é que aquilo que se convencionou chamar neoplatonismo coincide com o fim da antiguidade, referida anteriormente, ou seja, a partir do fechamento da escola de Atenas. (Cf. BRUN, 1988, p. 9-10).

como “*diálogos de Cassiciaco*”⁶, quer sejam em suas últimas produções de maturidade intelectual, a exemplo da *Cidade de Deus*, na qual o nosso pensador e futuro Bispo de Hipona tecerá críticas seletivas à filosofia dos platônicos.

Desde jovem, Aurélio Agostinho (354-430) trazia dentro de si um desejo interior de conhecer a verdade e, conseqüentemente, ser feliz, mas ainda “[...] não pode lançar-se no caminho da dedicação a Deus, que deseja ardentemente percorrer, se antes não tiver resolvido os problemas especulativos que o atormentavam [...]” (TRAPÈ, 2018, p. 143), conhecidamente o problema do mal e da felicidade humana. Em seu percurso acadêmico, estudou para ser um grande *rector* e buscava, com isso, alcançar sucesso e fama adequados às ambições de carreira. Foi através do contato com a obra de Cícero, chamado *Hortensius*, do qual obteve o essencial para a sua formação ao pensamento helênico clássico, que lhe acendeu a chama do amor à filosofia e, estimulado por esta obra, ele foi conduzido à procura da verdade⁷, por caminhos que correspondessem a esta exigência, no que concerne à investigação especulativa.

Intelectual exigente, ele foi impelido a participar de diversas correntes filosóficas, espirituais e culturais que dispunha em sua época. Ele foi maniqueísta, depois passou pelo ceticismo acadêmico, com a qual sofreu um insucesso importante, fazendo-o reelaborar sua frustração, chegando a uma vertente do pensamento da tradição platônica, tendo como seu expoente maior Plotino. Sendo assim, por meio de traduções diretas do grego, fornecidas ao africano em ocasião de sua passagem pela capital do Império, Milão, ele nos conta que: “proporcionado através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos [foram] traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, 9, 13 - grifo nosso) por Mario Vitorino (*Conf.*, VIII, 2). Tais escritos abriram horizontes novos e produziram em Agostinho uma perspectiva inovadora para suas questões. Agostinho, nas suas *Confissões* não nos revela precisamente qual teria sido a fonte, mas temos motivos para suspeitarmos que se tratavam das

⁶ Lugar onde retirou-se para refletir, estudar e compor os seus primeiros diálogos filosóficos: *Contra os Acadêmicos, A vida feliz, A ordem, e Solilóquios*. Sobre isso escreve em suas *Confissões*: “Nos livros de discussões com meus amigos mesmo diante de ti está documentada a atividade literária aí realizada, já a teu serviço, mas respirando ainda — como nas pausas da luta — o orgulho da erudição. As discussões que sustentei com Nebrídio, ausente, estão documentadas nas minhas Cartas” (*Conf.*, IX, 7).

⁷ Faz-se necessário deixar explícito que dentro dessa perspectiva “por verdade, se entendia algo definitivamente determinado e imutável. Não se trata evidentemente de verdades fatuais, verdades que se constatarem experimentalmente e que, por isso mesmo, não gozam de necessidade absoluta.” (LARA, 1999, p. 35). Esta concepção de verdade, Agostinho vai encontrar na corrente neoplatônica, somada à leitura das Sagradas Escrituras através das epístolas de Paulo.

*Enéadas*⁸ de Plotino editadas por Porfírio, discípulo e amigo. Estes dois, viveram no século III de nossa era, onde Platão é a figura central da grande confrontação que Agostinho utiliza em oposição aos pagãos. Tais livros abriram-lhes a mente para compreender realidades inteligíveis e que o fez encontrar a Verdade, entendida pelo filósofo como a ascensão a Deus, fundamento único de tudo o que existe.

1 AGOSTINHO UM ANDARILHO EM BUSCA DA VERDADE

Agostinho no início do seu percurso filosófico dava assentimento à sensação e à tudo aquilo que estivesse ligado a representações puramente sensoriais, dificultando toda a sua busca pela verdade, e interferindo no seu modo de pensar e nas suas investigações. A sua paixão pelo reino da exterioridade, pôs nos sentidos do corpo, a sua capacidade de apreensão e de criarem dificuldades em acessar uma substância que não fosse física. Nesse sentido, a concepção de uma realidade livre da materialidade, ficava impedida. O contato com essa corrente pagã, a platônica, fez com que o jovem intelectual de Tagaste se desligasse das coisas exteriores que lhe perturbavam o ânimo. Esta concepção, portanto, lhe chamava para que voltasse completamente para dentro de si, e olhasse para o seu interior, como podemos acompanhar no seu relato que segue.

Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo entrei no íntimo do meu coração sob tua guia [...]. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. [...] Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece conhece a eternidade. O amor conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! (*Conf.*, VII, 10, 16).

Tal descoberta causou-lhe um maravilhamento gerado por aqueles escritos platônicos, sem os quais não poderia ter vislumbrado esses elementos que, até então, eram ininteligíveis, os quais os sentidos do corpo eram incapazes de acessar. Entretanto, incitado por esses livros, como ele próprio nos conta; “foi levado a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir

⁸ TRAPÊ, 2018, p. 145, nota 397, nos traz referências precisas sobre quais pensadores e obras platônicas, ou neoplatônicas Agostinho teve contato e leu: “Sustenta-se comumente – e com boas razões – que havia lido os tratados de Plotino *Sobre o Belo*, *Sobre as três hipóstases*, *Sobre a origem da alma*, além do lembrado *Sobre o retorno da alma* de Porfírio.

teus atributos invisíveis” (*Conf.*, VII, 20, 26), “guiado pelo testemunho de tua criação” (*Conf.*, VIII, 1, 2) o próprio intelecto por intermédio dos sentidos apreende, alcançando tal realidade incorpórea. Assim descobriu um mundo que os olhos humanos não tem alcance de capturar. O contato com estes ensinamentos fizeram com que desviasse à atenção causados pelos prazeres que os sentidos lhes provocavam e se detivesse em concentrar na sua condição peculiar através de um exercício para apurar seus sentidos, pois assim, o universo sensível percebe-se chega-se a intuir uma realidade sumamente perfeita e superior.

Nota-se, agora, que, assim, foi-lhe possível ir mais além do que qualquer outra vã filosofia, deste mundo, pôde pretender chegar. Essa forma de filosofar, lhe apontava para um horizonte da transcendência com a qual não estava familiarizado, mostrando-o uma realidade imutável, uma beleza eterna, inefável, livre de marcas e possibilidades de corrupção. “Além do princípio da interioridade, encontrou nos neoplatônicos o princípio da participação;⁹ aquele luminoso princípio segundo o qual todas as coisas provêm de Deus e são, ao mesmo tempo, uma participação e uma imitação de Deus” (TRAPÈ, 2018, p. 147).

Percebeu, portanto, que o mal não poderia existir na *physis* (*φύσις*), isto é, a totalidade que é composto o mundo dotado de matéria¹⁰, por isso era inútil insistir em querer encontrar a origem do mal nelas, como os maniqueus queriam. Entretanto, a questão mais acertada a se fazer era investigar “que coisa é o mal”. Sobre isso, tal foi a contribuição desses filósofos¹¹ para Agostinho ter evoluído e, sair de seus equívocos. Compreendeu através das leituras de Plotino que “o mal não é uma substância, mas uma privação; que o mal, não pode existir senão no bem, do qual representa um dano e uma corrupção. Pode existir, portanto, o bem sem o mal — e esse é o sumo bem — mas não pode existir o mal sem o bem: seria o nada” (TRAPÈ, 2018, p. 148). Vejamos o relato de Agostinho acerca dessa sua descoberta:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem

⁹ Conceito com o qual Agostinho desenvolveu através da leitura dos “livros platônicos”. “Cada realidade criada é aquilo que é enquanto participa de um princípio ideal que, por sua vez, não identifica apenas uma esfera de transcendentalidade abstrata, mas remete a transcendência divina” (cf. FITZGERALD, 2018, p. 741).

¹⁰ Segundo admitiam “[...] os filósofos pré-socráticos, [acreditavam] que a matéria tem em si própria um princípio de movimento e de mutação [...]” (ABBAGNANO, 2012, p. 814 - grifo nosso).

¹¹ Em relação a isto Plotino nos assegura que “a matéria não é o mal em si, mas o lugar ou a possibilidade do mal” (COSTA, 2014, p. 61). Assim, pois: “[...] todas as coisas que dele participem e se lhe assemelhem se tornam más, embora não sejam exatamente más [...]” (BARACAT JÚNIOR, 2006, p. 328).

absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível ou — e isto é certo — tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. [...] Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. [...] Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas [as] coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti (*Conf.*, VII, 12, 18 - grifos nossos).

2 O MOVIMENTO TRIÁDICO EM PLOTINO E SUA RELAÇÃO COM A VERDADE

O movimento ascendente, realizado por Agostinho está presente no sistema plotiniano, “a doutrina metafísica transcendente”, que figura nas *Eneádas* a sua elucidação. Nesta obra, Plotino fala de um sistema triádico formado por três realidades distintas. A primeiraseria o Uno (ἕν), princípio único detentor de todo poder e que se encontra acima de toda realidade. O Uno ou primeira Hipóstase gera uma “atividade auto-produtora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si” (REALE ; ANTISERI, 1990, p. 341), assim sendo é independente e dispensador de qualquer realidade preexistente para existir. Ele é a “luz da luz”, força que transborda e do qual deriva a segunda Hipóstase chamada Noûs (νοῦς) ou Espírito. Para Plotino o Uno emana de si uma outra realidade que é o Noûs e este por sua vez emana a terceira Hipóstase que é a Alma. Tal sistema era uma explicação de como a partir do Uno gera-se à multiplicidade. Eis uma passagem a fim de ilustrar o que nos detivemos em explicar:

Com efeito, daquele cosmos verdadeiro e uno vem a existir este cosmos não verdadeiramente uno; de fato, ele é múltiplo e fracionado na multiplicidade, e uma parte está: afastada da outra e transformada em uma estranha, e já não há apenas amizade, mas também inimizade devido ao distanciamento e, devido à carência, umase toma por necessidade hostil à outra. Porque a parte não basta a si mesma, mas, sendo preservada por outra, é hostil àquela pela qual é preservada. No entanto, ele não se originou pelo raciocínio de que devia originar-se, mas pela necessidade de existir uma segunda natureza; pois aquele não era tal que deveria ser o último dos entes. Ele era, sim, primeiro e possuidor de muito, na verdade de todo o poder: e este, portanto,

era o poder de produzir outro sem procurar produzi-lo (PLOTINO, *En.* III, 2 [47], 2)¹².

Dessa realidade única (Uno), deriva como acabamos de dizer o Noûs, na qual, para existir, ela precisa voltar-se ao Uno e contemplá-lo, para que, em seguida, continue o seu percurso e, conseqüentemente gerar a terceira Hipóstase. A característica fundamental e peculiar dessa Hipóstase, é a de pensar de maneira soberana os inteligíveis, nessa atividade a qual está realizando, o Noûs, resultado da primeira realidade fontal que é o Uno, assim ocorre de tal modo que

[...] a atividade que procede do Uno é como uma potência informe (uma espécie de “matéria inteligível”) que para subsistir, deve a) voltar-se para a “contemplação” do princípio do qual derivou e fecundar-se ou preencher-se dele, e depois, b) deve voltar-se para si mesma e contemplar-se, plena e fecunda. a) No primeiro momento nasce o ser ou a substância ou o conteúdo do pensamento; b) no segundo momento o pensamento propriamente dito. E assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se olha fecundado pelo Uno, vê em si a “totalidade das coisas” [...] (REALE; ANTISERI, 1990, p. 343).

Ao que foi descrito, acima, sobre o processo das duas primeiras Hipóstases, acrescentaremos, ainda, a terceira emanção que é a Alma ($\psi\upsilon\chi\eta$). Ela é caracterizada como a emanção que “não consiste no puro pensar (senão, não se distinguiria do Espírito), mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, ou seja, a todas as coisas sensíveis” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 344). Assim sendo, a Alma torna-se a responsável por engendrar vida e movimento aos seres corpóreos e demais seres animados.

Do explanado até aqui, vimos que do Uno, a unidade potencial e que dele emana realidades distintas de si, ao contemplar-se em si e para si, dá origem a outra, embora diverso, por estar distanciando-se do Bem (Uno), em virtude do processo original, traz em si vestígios próprios daquela substância simples e única. Plotino compreende que da primeira fonte sua substância está contida em tudo, entretanto tudo não é ela mesma. Considerando que sua substância é contida em tudo, conserva-se, de certa maneira, transcendente frente toda a

¹² Utilizamos para o estudo deste trabalho a tradução de José Carlos Baracat Júnior (2006, p. 515), das *Eneádas* de Plotino, para nossa citação, o mesmo conserva a ordem subsequente: *Eneádas*, tratado, ordem cronológica, capítulo e linha, como figura ao fim da citação entre parênteses.

realidade plasmada e derivada dela.

Plotino faz uma consideração importante. Para ele o Noûs e a Alma tende a realizar o seu itinerário fazendo o seu retorno ao absoluto (Uno), na atividade chamada de contemplação. A primeira Hipóstase, o Uno, por ser causa *sui* realiza sua autocontemplação. O Noûs, para poder existir, precisa contemplar o Uno. E a Alma, para poder existir, contempla o Uno por intermédio do Noûs, pois no processo de emanação, ela é a que toca o mundo sensível e inteligível, e assim finda o processo de emanação.

Agostinho vê, analogamente que neste processo, ocorre algo semelhante com a alma humana. Esse desejo de conhecer e estar com a Verdade, cujo Bem é aquele princípio unificador do qual origina todas as coisas e da qual somos partícipes é o próprio Deus. Segundo o filósofo o homem deve elevar-se a realidades superiores para alcançar esta Verdade e isso ocorre por meio da contemplação interior. Desta maneira, enquanto não alcançarmos esta verdade inquieto estamos, pois ela é a centelha que nos dá a vida e é a razão de nossa existência. Agostinho nos diz “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (*Conf.*, I, 1, 1). É neste retorno ao princípio por meio da contemplação, que Agostinho, como bom filósofo, identifica e redefine valores que encontra na meta humana na busca pela verdade, transcendendo o mundo físico, vista na estrutura triádica relatada acima.

O filósofo não cessa de insistir no carácter obrigatório deste retorno. Para ele, o homem não deve deter-se nas coisas criadas por Deus (que são vistas como bens menores e que não satisfaz os desejos humanos) e sim no criador, princípio de tudo. Por isso, a busca pela verdade e pela felicidade, devem estar emparelhadas num mesmo projeto eudaimonista de vida feliz, “que é, ao mesmo tempo, uma moral da felicidade e do dever, do amor e da liberdade” (RAMOS, 1984, p. 74).

3 A VERDADE RESIDE EM DEUS

O hiponense define diversos adjetivos para falar de Deus. Verdade e felicidade não são palavras dessemelhantes ao passo que encontrar a felicidade é chegar a verdade. Segundo o africano todos os homens desejam ser felizes, porém nem todos são felizes. A felicidade implica busca, vida reta.

Para adentrarmos neste assunto, convém lembrarmos a metáfora realizada por

Agostinho acerca da navegação, desenvolvida no diálogo, *A vida feliz*, cuja compreensão, por parte do mesmo, veio através do contato com a descrição de duas culturas fundamentais, instituídas por dois grandes épicos que trazem em seu bojo, a narrativa da navegação, quais sejam, a grega, com a *Odisséia*, de Homero, e a romana, com a *Eneida (Ilíada)*, de Virgílio. Sua análise é finíssima, ela “pressupõe a concepção de que esta vida é uma vida de peregrinos, isto é, daqueles que não vivem em sua terra natal” (NOVAES FILHO, 2013), como tal ela é encarada pelo hiponense como uma oportunidade de purificação, cuja realidade temporal está entrevista na evolução da razão a ascender a divina. A potencialidade humana se desenvolve por meio da razão e o homem “por ser peregrino, [*quero dizer*] por estar no tempo, ela é capaz da amadurecer e se purificar, e se aproximar da sabedoria.” (NOVAES FILHO, 2009, p. 108, grifos nos-sos).

Assim, o nosso pensador faz a interpretação desses conteúdos, interconectando à concepção humana, na qual está a busca de uma pátria que o satisfaça plenamente. Compara esse regresso a uma epopeia metafísica, ao princípio fundamental de busca da verdade. Sua jornada em busca da felicidade é por assim dizer uma grande navegação existencial. A mesma, como ele coloca, apresenta-se como parte de um itinerário para Deus/Uno, que é a própria Verdade a ser alcançada, ascendendo em um processo em que, algumas etapas vão das coisas sensíveis a àquele princípio fontal- Deus. Assim, o desejo desse regresso constitui a meta de toda a criatura e, sobretudo para a criatura intelectual como é o caso do ser humano, “pois, que não só existe, mas [*que*] entende e ama, Deus está presente como criador, como doador da felicidade” (TRAPÈ, 2018, p. 147, grifo nosso), esse amor, vale dizer, essa vontade, tende levar a Deus que é a sua essência.

Observando os elementos que compõem o mundo, que é constituído de matéria, Agostinho concluiu que eram todos bons, pois devem a sua causa a um ser plenamente bom, embora inferiores por possuírem graus de perfeição em razão de estarem distantes da unidade de seu princípio, que, para os platônicos ou neoplatônicos, era o Uno, o Bem. Até a sua conversão, para Agostinho, essa realidade era-lhe inconcebível. Assim sendo:

[...] Plotino e Porfírio ensinaram-lhe o que é a existência espiritual: Deus é *ubique totus*; espírito é totalmente presente onde quer que seja. Em razão de seu caráter espiritual, a alma racional é o ser mais próximo de Deus. [...] Com Agostinho, a natureza espiritual da alma faz definitivamente sua entrada na tradição filosófica cristã-ocidental (FITZGERALD, 2018, p. 146).

Diferentemente das demais criaturas, com exceção do ser humano, cuja capacidade o diferencia dos demais seres criados, elas

[...] são e vivem, mas a elas não concerne ‘viver *beate*’. Apenas as naturezas espirituais podem ser e viver *beate*, isto é, conforme àquele movimento de ordenação. É da natureza de cada criatura corporal ser o que é e se manter assim; é da natureza da alma racional *não* se manter deste modo, pois sua natureza dita que se mova, que melhore, que se aproxime sempre de seu Criador [...] (NOVAES FILHO, 2009, p. 183-184).

Portanto, esse movimento de retorno, esse regresso é quase necessário porque demanda uma parcela de querer do próprio sujeito dotado de racionalidade.

Com os discípulos de Platão, ele descobriu que aquela realidade é sumamente mais preferível dentre as coisas que não há mudança, através dos juízos que foi capaz de realizar, diferenciando as coisas verdadeiras das falsas. Assim, diz Agostinho:

E procurando descobrir, em que me baseava para julgar dessa maneira, acima de minha inteligência mutável, a verdade autêntica, a eternidade imutável. Desse modo elevei-me gradualmente do corpo até a alma, [...] e da alma até a sua força interior, [...] Daí subi até ao poder de raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência [...] descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o inteligível é preferível ao mutável (*Conf.*, VII, 17, 23).

Distinguindo o que existe de essencial nas coisas sensíveis, foi capaz de superá-las, chegando a descoberta da realidade inteligível. Esse é o fato da verdade que tanto procurava, aquela cuja natureza fosse inabalável, imperecível, que se encontra desde antes de todos os tempos, a mesma permanece continuamente presente e inalterada. Eis a verdade, que no começo de sua jornada, ele havia ignorado, a Sabedoria imutável.

A busca da verdade, em parte intelectual, exercício de purificação, em parte moral, possibilidade de transformação de atos, reflete no modo de vida. Significa concluir que há um Deus e toda investigação filosófica está em seu cume a procura da sabedoria que é Deus, objeto pelo qual os amantes da sabedoria, isto é, os filósofos se dedicaram e ansiaram a alcançar. Neste sentido, os neoplatônicos foram incapazes de pronunciar tal verdade. Não encontrou nos escritos desses filósofos, o nome do *Logos* (λόγος) divino, isto é, o Cristo Jesus, como está

explícita na passagem quando Agostinho nos relata: “[...] Li escrito nesses livros que o Verbo, que é Deus, nasceu, [...] Mas não encontrei escrito nesses livros que o ‘Verbo se fez carne e habitou entre nós’” (*Conf.*, VII, 9, 14). Foi somente no Cristianismo que ele pôde encontrar essa verdade imutável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da trajetória, aqui, percorrida, apresentamos, inicialmente, o percurso intelectual/metafísico empreendido por Agostinho na busca da verdade, compreendido e referenciado ao princípio último, fundamento de toda a realidade, denominado de Deus, único objeto digno de ser desejado, onde se encerra toda a busca de felicidade. Dotado de grande engenho intelectual e investigativo, Aurélio Agostinho se aventurou, sem reservas, e de forma destemida à procura da Verdade, para isso, percorreu diversas correntes filosóficas e espirituais que eram tendências na época, citadas neste artigo: o Maniqueísmo, Ceticismo e Neoplatonismo. Esta última corrente, helênica, pós aristotélica, representou o ponto alto à reflexão agostiniana no que concerne à progressão espiritual especulativa, encontrando, assim, elementos que o estimulassem a realidades superiores e incorpóreas, não desprezando a *physis*(φύσις). Fugir de todo o corpo, portanto, era rejeitar o fato de que toda realidade visível, feita por aquele bem original, seja um mal, o que constitui em um erro. O problema do mal e a felicidade humana foram questões fundamentais dentro da filosofia de Agostinho, levadas até as suas últimas consequências. Tais questões o perturbaram, não descansando enquanto não solucionasse. Essa busca incessante culminando na sua adesão ao Cristianismo.

Importante considerarmos os percursos que foram feitos, por Agostinho, a partir dessas duas últimas correntes às quais foram referidas, no que diz respeito à necessidade do intelectual tagastiano, de não se fechar em uma só vertente de pensamento para alcançar o objeto de sua investigação, mas aquela que o fez vasculhar as coisas externas para chegar a si e se voltar ao seu interior, pôde encontrar uma verdade imaterial e imortal.

Forjou, desse modo, a filosofia e a sabedoria cristãs, tendo como seu fundamento uma metafísica que é a Verdade por excelência, identificada com o Bem. Guiado a percorrer realidades inteligíveis (invisível, espirituais, superiores), por serem mutáveis e eternas, isto é, cuja participação, a alma racional se torna consciente e bem aventurada. Da sua mutabilidade e

percebibilidade (sensível, corporal, temporais), abraça, de resto, a sua inclinação natural para o seu bem próprio, chegando a Deus, que é o Sumo Ser, o Uno, a Verdade, a Bondade e a Beleza.

Agostinho foi um homem e pensador de seu tempo que deixou sua marca na história humana, não só por ser uma personagem importante da igreja nascente, mas a sua colaboração filosófica dentro daquilo que se perpetuou na história subsequente, até alcançar nossos dias. Sua relevância filosófica, extrapola o espaço histórico-temporal. Ademais, a contribuição que o hiponense proporcionou dentro do vasto repertório filosófico que bebeu de fontes advindas de pensadores que o precederam, se dá da sua abertura intelectual e da capacidade de assimilação e recepção daquilo que recebeu da cultura clássica.

Assim, estes assuntos tão relevantes a um universo de interesses, são debatidos sempre sob o olhar aguçado de Agostinho, como aquele que experienciou, aquele que registrou o que foi vivido e debatido e como aquele que conseguiu extrapolar os limites do tempo e da história, não só da Filosofia, mas do próprio ser da pessoa humana, levando-o à sua condição máxima.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino**. 2006. 700 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2006. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269213>>. Acesso em: 16 set. 2019.

BRUN, Jean. **O neoplatonismo**. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1988.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FITZGERALD, ALLAN, D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Tradução, revisão e técnica de Cristiane Negreiros Abbud e Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia medieval).

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental.** Petrópolis, RJ:Vozes, 1999.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício** – Estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2009.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **Agostinho e a Cidade de Deus.** Filosofia Medieval / USP. 2013. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=DkIh1_Gk7r4>. Acesso em: 25 nov. 2019.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho:** o homem, o pastor, o místico. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

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: Edições Loyola, 1984.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** Antiguidade e Idade Média. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990. – (Coleção filosofia)

A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM SANTO AGOSTINHO

Marcos Antônio Bezerra Lima¹

INTRODUÇÃO

Santo Agostinho foi um grande pensador cristão que apresentou questões filosóficas entre razão e fé, a partir da ideia de interioridade. No diálogo “*O Livre-Arbítrio*”, objeto de análise deste trabalho, o hiponense demonstra que a fé cristã pode ser colocada dentro do princípio racional filosófico, não sendo, portanto, inferior à razão grega, mas pelo contrário, portadora da Verdade, que é Deus, através da encarnação de Jesus Cristo.

Problematizamos aqui a existência de Deus em Agostinho, no diálogo “*O Livre-Arbítrio*”, seguindo a estrutura argumentativa da obra: *Livre-Arbítrio* II, 3, 7 a 6, 13, início da argumentação, onde o autor demonstra as primeiras intuições do espírito, “o existir, o viver e o entender”, propriedades fundamentais do ser humano; II, 6, 14 a 8, 24, sobre o princípio racional, que está para além do meramente corporal e II, 9, 25 a 16, 44, que trata dos conteúdos da razão e sua transcendência, quanto ao alcance da verdade imutável.

A exposição agostiniana, no *Livre-Arbítrio* II, 1 e 2, parte de um conjunto de argumentações que identifica Deus como fonte de todo bem, fonte do livre-arbítrio como bem e a negação de que seja Deus o autor do mal.

Nosso objetivo principal é demonstrar os argumentos agostinianos que apresentam Deus como verdade eterna e imutável, possível de ser alcançada pelo homem, a partir de sua interioridade, por ele ser a mais perfeita criatura da obra divina, reunindo em si as condições essenciais, por meio da razão, concedida pelo próprio Deus criador.

Procuramos demonstrar no texto que, para Agostinho, Deus é evidente e o homem pode conhecê-lo por meio da razão. No entanto, mostramos também que o aspecto racional agostiniano pretende dar conta da contestação do princípio da negação da existência de Deus,

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Licenciado em Teologia pelo Centro de Humanidade da UNINTER. Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Especialista em Psicomotricidade Relacional pelo CENTRO INTERNACIONAL DE ANÁLISE RELACIONAL - CIAR/FACEL - Faculdade de Administração, Ciências e Letras. Professor efetivo da rede pública municipal de Fortaleza, CE. Membro do Grupo de Estudos em Santo Agostinho - GESA - da Universidade Estadual do Ceará - UECE. E-mail: socialmarcos37@gmail.com

feita pelo o insensato, fazendo com que o doutor da Igreja reúna argumentos filosóficos capazes de contestar o ceticismo, através das formulações racionais das provas.

Fica evidente, no decorrer do texto, que Agostinho parte do homem como ser livre, criatura mais perfeita, demonstrando que, pela razão, dispõe de condições ideais para se chegar à Verdade Eterna, onde a percepção e consciência alcançam uma Lei Divina, “Eterna e imutável”, atingível interiormente, através do conhecimento.

A prova da existência de Deus presente no livro II se estrutura a partir de três partes importantes: primeira: as três etapas fundamentais da criatura racional: ser, existir e pensar, II, 3, 7 a II, 6, 13; segunda: a ordem racional do princípio intelectual, que ultrapassa os aspectos corporais, II, 6, 14 a II, 8, 24 e terceira: os conteúdos da razão e sua transcendência, que culmina com o alcance da Verdade, em II, 9, 25 a II, 16, 44.

O ápice da fundamentação de Agostinho é a ideia de um Deus verdadeiro, perfeito, bom, necessário, autor da liberdade, através do livre-arbítrio e não autor do mal. Um Deus fonte de todo bem e demonstrável pela racionalidade.

2 O LIVRE-ARBÍTRIO E O PECADO

No *Livre-Arbítrio* II, 1, 1 - 2, 6 a questão central é a interrogação sobre se seria a liberdade a causa do pecado. Porque, a partir da vontade livre, o homem pode pecar. A pergunta é: se o homem não tivesse recebido o livre-arbítrio, também pecaria?

Neste contexto interrogativo inicial decorrem as argumentações prévias, que depois culminam com prova da existência de Deus, no decorrer do livro II. Como bem ressalta Martins: “A prova insere-se no livro II, como forma de completar a análise de Agostinho sobre a questão do mal e da liberdade humana, por meio da existência de um Deus verdadeiro, que se aceita por meio da fé, mas que, contudo, é necessário demonstrar, agora, pela razão” (MARTINS, 2009, p. 81).

A questão central tem início com a pergunta de Evódio, interlocutor de Agostinho, sobre o porquê de Deus ter concedido ao homem o livre-arbítrio, uma vez que se por acaso Deus não lhe tivesse concedido... “o homem certamente não teria podido pecar” (*Livre-Arbítrio*, II, 1, 1).

Ao questionamento de Evódio Agostinho responde propondo uma outra interrogação: ... “esse dom que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes que foi Deus quem no-lo concedeu?” A que Evódio responde: ... “ninguém senão ele, pois é por ele que existimos. E é dele que merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou ao proceder bem” (*Livre-Arbítrio*, II, 1, 1)

A perspectiva filosófica agostiniana é muito evidente quanto a ser Deus o autor do livre-arbítrio, sendo exatamente pela liberdade que o homem se desvia do reto caminho, não por uma falha contida nela, mas como parte positiva da própria escolha, feita pelo próprio homem livre, que exatamente por ser livre, pode escolher não pecar. Por isto, o pecado não provém de Deus. De Deus só procede o que é bom. O pecado é consequência das escolhas, que podem ser retas ou tender ao desvio à retidão.

A liberdade é bem, pois ... “tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom” (*Livre-Arbítrio*, II, 1, 1). E como Deus oferece ao homem tudo de bom, deixa-o livre para fazer escolhas. A má escolha é que causa o pecado, sendo, portanto, fruto da liberdade ... “visto que não por outra razão, a não ser porque temos já por certo que Deus castiga os pecados, visto que toda justiça dele procede” (*Livre-Arbítrio*, II, 1, 2).

O pecado é a causa do castigo, imposto a partir da escolha feita pelo homem livre e capacitado de entendimento. Portanto, se em sua ação o homem procede retamente é recompensado, se peca, é punido. Evódio e Agostinho dialogam sobre o tema deixando claro que foi Deus que nos concedeu o livre-arbítrio e são as escolhas do homem livre que levam ao pecado ou ao procedimento correto, à boa ação.

Para Agostinho, tudo que procede de Deus é justo e bom, até mesmo os castigos impostos ao homem, como correção pela sua má ação, que provém da liberdade, concedida por Deus. É a liberdade que permite ao homem escolher o reto caminho, que o conduzirá à felicidade. A prática do pecado trará ao homem infortúnio, como forma de correção por ter se desviado da boa ação. A correção imposta por Deus ao homem, é um bem, pelo fato de possibilitar o retorno ao reto caminho e a oportunidade de nova escolha. Tudo isto também é justo e bom.

Ev. Tudo o que é bom procede de Deus. E tudo o que é justo é bom. Ora, existe algo mais justo do que o castigo advir aos pecadores, e a recompensa

aos que procedem bem? Donde a conclusão: é Deus que atribui o infortúnio aos pecadores e a felicidade aos que praticam o bem.

Ag. Nada tenho a opor (*Livre-Arbítrio*, II, 1, 1-2).

3 A ORIGEM DO MAL

No *Livre-Arbítrio*, livro II, capítulo 2, continuará a especulação sobre o livre-arbítrio e a origem do mal. Evódio interroga Agostinho sobre o porquê de Deus nos ter concedido a liberdade e ela nos levar a pecar. O interlocutor de Agostinho diz: “Eu já admito que Deus nos concedeu a vontade livre. Mas não te parece, pergunto-te, que se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveria poder levar-nos a pecar” (*Livre-Arbítrio*, II, 4).

Agostinho ao responder a Evódio demonstra que tudo que provém de Deus é bom e justo. A liberdade que Ele nos deu é boa, independentemente de qualquer circunstância. Por isso, questioná-la em sua condição, seria criar a possibilidade de o criador não nos tê-la dado, que seria a negação da vontade livre. O hiponense diz:

Ag: Dize-me um pouco, eu te peço - uma vez que tens como evidente e certo o que já te perguntei, a saber: que foi Deus que nos concedeu a vontade livre, nesse caso, poderíamos afirmar que Deus não nos tenha concedido a vontade livre, nós teríamos o direito de indagar se foi bom ela nos ter sido dada (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 4).

O mal não tem origem, não foi criado e não existe fora do bem. Na verdade, o mal é uma oposição à determinação divina. Só uma coisa é certa e verdadeira: a vontade livre, dada por Deus. E ela é boa. O mau uso da vontade livre pode nos levar ao mal, que em si não tem existência própria, porque não foi criado por Deus, criador de todas as coisas boas. O próprio Agostinho afirma:

Com efeito, se fosse incerto que Deus nos tenha concedido a vontade livre, nós teríamos o direito de indagar se foi bom ela nos ter sido dada. Desse modo, se descobríssemos que foi bom, igualmente, reconheceríamos o doador naquele que deu ao homem todos os bens. Ao contrário, se descobríssemos que foi mal, teríamos de compreender que o doador não é Aquele a quem não é permitido incriminar algo que seja (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 4).

Nesta mesma circunstância dialógica Agostinho introduz a especulação sobre a prova da existência de Deus, partindo da fé e chegando aos aspectos racionais das evidências. Ele

pergunta a Evódio: “Pelo menos, uma coisa é certa para ti: Deus existe”? Ao que Evódio responde: “Isso também considero como verdade incontestável, mas pela fé e não pelo entendimento” (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 5).

A partir da resposta de Evódio, que confirma a evidência da existência de Deus pela fé, Agostinho começa a estruturar o lado racional da prova, uma vez que quer torná-la evidente também aos não crentes. Então, pergunta a Evódio o que ele faria se encontrasse um insensato, se o abandonaria sem convencê-lo desta verdade.

Ag. Pois bem, supõe que um desses homens néscios, sobre os quais está escrito: “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe!” (Sl 52,1), viesse te dizer isso. Supõe, por hipótese, que ele se recuse a crer no que tu crês pela fé, contudo desejasse conhecer se o objeto de tua crença é verdadeiro. Abandonarias esse homem à sua incredulidade ou acharias ser teu dever lhe demonstrar, de alguma forma, aquilo em que crês firmemente?

Ev. Pois, ainda que fosse ele uma pessoa muito insensata, seguramente concordaria comigo que nada se deve discutir, principalmente a respeito de assunto tão sério, como alguém de má fé e obstinação (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 5).

Agostinho, nas palavras de Evódio, afirma: ... “é preciso saber e entender aquilo em que cremos” (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 6). Conclui deixando claro 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 que o profeta teria dito”: [Is 7, 9]: “Se não o crerdes não entenderéis” (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 6).

Por fim, para afirmar o cristianismo como portador da Verdade, mais uma vez Agostinho cita as Escrituras em (Jo, 17, 3): “A vida eterna consiste em crer, mas sim: vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 6). E conclui citando (Mt 7, 7): “Procurai e encontrareis” (*Livre-Arbítrio*, II, 2, 6). Assim sendo, podemos perceber que em Agostinho o Deus cristão é reconhecido pela fé, mas não somente, pois também pode ser provado pela via racional. Não que seja a razão a expressão máxima do que é Deus. No entanto, através da prova racional de sua existência, fica claro que a Ele pertencem todas as coisas boas dadas ao homem.

Podemos perceber em Agostinho uma relação mútua entre razão e fé. Uma coisa não elimina a outra, mas complementam-se. Neste sentido, a compreensão de Deus pode ser uma

questão de fé, mas também está para além dela, pelo fato de ser possível pela via racional. Reale e Dario explicam esta relação em Agostinho:

A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, [...] a fé estimula e promove a inteligência. A fé é “cogitare cum assensione”, modo de pensar assentindo; por isso, sem pensamento não haveria a fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece e, de certo modo, a clarifica. Em suma: fé e razão são complementares (REALE ; DARIO, 2002, p. 435)

4 O INÍCIO DA ASCENSÃO A DEUS POR MEIO DA RAZÃO

Dessa questão se ocupa o livro II, 3 a 7, onde Agostinho empreende a demonstração da nobreza do homem na criação divina, partindo das primeiras intuições do espírito, o existir, o viver e o entender, passando pela percepção do sentido interior como juiz que guia os sentidos exteriores e chegando à razão como senhora da transcendência humana.

O homem é o ser por excelência da criação de Deus e pelo uso da razão está acima dos outros seres criados, por isso, é o ser capaz de alcançar o conhecimento da verdade eterna, que é Deus, visto que em Agostinho ... “tal conhecimento não pode provir dos próprios sentidos externos; pressupõe a existência de uma força superior, capaz de julgar os sentidos, a saber, de um sentido interior” (BOEHNER ; GILSON, 2018, p. 154).

As verdades eternas, absolutas e necessárias, presentes na mente, não podem ser produzidas por elas mesmas, mas sim pelo Deus verdadeiro, que é a verdade em si mesma. O homem a busca, a fim de iluminar-se, quando a encontrar. A verdade em si, não ganha nem perde, pelo fato de o homem a conhecer ou não. Ele é quem necessita dela, e não a encontrando, continuará cego, na escuridão.

Na mente humana estão presentes verdades eternas, absolutas, necessárias, que a mente, contingente e mutável, não pode produzir. Logo, existe Deus, razão suficiente destas verdades. Eis o argumento nas palavras de Agostinho: ‘A verdade, em si mesma, não ganha nada quando nós a vemos mais claramente e não perde nada quando a vemos menos claramente. mas, íntegra e intacta, alegre com a sua luz aqueles que mantêm o olhar voltado para ela e pune com a cegueira os que se recusam a olhar para ela. Além disso, emitimos juízos sobre a nossa mente em conformidade com a verdade, mas não podemos proferir nenhum juízo sobre a verdade mesma’ (MONDIN, 2018, p. 152).

Percebemos no *Livre-Arbítrio* II, 3, 7-6, 14 a defesa agostiniana do lugar de destaque do homem na criação de Deus, constituindo-se, portanto, como ser por excelência, dotado de três qualidades essenciais: existir, viver e pensar. Fica bem evidente a superioridade humana em relação aos outros seres da criação, pois, enquanto alguns seres apenas existem e outros existem e vivem, o ser humano existe, vive e pensa. Agostinho explica:

Ag: É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas (*Livre-Arbítrio*, II, 3, 7).

A racionalidade, dada por Deus ao homem, torna-o capaz de compreendê-lo perfeito, criador de tudo. O homem é o ser por excelência na escala hierárquica da criação, porque uma vez que pensa, está acima do que apenas existe e do ser que existe e vive. Através da razão o homem compreende os limites dos sentidos externos e a superioridade que se encontra acima da própria razão, porque ... “a nossa mente compreende menos do que deveria, ou compreende como deve. Mas a mente deveria compreender mais à medida que se aproxima e se une à verdade imutável” (MONDIN, 2018, p. 152-153).

Logo, se a verdade não é nem inferior nem igual à nossa mente, ela só pode ser mais alta e mais nobre, porque não está presa ao tempo, não se encontra em um lugar específico e ao mesmo tempo está em toda parte, censura nosso exterior, instruindo-nos interiormente, está livre de qualquer julgamento, no entanto a tudo julga, de forma reta. Assim sendo, a ascensão a Deus inicia-se e progride à medida que a mente humana se aproxima de tudo que está mais próximo da verdade. Agostinho afirma que todas as outras realidades exteriores são inferiores à razão, porque ... “quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a todos”? (*Livre-Arbítrio*, II, 6, 13)

Só a razão é capaz de reconhecer a existência da verdade e a partir de seu reconhecimento, buscá-la, identificando-a como fundamento supremo de todo o existir, de todo o ser. Uma busca que uma vez compreendida, precisa submeter-se ao livre-arbítrio da vontade, na escolha para segui-la.

[...] A beleza da verdade não passa com o tempo nem muda de lugar para lugar. [...] Está perto dos que a amam em qualquer parte do mundo e dura eternamente. Não está em nenhum lugar e, apesar disso, não está ausente de parte alguma; censura-nos do exterior e instrui-nos do interior. Transforma em melhores os que a contemplam, enquanto de sua parte nunca se muda em pior. Ninguém é seu juiz, mas, sem ela, nada pode ser julgado retamente. A verdade é, pois, sem dúvida, mais nobre e excelente do que a nossa mente porque é una e ao mesmo tempo torna sábias separadamente cada uma de nossas mentes e as faz juízes das outras coisas; jamais, porém, dela mesma (MONDIN, 2018, p. 152-153).

5 A SUPERIORIDADE DA RAZÃO

Agostinho exalta a razão como princípio superior aos sentidos externos, tornando o homem o ser mais elevado da criação. Por isso, cabe à razão julgar todas as realidades inferiores a ela, tanto no âmbito dos sentidos exteriores, como no próprio sentido interior. “Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão” (*Livre-Arbítrio*, II, 6, 13).

A razão está na última etapa da ascensão a Deus, no último degrau da revelação da prova, por ser ela um grau elevadíssimo, dado ao homem. Assim sendo, a própria razão é capaz de reconhecer a existência de uma outra realidade superior a ela mesma, uma realidade perfeita.

Agostinho pergunta a Evódio se, uma vez encontrada, essa realidade seria Deus. Evódio diz que não admitiria de imediato, porque poderia ser que se encontrasse uma outra realidade acima desta. Agostinho responde a Evódio dizendo que se existir alguma outra realidade acima desta, esta é que será o próprio Deus. Portanto, seja esta, aquela, ou outra, encontrada em qualquer instância do incontável, esta é que é a realidade última, a verdade eterna.

Ag: Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus?

Ev: Seu eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não chamaria logo Deus.

Ag: Pois basta-me-á, então, mostrar a existência de tal realidade que, ou bem aceitarás como Deus; ou bem, caso haja outro ser acima dela, concordarás que esse mesmo ser é verdadeiramente Deus (*Livre-Arbítrio*, II, 6, 14).

Os sentidos exteriores pertencentes ao homem têm suas particularidades que variam de pessoa para pessoa, mas também têm características comuns, como por exemplo, ... “ainda que todos nós tenhamos sentidos da mesma natureza, entretanto cada um possui os seus próprios sentidos” (*Livre-Arbítrio*, II, 7, 15). A questão central deste aspecto em Agostinho é a interrogação sobre se estas mesmas características se aplicam à razão, uma vez que com os sentidos externos há coisas que pertencem à individualidade e outras que são de percepção comum, como por exemplo a audição e visão, que pode captar o mesmo som e um mesmo objeto por indivíduos diversos. “**Ag**: É preciso entender como coisa comum e de ordem pública o que, sem nenhuma alteração nem mudança, é percebido por todos. **Ev**: Assim acontece” (*Livre-Arbítrio*, II, 7, 19).

O capítulo 7 faz parte da preparação argumentativa presente no capítulo 8, onde Agostinho apresenta as características comuns próprias da razão, no alcance da prova da existência de Deus. Já no capítulo 8, inicia-se a argumentação da intuição de Deus, que está acima da razão. Esta argumentação aborda os números e suas leis, que são superiores à razão.

O argumento trata de apresentar os números como inalteráveis em sua substância prima, onde o seu uso jamais altera sua imutável integridade. Em uma operação matemática, por exemplo, se alguém se engana e chega a resultados falsos com os números, isto se dá apenas pelo seu uso incorreto, mas a verdade deles continua perfeitamente inalterada. Não podemos, por nenhum sentido externo, captarmos a verdade da lei das operações matemáticas como a adição, multiplicação e divisão, etc. Esta imutabilidade dos números é percebida pela razão e não pelos sentidos externos.

Pois se é pelos sentidos que percebo os números, não se segue que também possa perceber por esses mesmos sentidos a lei da divisão e da adição dos ditos números. É pela luz de meu espírito que corrigirei o indivíduo, seja ele quem for, que numa adição ou subtração me apresentar um resultado errôneo. (*Livre-Arbítrio*, II, 8, 21).

Os números não podem ser percebidos pelos sentidos externos. Podemos dizer que esse motivo se constitui em virtude de quatro pontos fundamentais: 1º - Os números são compostos por unidades. Cada número o é pelas quantidades de unidades nele contidas. Exemplo: o número 1 contém uma unidade, o 2, duas, o 10, dez vezes contém unidades. E

assim sucessivamente. 2º - Fazendo-se uma reflexão sobre a noção de unidade, percebemos que ela também não é perceptível pelos sentidos externos, pois, o que constatamos pelos nossos sentidos externos são os objetos, e estes, nenhum deles, é constituído pela unidade em si, mas ... “pela pluralidade que o forma” (*Livre-Arbítrio*, II, 8, 22). Porque cada corpo possui inúmeras partes, por menor que ele seja, pois está dividido em ... “uma parte à direita e outra à esquerda, uma parte superior e outra inferior, uma parte anterior e outra posterior, extremidades e uma parte do meio” (*Livre-Arbítrio*, II, 8, 22). 3º - Não podemos encontrar a unidade nos corpos, porque não existe um corpo uno. 4º - Mesmo não encontrando a unidade nos corpos, sabemos que ela existe.

6 A TRANSCENDÊNCIA DA RAZÃO E A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Nesta terceira etapa, verificável no livro II, 9-16, Agostinho demonstra que transcendente à razão existe uma realidade imutável, que é o próprio Deus. Enfatiza que, pelo raciocínio, somos forçados a reconhecer que há uma lei, uma verdade que ultrapassa os nossos sentidos exteriores.

Por essas provas e muitas outras semelhantes, todos aqueles que raciocinam e a quem Deus concedeu o espírito, mas igualmente a quem a teimosia não envolveu nas trevas, são forçados a reconhecer que a lei e a verdade dos números escapam ao domínio dos sentidos corporais, e que essas leis são invariáveis e puras, oferecendo-se universalmente aos olhos de todos aqueles que são capazes de raciocínio (*Livre-Arbítrio*, II, 8, 24).

A partir da constatação de que existem coisas mutáveis, variáveis, perceptíveis dos sentidos externos, mas também existem leis invariáveis e imutáveis, percebidas pela razão, somos persuadidos da existência de uma lei “Eterna e Imutável”, que pode ser percebida tanto no modelo das leis temporais, que nos remete a uma lei perfeita, como na perfeição da ideia de número, uma Verdade Eterna, que está acima da nossa razão. Essa verdade imutável que contém em si todas as outras verdades é o próprio Deus. E mesmo que exista uma outra realidade que contenha esta que faz com que percebamos a existência do mutável e do imutável, essa realidade é Deus. De qualquer forma, Deus existe necessariamente. Portanto, ... “consequentemente, de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras” (*Livre-Arbítrio*, II, 12, 33).

Deus é a verdade, ... “superior e mais excelente do que nós”, que torna nossa mente juiz de outras coisas, mas jamais superior a ela mesma, porque ... “jamais [...] a mente é juiz em relação à verdade transcendente” (*Livre-Arbítrio*, 14, 38). Agostinho conclui suas argumentações acerca da prova da existência de Deus, dizendo:

Ora (Evódio), tu admitiste que se eu demonstrasse a existência de uma realidade superior à nossa mente, reconhecerias ser Deus essa realidade. E ao aceitar essa concessão, disse eu, que me bastaria, com efeito, fazer tal demonstração. Pois se houvesse alguma realidade mais excelente, essa precisamente seria Deus. E se não houvesse nada mais excelente do que ela, então, imediatamente, essa mesma verdade seria Deus. Em ambos os casos, todavia, não poderias negar que Deus existe. [...] Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo (*Livre-Arbítrio*, II, 15, 39).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Agostinho, Deus é a verdade, a lei perfeita, eterna e imutável, a suprema razão criadora de tudo e de todos. O homem traz em si, pela capacidade intelectual, a possibilidade de conhecê-lo e amá-lo. No entanto, pode também rejeitá-lo, pelo dom do livre arbítrio, dado pelo próprio Deus. Se o homem, pela própria soberba da razão rejeita seu criador, não pode, no entanto, negar o princípio racional, desconhecer a lógica dos argumentos demonstrados, que compravam a sua existência. Portanto, na concepção agostiniana, tudo procede de Deus e não há nada fora dele.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2. ed. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 13. ed. 4. reimpressão. Petrópolis: Vozes, 2018.

MARTINS, Maria Manuela Brito. A prova da existência de Deus em Santo Agostinho (De Libero arbítrio) e em Santo Anselmo (Proslogion). **Philosophia**, v. 34, p. 75-91, 2009.

MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**: Os filósofos do Ocidente 18. reimpressão. São Paulo: Paulus, 2018. v. 1.



IV *Simpósio Nacional de*

ESTUDOS
AGOSTINIANOS

REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990.

A TEORIA DO IMAGO DEI DENTRO DA PERSPECTIVA DA FORMAÇÃO HUMANA EM SANTO AGOSTINHO: BREVES ACENOS

Max Bruno Damasceno¹

Charles Lamartine de Sousa Freitas²

INTRODUÇÃO

Aurelius Augustinus (354-430) foi um homem para além de seu tempo. Filho de uma grande cristã, Mônica, ele compreendeu que sua vida precisa ganhar um novo sentido. Convertido ao cristianismo, ao qual se consagra biograficamente e apologeticamente, chegou a servir a Igreja, inicialmente, como presbítero e, depois, como sucessor dos apóstolos na sede episcopal da antiga cidade de Hipona.

Santo Agostinho inicia ao seu ministério (Séc. V) logo no período marcado pela queda do Império Romano, episódio que legou à Igreja uma missão muito grande: catequizar os homens, instruí-los rumo à verdade, educá-los para a vida e formá-los integralmente. O hiponense carrega consigo um amor formidável pela Igreja Católica, para a qual doa a sua vida – essa doação, feita de corpo e alma, vai delinear todo o seu fazer gnosiológico e epistemológico.

Para um entendimento mais amplo do estudo, é preciso compreender as muitas influências que permeiam o pensamento de Agostinho, mormente no que diz respeito às bases filosóficas e teológicas. Para traçar um ideal de formação do homem cristão, Agostinho bebeu das fontes da *paideia* grega, lugar, por excelência, do início da teoria da educação na antiguidade. Pela influência filosófica grega, em especial do platonismo e neoplatonismo, o autor trilha um caminho pedagógico que assume uma função didática ao considerar, de

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus Central Mossoró/RN. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). E-mail: max_damasceno@live.com.

² Graduado em Teologia pelo *Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* - Roma/Itália e em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Especialista em Metodologia e Docência do Ensino Superior pela Faculdade do Vale do Jaguaribe (FVJ). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma/Itália. Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Doutorando em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), na área de Filosofia e História da Educação. É Professor e Diretor Geral da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). E-mail: charles.lamartine@gmail.com.

maneira fundamental, as matrizes filosóficas e os princípios constituintes da fé cristã – dados, sobretudo, na figura de Jesus de Nazaré, que revoluciona a ontologia da vida, nos oferecendo novas bases para a educação, e, de forma paradigmática, instrui aos seus discípulos de todos os tempos: “Ensinaí a todos”.

Queremos, aqui, ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, o seguinte objetivo: mostrar quais as proposições do autor em estudo, em sua teoria da educação, para a formação integral do homem a partir de sua teoria do conhecimento do homem como *imago Dei* (imagem de Deus) e, como, esse desenvolvimento se dá em uma nova proposta de educação cristã, nesta perspectiva da formação da pessoa humana.

A metodologia da pesquisa, quanto a sua cientificidade, assume um aporte teórico de natureza bibliográfica, histórica e necessariamente qualitativa, uma vez que considera a subjetividade do tempo e dos sujeitos nele implicados.

Na primeira parte vamos mostrar como se deu a constituição do ideário pedagógico de Santo Agostinho. Primeiramente, é preciso conhecer quem é o homem e, depois, enxergar nele o seu valor e a sua importância; com isso, o hiponense vai apresentar a importância da formação do homem como *imago Dei*.

Na segunda parte, o pensador apresenta a educação cristã como princípio basilar para a formação do homem, que, só a partir do conhecimento pleno da Sagrada Escritura, o sujeito teria a oportunidade de estar e ser por completo. Neste quesito, vamos passear por algumas obras de Santo Agostinho que nos norteiam, diretamente, acerca da educação cristã e do seu olhar pedagógico.

1 O HOMEM COMO *IMAGEM DE DEUS* E SEU PROCESSO DE FORMAÇÃO

Algo muito caro a Santo Agostinho é a sua preocupação com a formação integral do homem cristão. Ele, como ninguém, soube traçar uma pedagogia teológica tendo como base a práxis cristã do Evento Cristo, o Mestre Jesus, e da literatura cristã antiga. Dessa forma:

[...] no plano pedagógico, Santo Agostinho foi um pouco ‘o’ mestre do Ocidente cristão, já que investigou os aspectos fundamentais de uma pedagogia de estatuto religioso e lhe deu soluções realmente exemplares: pela espessura cultural, pelo vigor teórico e também pelo significado espiritual (CAMBI, 1999, p. 135)

Sendo assim, necessitamos fazer a seguinte pergunta: quem é o homem na visão agostiniana? “Para o sistema agostiniano, era no coração que o homem deveria encontrar a resposta para o seu ser, pois era o local onde ele se auto-entendia [...] Isto porque o coração significava uma disposição ou vontade racional intelectualiva do espírito [...]” (PIRATELI, 2009, p. 02). Assim:

[...] Agostinho angariou três escopos na sua definição de homem: (1) *filosófico*, racional, em que o homem, ao perceber em seu espírito a imagem trinitária, isto é, ao conhecer-se como *imago Dei*, reconhece o mistério divino e sua condição de criatura; (2) *teológico*, tendo em vista a necessidade de resolver a questão da diferenciação entre geração (do Filho de Deus) e possessão (do Espírito Santo) a partir da constituição humana; (3) *místico*, tentando levar o homem ao exercício da procura de Deus através desta *imago Trinitatis*. (PIRATELI, 2009, pp. 09-10)

Segundo Pirateli (2009, p. 04), a “[...] essência da pessoa era garantir as características pessoais que possibilitam a virtude, levando à formação da individualidade [...]”. Esta formação individual perpassa a ideia do dualismo agostiniano, herdado pelas suas bases filosóficas platônicas e neoplatônicas, nos conceitos de alma e corpo, que, para Santo Agostinho, “[...] a alma racional que tornava o homem semelhante ao Ser divino que lhe dera origem, Deus.” (PIRATELI, 2009, p. 08).

O homem vai tendo a ideia de Deus em si quando reconhece-se como *imago Dei*, ou seja, imagem do próprio Deus, e isso somente é possível quando esse Deus se revela em Jesus e se manifesta na própria Santíssima Trindade. Aqui temos uma obra de Santo Agostinho, na qual não vamos nos deter, mas que é de suma importância para a sua teologia e o seu ensinamento enquanto sucessor dos Apóstolos: *De trinitate*, em que o pensador será um dos pioneiros a falar sobre o mistério da Santíssima Trindade.

É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele (*De Trin.*, XI, 5, 8).

Desta forma, é sabendo do que Santo Agostinho entende por “homem” que se pode caracterizar o viés teológico voltado para a formação deste ente. Então, “[...] em Santo Agostinho, a compreensão do próprio ente passava por algo maior que ele: sua origem e seu

fim; isto é, Deus mesmo. Como cristão não podia pensar diferente, e tal foi o seu conceito de *Homem.*” (PIRATELI, 2009, p. 13).

E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional (*De doc. christ.*, I, 22, 20).

Conhecendo quem é o *homem* e suas inclinações, cabe a seguinte questão: qual é a origem de todo o conhecimento que nos dá a conhecer a Deus e o próprio homem?

Para Santo Agostinho, o conhecimento verdadeiro encontra-se em Deus, pois nEle se encontra todo conhecimento verdadeiro e eterno. Porém, não basta ao homem apenas ter vontade de alcançar o conhecimento concedido por intermédio divino, para alcançá-lo, o homem precisa se desprender de tudo que é material e aproximar-se cada vez mais de Deus, fonte do verdadeiro conhecimento. (PAULA, 2008, p. 02)

Segundo Paula (2008), para o hiponense, a fim de ficar mais próximo de Deus, é necessário passar pelo processo de santificação, ou seja, é preciso que nos afastemos de tudo aquilo que é material, de todas as inclinações sensíveis para ter acesso a este verdadeiro conhecimento, este que somente é possível a partir da Iluminação Divina. “Assim, o processo da busca interior do homem, para Santo Agostinho, assume um caráter educacional, pois, à medida que o homem se aproxima de Deus, aproxima-se do verdadeiro conhecimento.” (PAULA, 2008, p. 05). Se não for através da educação, não há como conhecer a verdade em seu caráter pleno.

Segundo a reflexão agostiniana o primeiro conhecimento compreende o que provém dos sentidos, proporcionando meios que são trazidos à memória e formados pelo indivíduo. O segundo, ao contrário, não é proveniente dos sentidos, e sim, das coisas inteligíveis; é percebido pela mente humana na medida em que há o processo de reflexão interior. Assim, o indivíduo procede com idéias que já subsistem na memória, tais como os juízos de valores e as relações matemáticas, que não podem ter sido gravados pelos sentidos, pois, não têm cor, nem cheiro, nem gosto, tampouco são táteis. (PAULA, 2008, p. 03)

Segundo Paula (2008, p. 04) “[...] os sentidos atuam como um estímulo à auto-reflexão que por sua vez conduz o homem à iluminação divina”. Estes sentidos são produzidos a partir da memória de cada indivíduo e de como ela é formada. Aqui, temos uma aproximação com o que Platão entendia sobre as reminiscências.

Deus, não apenas como ideia, mas como existência salutar no meio dos homens, nos dá o verdadeiro sentido da existência quando temos em nós a capacidade de nos afastar do pecado e buscar a graça divina, redentora e santificadora, através da doutrina da iluminação, do chegar-se ao que é verdadeiro.

É a partir da teoria platônica da reminiscência que Santo Agostinho formula a Doutrina da Iluminação Divina, na qual concebe a idéia acerca do conhecimento sobre as verdades eternas e imutáveis e acredita que todo saber verdadeiro se encontra em Deus, e que o conhecemos por meio da interiorização, à medida que o intelecto percebe a presença de Deus. Assim, para Santo Agostinho, as verdades permanentes e imutáveis existentes no mundo espiritual platônico estão estabelecidas em Deus, portanto o conhecimento provém de Deus e é por meio de sua iluminação que o homem o recebe em sua interioridade. (PAULA, 2008, p. 04)

Assim, “[...] o meio pelo qual o homem alcançaria o conhecimento era a partir da iluminação divina.” (PAULA, 2008, p. 04). Só e somente só poder-se-ia desencadear uma formação integral do homem, partindo do verdadeiro conhecimento, da verdadeira doutrina da iluminação.

Somente afastando-se dos desejos, das inclinações sensíveis, ou seja, distanciando-se dos acontecimentos do corpo, recebemos o pleno conhecimento. Para que isso pudesse acontecer, fazia-se necessário um processo de purificação, de santificação moral, e o conhecimento da plena verdade (PAULA, 2008). Assim: “A busca pela verdade levava o indivíduo a compreender a si próprio e lhe trazia sentido à vida; deste modo, a iluminação divina servia para que o intelecto humano pensasse corretamente [...] trazendo luz às suas idéias.” (PAULA, 2008, p. 05).

Nesse itinerário do conhecimento de Deus e do próprio homem como busca da verdade plena para a formação do homem cristão, Cambi nos recorda que “Santo Agostinho indica o processo de formação do cristão nas *Confissões* [...]” (CAMBI, 1999, p. 136).

As *Confissões* mostram – de forma autobiográfica – o complexo itinerário da formação da alma cristã, que deve se afastar do pecado e se dirigir a Deus, através do arrependimento e da ascese, mas tornando-se consciente de sua própria fragilidade [...] e de luta dramática que deve animá-la e que deve ser guiada pela razão. A ascensão a Deus é um processo de autoeducação, de crescimento interior que deve se realizar sob a direção do próprio indivíduo, da sua vontade e da sua racionalidade, capaz de desafiar e corrigir o erro e o pecado. (CAMBI, 1999, p. 137)



Em base autobiográfica, Santo Agostinho abre o seu próprio itinerário formativo para a ascese ao cristianismo. Ele explica, em clareza de detalhes, como foi o seu processo para chegar à santificação, afastando-se de tudo aquilo que não trazia o conhecimento verdadeiro acerca das coisas e do próprio Deus, ou seja, “[...] a educação vista por Santo Agostinho como um processo no qual o ‘homem exterior’, provido de materialidade, vai cedendo lugar para o ‘homem interior’, cuja essência é espiritual.” (PAULA, 2008, p. 05).

O processo educativo proposto pelo Mestre de Hipona adquiriu um caráter auto-educativo na medida em que o homem necessitava passar por uma busca interior para de fato alcançar o conhecimento. Este processo em Santo Agostinho se torna uma caminhada de purificação moral, destinada apenas aos destemidos nos quais somente os que possuem a fé necessária para alcançar a felicidade e se distanciam dos prazeres materiais por meio da santificação [...], encontram concomitantemente Deus, a verdadeira felicidade e o conhecimento. (PAULA, 2008, p. 06)

O objetivo geral de Santo Agostinho, em toda a sua vasta obra, é fazer com que encontremos o verdadeiro conhecimento e a verdadeira felicidade que está em Deus, sendo o verdadeiro *imago Dei*. Como o próprio Doutor de Hipona esclarece, “[...] o corpo se une à alma para forma e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-nossa própria natureza” (*De civ. Dei*, X, 29, 2). Sendo o homem completo, o corpo unindo-se à alma, somos constituídos integralmente, neste processo de constante formação humana. Dessa forma,

O caminho da formação integral do homem ganha, em Santo Agostinho, sem dúvidas, uma conotação mais profunda e completa a partir do momento que o hiponense faz da sua vida um retrato para um verdadeiro modelo de formação do homem cristão, assemelhando-se ao Deus Uno e Trino como imagem e semelhança Dele, o *imago Dei*. Então:

[...] na caminhada educacional Deus era o principal condutor, como uma luz a ser seguido pelo homem para este encontrar sua perfeição moral, e o homem por sua vez a partir de sua insatisfação própria, faria com que ansiasse para si um melhoramento pessoal, e neste processo o homem buscaria em Deus o conhecimento perfeito e conseqüentemente Deus prepararia as condições para que o homem se aproximasse do conhecimento eterno, pois, sozinho, o homem não poderia jamais realizar o processo educativo, possível somente por mediação divina. (PAULA, 2008, p. 06)

Portanto, no itinerário de formação do homem cristão, em Santo Agostinho, Deus deve ser o principal condutor para que o homem tenha acesso ao conhecimento eterno, à verdade e à pura perfeição.

2 A EDUCAÇÃO CRISTÃ SOB UMA NOVA PERSPECTIVA DE FORMAÇÃO DA PESSOA HUMANA

As bases educacionais e pedagógicas que Santo Agostinho assume em todo o seu itinerário formativo vem de uma educação cristã³ comprometida e focada, na qual fora educado por sua mãe, Santa Mônica, que em sua infância e juventude aprendeu muito sobre retórica, oratória e filosofia. Quando o hiponense faz do cristianismo a sua opção de vida, por amor a Deus e à Igreja, suas palavras e seus escritos começam a ecoar como uma brisa suave em meio ao rebanho que ele apascentava, enquanto Bispo de Hipona. Assim:

Santo Agostinho alcançava a sociedade por meio de seus sermões, os quais, fundamentados na técnica da retórica que tanto conhecia, além de primar pela beleza, tinham a intenção didática de difundir as idéias cristãs entre romanos e demais povos e convencê-los da necessidade do cristianismo para organizar a vida naquele momento em que a sociedade passava por tantas transformações e sofrimentos. Suas obras escritas cumpriam o mesmo papel. (PEINADO, 2010, p. 53)

No decorrer de sua trajetória, Santo Agostinho foi sendo exortado, primeiramente, pelas homilias do grande bispo de Milão, Santo Ambrósio – o próprio hiponense converteu-se e entendeu como era importante a verdadeira interpretação das Sagradas Escrituras à luz da fé e da razão. Segundo Peinado (2010) “[...] Agostinho abandonou a profissão de professor de retórica para divulgar as Sagradas Escrituras. Em seus livros estão expressas não apenas a concepção de educação cristã, mas também a orientação para a formação do cristão e para o que deveria ser ensinado.” (PEINADO, 2010, p. 50).

Ainda nessa perspectiva, segundo Oliveira (2008), seu “ponto de partida é que o cristão se forma somente a partir do momento em que se converte à religião. Mais ainda,

³ “[...] a expressão “educação cristã” é utilizada por São Clemente de Roma por volta do ano 96, antes, porém São Paulo, em suas epístolas, aconselhava os pais sobre a maneira de educar os filhos. Esse tema, portanto, representa uma das mais constantes preocupações do cristianismo. [...] na Igreja antiga, por educação entendia-se ‘essencialmente a educação religiosa, isto é, uma parte da iniciação dogmática’, ou seja, o ensino das verdades necessárias para a salvação e, por outra parte, da formação moral que era direcionada para a conduta que convém ao cristão.” (PEINADO, 2010, p. 55-56).

quando consegue entender e decodificar as mensagens contidas na sagrada escritura.” (OLIVEIRA, 2008, p. 06). Com isso, o Bispo de Hipona gastou muitos de seus dias para a elaboração de obras que pudessem, de certa forma, servir como um catecismo de instrução para o seu povo. Mas, antes de qualquer coisa:

Ao estudar a proposta educativa agostiniana, é necessário, em primeiro lugar, compreender o que o motivava a apontar caminhos ao homem daquele tempo. Santo Agostinho viveu em um período no qual o Ocidente Europeu encontrava-se em desorganização, em função da crise política, econômica e social que o Império Romano estava passando e das invasões bárbaras que estavam acontecendo, o que acarretou em sua dissolução. Em função disso, o homem encontrava-se em conflito e foi a Igreja que assumiu a direção desse homem e da sociedade, visando atender às suas necessidades. (SOUZA, 2009, p. 2457)

Nas condições que a comunidade se encontrava, pelos danos que as invasões bárbaras causaram ao Império Romano, a Igreja foi a grande responsável por fazer com que o processo de ressocialização do homem ocorresse na sociedade. Desta forma, a instituição católica foi berço de catequese para guiar a vida moral e os bons costumes de seu povo. Peinado nos diz que o “cristianismo apresenta-se como uma ‘religião douta’ [...] e, nesse sentido, ocupa-se da educação cristã e do ensino de leitura inerente a ela, difundindo a cultura na qual foi formado.” (PEINADO, 2010, p. 50).

Santo Agostinho preocupa-se, demasiadamente, com o modelo estrutural da educação de seu povo. Como um bom retórico, ele se importa não somente com as palavras que são ditas e repassadas, mas com o sentido das mesmas. Qual o sentido, do ponto de vista da linguagem, que as palavras têm e quais os símbolos que elas carregam?

Para ele [...] as palavras ensinam somente palavras e quem apresenta alguma coisa aos sentidos ou à mente é que ensina realmente, pois é por meio deles que percebemos as coisas. Quando uma pessoa não vê a coisa de que se fala, pode ou não acreditar nas palavras. Já quando ela vê o que está sendo afirmado, ela aprende, mas esse aprendizado não se dá por meio das palavras, mas sim das próprias coisas que atingem seus sentidos. Com relação aos conhecimentos inteligíveis, que não se dão pelos sentidos, Santo Agostinho acredita que o indivíduo não os conhece por meio das palavras, mas pela contemplação que realiza do que Deus revelou pela iluminação divina, de modo que as palavras o capacita a enxergar em seu interior. (SOUZA, 2009, p. 2465)

Nesse sentido, a educação vai ganhando um outro olhar pedagógico, que é verdadeiramente o olhar de Jesus, o olhar cristão. Souza ainda nos explica que “[...] a

educação é apresentada por Santo Agostinho como uma peregrinação do homem exterior ao homem interior, sendo que a partir dessa transformação o homem pode chegar à contemplação de Deus e, em consequência, desfrutar da felicidade eterna.” (SOUZA, 2009, p. 2467).

Assim, a verdadeira educação é aquela que leva o homem a olhar para dentro de si e ver que, a partir de seu movimento interior com Deus, ele pode chegar à verdadeira sapiência, à verdadeira forma de aprender e de ensinar. Não é apenas um modelo educativo com didáticas pedagógicas que são tratadas de forma mecânica e sem nenhum robustecimento espiritual; faz-se necessário o próprio conhecimento, o homem conhecer-se a si mesmo, na valorização desta formação humana. Ainda, para aumentar esta explanação, Souza salienta que:

[...] para Santo Agostinho, os conhecimentos encontram-se na alma do homem, o discípulo não chega a verdade por meio das palavras que são ditas por seus mestres, mas sim por uma contemplação que realiza da verdade interior, que é possibilitada por Deus. O papel das palavras, dessa maneira, não é ensinar, mas trazer à lembrança do homem alguma experiência prévia e oferecer meios para que ele enxergue o conhecimento que já se encontra em seu interior. (SOUZA, 2009, p. 2465)

Neste ponto, vimos a grande semelhança entre as lembranças, apresentadas por Santo Agostinho, e a da doutrina das reminiscências de Platão. O hiponense resgata de seu mestre da filosofia antiga grega aquilo que tem de melhor e o que faz sentido para o seu pensar. Como Santo Agostinho já é conhecido como o cristianizador do pensamento platônico é necessário falar da grande importância desta influência no quesito da educação, quando falamos do poder das lembranças no processo educacional.

Souza (2009) afirma que, para Santo Agostinho, as lembranças trazem uma bagagem de experiências contidas no seu interior e que, ao invés de buscar sempre aquilo que está externo, é necessário adentrar no “eu” interior e enxergar o conhecimento que lá já está.

Importava, para o hiponense, que o homem tivesse uma vasta sabedoria e conhecimento, principalmente, como vimos, das Sagradas Escrituras. Desta forma, era exigido do homem que ele permanecesse em constante formação em todas as áreas do conhecimento.

Santo Agostinho é um homem para além de seu tempo, ele consegue exprimir a realidade de forma tão real e próxima que o que ele fala e escreve se converte em manual de vida para todos até hoje. Ele fala com muita propriedade a partir de seu lugar de fala, ou seja, do lugar de fala de um apaixonado pela Igreja e sua Doutrina de Fé, mas ele não esquece de que, para ser um bom cristão, convertido na fé católica e que busca com muito anseio pela santificação do corpo e da alma, o homem deve ter não apenas conhecimento das Sagradas Escrituras, mas de toda a matemática, música, letras, conhecimento de línguas, como nos antecipou Souza (2009) acima. Completando este pensamento, Peinado (2010) aponta que:

Encontrando a sublimidade no cristianismo, ele fez desse conteúdo [...] a essência de sua proposta de educação, mas, ao mesmo tempo, contemplou nela as diferentes áreas do conhecimento como pré-requisitos para a formação do leitor das Escrituras. Tal proposta para a educação, em consequência de sua difusão entre os povos, tornou-se se proposta educativa para a sociedade naquele momento. (PEINADO, 2010, p. 52)

Dessa maneira, “[...] com seu trabalho, sua dedicação ao estudo das Sagradas Escrituras, à produção escrita de seus sermões e tratados que escreveu, Agostinho delineou a educação medieval, deixando seu legado para a humanidade.” (PEINADO, 2010, p. 53). Faz-se importante salientar que:

Entendemos que a construção de uma proposta pedagógica não ocorre de maneira linear, é construída nos embates e nos desafios que as condições históricas e até adversas impõem. Assim, levando em consideração as condições históricas em que as obras desse autor foram escritas, podemos imaginar as dificuldades enfrentadas na tarefa a que ele se propôs. Tratava-se, afinal, de ensinar as “verdades” das Escrituras não apenas aos romanos, mas também aos povos nômades, muitos dos quais não conheciam a cultura escrita. (PEINADO, 2010, pp. 54-55)

Santo Agostinho tinha uma missão universal, uma visão que buscava a universalidade assim como a sua Igreja. Ele se preocupava com a humanidade como um todo, não apenas na parte individual (importante, pois cada indivíduo é protagonista no seu processo de ensino-aprendizagem) mas, também, com todo o conjunto, com o todo.

Temos a clareza de que o pensamento do hiponense é um reflexo direto de sua vida. A obra de Santo Agostinho é revestida de sua experiência com Deus e com a Igreja e a sua fala, portanto, vem de forma autobiográfica, o que nos chama a atenção para o amor presente em

toda a sua escrita cheia de convicção e em tudo que falava. A prática educativa é robustecida pela fé e pela sua experiência.

Ao pensar a ação de Santo Agostinho, identificamos na sua dedicação esse aspecto que o cristianismo trouxe intrínseco, o ensino que Jesus, o Mestre, atribuiu aos seus discípulos ao conferir-lhes a responsabilidade da difusão dos seus ensinamentos ordenando: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as cousas que vos tenho ordenado” cf. (Mt, 28:19-20a). (PEINADO, 2010, p. 56)

Com este ensinamento de Jesus Cristo, o Grande Mestre, Santo Agostinho dedica sua vida à escrita de textos que sinalizam uma direção para trilhar o caminho cristão. Ele escreveu muitas obras, mas vamos nos deter, neste ponto, em três delas: *O mestre*; *A doutrina cristã*; *O Livre-arbítrio*. Essas “obras assumiram um cunho educacional, na medida em que tinham como objetivo ensinar os homens a entender e praticar o cristianismo.” (PEINADO, 2010, p. 51).

Com esta responsabilidade, de exortar as pessoas a bem entender e praticar o fazer cristão, a Igreja era, como vimos, a responsável por esta instrução e Santo Agostinho, em ricas e sábias obras, vai nos exortar a como viver a vida através da procura pela santidade, conversão e busca pelo Sagrado. Desta forma, vamos explanar, de forma breve e sucinta, a grande contribuição de Santo Agostinho nessas três obras, para que a educação cristã tomasse um rumo diferente, sob um novo olhar pedagógico.

Santo Agostinho dedicou uma de suas obras, exclusivamente, à educação, como nos apresenta Nunes (2018): “[...] conhecido como *De Magistro*, no qual afirma que a fé é o apanágio do homem e que a Igreja é a grande educadora das almas.” (NUNES, 2018, p. 79). Nesta obra, chamada *O mestre*, em um diálogo com o seu filho, Adeodato, fala da importância da linguagem e do símbolo para se chegar à verdade infundida dentro das palavras e defende que o grão-mestre de toda a sabedoria é Jesus Cristo. Neste intuito:

Santo Agostinho afirma que, quando os discípulos escutam as palavras dos mestres, voltam-se para seu interior e aprendem. Como não há tempo entre a audição e a cognição, eles acreditam que aprendem em função da fala do mestre exterior. Entretanto, mestre e discípulo encontram-se na condição de ensinado, já que o verdadeiro mestre é a Verdade, comum a ambos que, ao instruí-los igualmente, faz com que concordem. (SOUZA, 2009, p. 2466)

O próprio mestre interior, como afirma Santo Agostinho no *De magistro*, é o próprio Jesus. Desta forma, “[...] Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger a função da sua própria boa ou má vontade.” (AGOSTINHO, 2008, p. 407)⁴.

Vê-se que Santo agostinho preza muito pela liberdade do homem de escolher aquilo que quer. A liberdade é algo crucial (que vamos ver com mais profundidade quando tratarmos do *Livre-arbítrio*) para que o homem possa caminhar com mais profundidade para o seu mundo interior e resgatar-se do pecado e da morte, através da educação dada pela Igreja de Cristo, propondo sempre a conversão e a busca da santificação. Por isso, existe a necessidade de mestres exteriores, que compreendam bem a ação humana na realidade e em seu contexto antropológico.

O papel desse mestre é diferente, pois ele, o mestre, “[...] não transmite o que sabe aos discípulos, mas tem o papel de estimulá-los e os provocar para que se voltem para seu interior.” (SOUZA, 2009, p. 2466). É dentro de cada um que reside a capacidade de se reinventar todos os dias.

Santo Agostinho segue à risca os passos do Mestre Jesus, que dava os direcionamentos a seus discípulos através de parábolas (ensinamentos) e que fazia com que os mesmos procurassem, dentro de si mesmos, os significados e os significantes que os ajudassem a entender essa ou aquela mensagem – e, vale lembrando, tratava-se de uma mensagem cheia de amor, paz, justiça e misericórdia. Portanto:

[...] a educação agostiniana vê em Cristo o Mestre da Verdade, pois é ele quem verdadeiramente ensina. O mestre terreno, nesse processo, tem o papel de estimular, através de suas palavras, seus discípulos a se voltarem para seu interior, para que ali, em sua alma, possam encontrar o conhecimento que já possuem de modo infuso, graças a iluminação de Deus. (SOUZA, 2009, p. 2467)

Desta maneira, pode-se dizer que este mestre exterior seria aquele que é capaz de guiar o homem para o encontro com o mestre interior, o próprio Jesus. Nesse caso, é uma forma de mediador do conhecimento, sendo, assim, um grande educador para as almas aflitas que

⁴ AGOSTINHO, O mestre, cap. XI, § 38.

necessitavam de encontrar o conhecimento da verdade plena, da caridade, da justiça e da paz, para, também, guiar sua vida perante a moralidade do ser cristão.

Portanto, mesmo “que para Santo Agostinho o verdadeiro mestre seja o Mestre Interior – Deus -, o mestre terreno tem um papel importante, pois favorece a ação divina e estimula seus discípulos a se voltarem para seu interior e ali buscar o conhecimento.” (SOUZA, 2009, p. 2466), o conhecimento que se torna acessível porque Jesus revelou aos homens a face misericordiosa do Pai – por isso, o verdadeiro conhecimento se encontra em Deus.

Terminada esta explanação de forma sucinta do *De magistro*, vamos partir para outra obra riquíssima e de grande valia para a catequese cristã que é *A doutrina cristã*. Peinado coloca de forma muito dinâmica que “*A Doutrina Cristã*, segundo a historiografia, tornou-se um manual para a formação cultural cristã.” (PEINADO, 2010, p. 56). Isso se dá devido à grande amplitude catequética que a obra alcança em sua proposta valiosa de uma autêntica educação cristã. Então:

Em *A Doutrina Cristã*, Santo Agostinho expôs sua concepção de educação cristã e, focalizando a importância da compreensão das Escrituras, discorreu sobre o conhecimento de Deus, como Deus Trino, Ser inefável, vivo, soberano, excelente, imutável e sábio. Alertando que seu objetivo é expor “a maneira de descobrir o que é para ser entendido”, divide a obra em quatro livros: o primeiro contém os fundamentos da doutrina cristã, podendo ser entendido como aquele em que os conteúdos e os fins da educação cristã estão expostos claramente; nos demais ele se dedica aos problemas de interpretação e de transmissão desses conteúdos. (PEINADO, 2010, p. 58)

Esta obra tão significativa de Santo Agostinho faz apontamentos para uma educação cristã completa, que, como afirmava Peinado (2010), vai desde o conhecimento puro de Deus até o conhecimento de si mesmo como criatura Dele. Para esta plena ciência do Pai Eterno, era necessário o pleno saber das Sagradas Escrituras, fonte viva de revelação plena.

O grande objetivo de Santo Agostinho, ao escrever *A doutrina cristã*, era que todos pudessem estar em contato com a Bíblia de forma coerente e que entendessem o que estava contido no sentido das palavras ali escritas. Neste caso, o próprio hiponense destaca esta grande importância do contato físico, espiritual e íntimo com a Palavra de Deus:

Tendo então adquirido certa familiaridade com a linguagem das divinas Escrituras, devemos prosseguir examinando as passagens obscuras em vista de as esclarecer e explicar. Chega-se lá tomando exemplos de textos mais claros. [...] Em todo esse trabalho, a memória é de grande valor, pois, se ela faltar, não serão os preceitos que a poderão despertar. (AGOSTINHO, 2002, pp. 98-99)⁵

A familiaridade com as Escrituras só era possível se o sujeito soubesse ler e compreender as línguas antigas nas quais elas foram escritas. Assim, pode-se ver que a educação cristã não compreendia apenas a intimidade divina através das Escrituras, mas era preciso que o homem fosse completo e estudasse: os números (para poder entender a numerologia bíblica); os espaços (para compreender os lugares onde são narradas as Escrituras); as músicas e a poesia (para saber com profundidade os salmos e toda a literatura sapiencial), etc.

Foi pelo incentivo da Igreja Católica que o homem, especialmente no século V d.C., pôde ter uma educação completa baseada nos princípios cristãos – ousamos dizer, inclusive, que Santo Agostinho foi o grande pioneiro nessa práxis cristã a partir do fazer pedagógico, do fazer cristão.

Outros autores da literatura cristã antiga discutiam, em suas obras, sobre os modelos de uma educação cristã guiada pelo Mestre Jesus; mas ressaltamos a importância valiosa do hiponense, pois nele e com ele este modo de formação integral do homem cristão passou a ter uma conotação maior e uma densidade argumentativa inigualável. Por isso:

[...] Santo Agostinho confessa que o *De Doctrina Christiana* foi escrito com o objetivo de orientar os jovens quanto ao estudo da Sagrada Escritura, e sabemos que toda a obra do bispo de Hipona tem significado primariamente religioso e apostólico e, só por ricochete de idéias, alcance filosófico ou pedagógico. Tanto isso é verdade que, ao tratar da importância da eloquência para o orador cristão, observa Agostinho que a pessoa desejosa de estudar retórica deve tratar de arranjar tempo e um tipo de ensino adaptado à sua idade em lugar adequado, *extra istas litteras nostras*. (COSTA NUNES, 2018, pp. 238-239)

Como Costa Nunes (2018) bem apresenta, as palavras de Santo Agostinho tinham uma eloquência muito forte. A oratória do bispo de Hipona tinha uma grande amplitude. Em todo o seu acervo literário de autoria própria, ele descreve muito bem uma linguagem de amor à Igreja, portanto, de cunho eclesiológico. Dessa forma, por este sentimento tão profundo, o

⁵ AGOSTINHO, A doutrina cristã, Liv. II, cap. 9, § 14.

hiponense escreve de forma que contenha a verdadeira sabedoria que vem de Deus, com uma linguagem que todos possam tomar o conhecimento de seu sentido pleno e, por isso, fala de forma filosófica e pedagógica, usando esta didática.

A linguagem, como já acenamos, é a expressão da vida de uma pessoa que tem um significado muito forte no seu processo de amadurecimento espiritual, afetivo, comunitário, acadêmico, ou seja, é a linguagem a responsável de fazer com que a formação do homem cristão seja integral, pois é nela e através dela que o uso das palavras se evidencia e, pelas palavras, vem o sentido mais profundo expresso sobre o conhecimento de Deus. Ainda em *A doutrina cristã*, Santo Agostinho fala da grande importância do conhecimento das línguas para combater a ignorância de nós mesmos:

Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida. [...] De fato, existem palavras de certas línguas que não podem ser traduzidas com significado adequado para outro idioma. Isso acontece sobretudo com as interjeições que exprimem mais movimento da alma do que parcela de pensamento racional. (AGOSTINHO, 2002, p. 100)⁶

Para que se possa entender o significado pleno daquilo que está escrito nas Sagradas Escrituras, faz-se necessário o correto uso da tradução, por isso o estudo das línguas latinas e, principalmente, do grego e do hebraico. Não basta apenas compreender o que se lê, mas mergulhar no mistério dos significados que cada palavra e que cada termo carrega. Por fim, conhecer a doutrina cristã é mais do que a prática de leitura da Bíblia, é adentrar em sua mistagogia, no ato de instruir para a prática cristã.

Pincelando um pouco sobre a grande e bonita obra *A doutrina cristã*, vamos entrar no terceiro e último livro de Santo Agostinho que escolhemos para falar sobre a educação cristã: adentramos, agora, em *O Livre-arbítrio*. “Na obra *O Livre-arbítrio*, por meio diálogo com Evódio, Agostinho discutiu a origem do mal moral, conceituou ‘o que seja proceder mal’, destacando a necessidade de se obter o conhecimento pela razão.” (PEINADO, 2010, p. 61). Nesse sentido, como destaca Peinado (2010), o conhecimento cristão é matéria de educação.

⁶ AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, Liv. II, cap. 11, § 16.

Dessa forma, conclui-se que é “nítida, nessa obra, a preocupação deste autor quanto à necessidade do conhecimento pela razão.” (PEINADO, 2010, p. 61).

No *O Livre-arbítrio*, Santo Agostinho defende a luta do homem contra o pecado para se chegar à conversão e à plena santificação. Desta maneira:

Para Agostinho a razão deveria dominar as ações do homem. Mediante a valorização da razão humana, segundo este autor, o homem não seguiria o destino, ele escolheria as ações que deveria praticar. Desse modo, definiu o sábio como o homem que vive sob o domínio da razão e traçou um paralelo dizendo que ao insensato falta-lhe esse domínio. O ideal de homem para Agostinho, o sábio: aquele que não seria dominado pela paixão, antes, suas ações estariam submetidas ao domínio da mente, da razão. O autor relacionou ainda a sabedoria com a vida feliz, dizendo que a boa vontade seria um meio para se alcançar a sabedoria. O uso da vontade e da liberdade poderia tornar a mente cúmplice da paixão. No entanto, ao definir a boa vontade como a vontade pela qual se desejava viver com retidão e honestidade, para atingir a sabedoria, Agostinho exortou ao exercício das virtudes: da prudência, da força, da temperança e da justiça para que se alcançar a sabedoria e a vida feliz. (PEINADO, 2010, p. 62)

Santo Agostinho, em alguns momentos, parece negar a humanidade do sujeito e de seus desejos como parte integrante de sua vida. Ele separa, claramente, o exercício da razão para os sábios e, para os pecadores, a entrega total do corpo aos desejos e inclinações sensíveis. O hiponense não consegue enxergar a plenitude e finitude do homem fazendo parte dos desejos. Em matéria de educação, isso servia para que as pessoas pudessem usar de sua liberdade e autonomia com o intuito de levar a si mesmo à santificação.

Para viver bem toda a sua vida, somente um homem inclinado à sabedoria divina seria capaz de desvendar a graça de Deus sobre ele: denomina “sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, aquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente.” (AGOSTINHO, 1995, p. 30)⁷.

Ademais, segundo Peinado (2010): “No livre-arbítrio consistia a possibilidade de pecar, porém sem a livre vontade o homem não poderia optar por viver retamente. Agostinho valorizou, desse modo, a ação voluntária que permite ao homem a escolha de suas ações.” (PEINADO, 2010, p. 63). Assim, temos a clara concepção da liberdade dada por Deus a cada sujeito. Temos, voluntariamente, a vida em nossas mãos, escolhemos como viver e como nos conduzir. Temos a direção que queremos tomar.

⁷ AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, Liv. I, cap. 9, § 19.

Santo Agostinho reforça que o homem pode, sim, conduzir o seu caminho; mas ele deixa claro todas as consequências que surgir através de nossas decisões. Como apontado por ele, é necessário assumirmos o compromisso a partir da boa vontade do homem. Aqui, encontramos um trecho da obra em que o Bispo fala, justamente, do pecado e por quais caminhos ele pode nos levar:

Tínhamo-nos proposto de procurar a definição do que seja cometer o mal (*malefacere*) (cf. I,3,6). Foi nesse intento que dissemos tudo o que precede até aqui. Em consequência, agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos — bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria. Espero que me dê a conhecer o teu parecer a esse respeito. (AGOSTINHO, 1995, p. 41)⁸

Aqui “[...] a discussão sobre o pecado assume caráter regulador para a educação da sociedade, pois as decisões quanto à prática do bem ou do mal deveriam ser pautadas pelo ensino cristão e [...] desprezá-lo seria menosprezar os bens eternos e afastar-se das coisas divinas.” (PEINADO, 2010, p. 62). Como bem nos mostra Peinado (2010), é pela educação cristã que se dá o ensino daquilo que, por exemplo, é bem e do que é mal é uma rica instrução para todos aqueles que são catecúmenos – como o próprio Santo Agostinho também escreveu um livro apenas para essa instrução.

Vale salientar que, para o hiponense. “[...] as condições para o exercício do livre-arbítrio estavam no ensino. O ensino sobre a boa vontade, em concordância com a formação do cristão, seria a base para se modelar as atitudes do indivíduo.” (PEINADO, 2010, p. 65). Modelando as atitudes do sujeito, daquele que quer ser fiel, por liberdade e boa vontade, à Igreja Católica, é necessário que ele se disponha a tudo o que seja necessário para a conversão diária e, no dia do juízo final, santificação plena, como nos apresenta o Bispo de Hipona.

Nesse quesito, observamos que Santo Agostinho faz um trabalho primoroso com o intuito de salvar as almas perdidas no pecado para Deus e isso se deve a sua maestria na educação cristã, dando um novo olhar pedagógico ao fazer cristão. Lembremo-nos que o

⁸ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, Liv. I, cap. 16, § 34.

hiponense vivia no século V, marcado por grandes tumultos na história da Igreja, com a queda do Império Romano, e era a Igreja a grande responsável pela instrução das pessoas.

Portanto, finalizamos esse quesito mostrando, segundo Peinado (2010), que “[...] no livre-arbítrio [...] incide a condição humana de escolher o bem pela livre ação da vontade e essa escolha ocorreria mediante a ação que procede de uma concepção de educação cristã.” (PEINADO, 2010, p. 64). Ou seja:

É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade, ao querermos essas coisas. (AGOSTINHO, 1995, p. 34)⁹

No trecho citado, Santo Agostinho fala, claramente, que é pelo exercício da boa vontade que se escolhe as coisas para a vida. A responsabilidade é inteiramente do sujeito que decide sobre si, mas, como falamos em algumas páginas atrás sobre o Mestre interior, que é Jesus, também se foi falado que era necessário um mestre exterior, que ajudasse o sujeito a seguir em busca do conhecimento de sua interioridade. Nesse formato, temos a clareza que o educador passa a ser um facilitador da vida de um homem, pois ele esclarece e encaminha o sujeito para o caminho do bem, guiando seus passos para longe do pecado e da morte, para longe tudo que seja mau.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao termino desta pesquisa, vemos como o Doutor de Hipona valoriza a linguagem, a forma simbólica das expressões, a memória, a história individual e coletiva, mas não bastava só o sujeito ser dotado dessas virtudes, precisava seguir à risca o caminho da sabedoria divina. Para o hiponense, sábio era o homem que se deixava guiar pela razão e não pelas paixões. Tudo isso era possível por causa do livre-arbítrio de cada sujeito. Agostinho valorizava a individualidade de cada um e prezava sempre por suas escolhas.

O primeiro a querer a instrução, a educação cristã, era o próprio homem através do exercício de sua boa vontade e liberdade; por isso, vê o homem como *imagem de Deus* para

⁹ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, Liv. I, cap. 12, § 25.

elucidar a sua nova proposta educativa pautada em valores cristãos, que sigam os caminhos do Mestre Jesus.

Através de nossa metodologia abordada, de natureza bibliográfica e qualitativa, perpassamos a vida deste tão grande Bispo e Doutor da Igreja, confirmando a atualidade da presente pesquisa no âmbito teológico e pedagógico.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. E-book.

AGOSTINHO, Santo. **O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. Parte 1 (livros 1-10). Petrópolis: Vozes, 1999.

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1998.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

COSTA NUNES, Ruy Afonsa da. **História da Educação na Antiguidade Cristã**. Campinas: Kírión, 2018.

NUNES, César. **A pedagogia cristã**: ensinar a todos, aprender pelo amor. In: DASSOLER, Olmira Bernadete. *Escolas católicas: uma gestão em rede para a longevidade da obra*. Curitiba: Positivo, 2018.

PAULA, Andriely Samanda. O pensamento de Santo Agostinho para a formação do homem cristão. **Anais – VII Jornada de Estudos Antigos e Medievais**. Maringá: UEM, 2008.

PEINADO, Maria Rita Sefrian de Souza. **Santo Agostinho**: proposta de educação cristã e estratégias de ensino. Maringá, 2010.105p. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. **Anais – VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais**. Maringá: UEM 2009.

SOUZA, Mariana Rosseto de. A educação em Santo Agostinho: processo de interiorização na busca pelo conhecimento. **Anais – IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE**. Curitiba: PUCPR, 2009.

CONTRIBUÇÕES AGOSTINIANAS EM RELAÇÃO À LINGUAGEM E O CONHECIMENTO, A PARTIR DA OBRA *DE MAGISTRO*

Francisco Guilherme Alves Correia¹⁰

INTRODUÇÃO

O problema da linguagem em relação ao conhecimento é muito antigo na história da filosofia, os pré-socráticos já se questionavam sobre a questão do conhecimento e da linguagem, mas é Platão, na obra *Crátilo*, que tenta desenvolver essa questão, na medida em que examina se a linguagem teve um início natural ou convencional. Assim nos esclarece Marcondes:

Platão examina duas respostas possíveis à questão, levando em conta as posições já na época tradicionais entre os filósofos que o antecederam, incluindo os mobilistas e os sofistas: o naturalismo (defendido pelo personagem de Crátilo) e o convencionalismo (defendido por Hermógenes). O naturalismo caracteriza-se por defender que há uma relação natural entre o signo e a coisa significada: o signo deveria possuir uma natureza comum com a coisa que significa, contribuindo assim para o conhecimento desta. O convencionalismo, enquanto alternativa ao naturalismo, consiste em uma tese mais fraca sobre a relação entre as palavras e coisas, segundo a qual não há nada em comum entre elas: são apenas convenções estabelecidas em uma determinada sociedade (MARCONDES, 2011, p. 14).

A partir dessas hipóteses levantadas por Platão, do início da linguagem ser convencional ou natural, é que o problema da linguagem vai se desenvolver em toda a história da filosofia. E a partir disso, a questão da linguagem aparece em Agostinho de Hipona que, “herdando” a problemática platônica, investiga a relação entre a linguagem e o conhecimento. Contudo, Agostinho busca compreender a questão da linguagem a partir do problema do conhecimento, refletindo sobre a possibilidade de ensinar ou recordar que, para o africano, se caracteriza pela a busca da posse da verdade.

Refletindo sobre a questão da linguagem que está ligada ao problema do conhecimento, Agostinho busca compreender qual o papel da linguagem ou das palavras para

¹⁰ Mestrando em Filosofia na Universidade Estadual Vale do Acaraú, bolsista CAPES, e membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval (GPFIM / UVA) e do Grupo de Estudos em Agostinho (GESA / UECE). E-mail: guilhermealves_2012_@hotmail.com

o conhecimento. Além disso, para o africano, a linguagem também exercesse um importante papel em torno das questões exegéticas, na medida em que é por elas que desenvolve suas reflexões filosóficas/teológicas (cf. FITZGERALD, A. D. (org.), 2019, 610 p). Contudo, a originalidade do nosso filósofo, no tocante ao problema da linguagem, está no avanço da consideração das palavras constituírem sinais. Nessa perspectiva, Agostinho é um patrono de uma concepção semiótica, e da teoria do significado linguístico (cf. HORN, 2008, 51p), ou seja, ele é um dos primeiros a compreender a relação das palavras como signos, e também com os significados.

No diálogo que iremos investigar, o *De magistro*¹¹, Agostinho, juntamente com seu filho Adeodato, desenvolvem uma reflexão sobre a linguagem em relação ao conhecimento. Essa é uma das obras agostinianas de maior relevância em relação a esse tema da linguagem, nela se discute sobre as palavras dentro do processo de ensino/aprendizagem.

No presente trabalho investigaremos alguns pontos da obra citada, na medida em que são relevantes para a reflexão filosófica acerca da linguagem, como: as palavras; os signos; os significados; e a relação disso com o conhecimento na perspectiva ensino/aprendizagem. Nosso objetivo é compreendermos a relação da linguagem com o conhecimento exposta por nosso filósofo. Para isso, analisaremos tanto a obra supracitada como alguns textos que apresentam o pensamento agostiniano em relação a questão da linguagem e de sua teoria do conhecimento.

1 SIGNOS E SIGNIFICADOS

Já no início da obra *De magistro*¹², Agostinho e Adeodato debatem sobre qual a finalidade do falar, e nessa perspectiva, já é exposta a primeira tese do diálogo, a de que temos duas razões para falarmos, falamos para ensinar e recordar. Aqui já vemos que Agostinho se preocupa desde o início de como nós podemos ensinar (cf. *De mag.*, I,1). É interessante que Agostinho compreende o ato de ensinar de forma muito influenciada pela perspectiva platônica, no qual, aprendemos como uma forma de recordação. Segundo esta perspectiva, aprender é recordar. Platão compreendia o conhecer através da reminiscência, na

¹¹ Essa obra foi feita no ano de 389 em Tagaste na África (hoje Souk Ahras, Argélia), após Agostinho ter se convertido ao catolicismo e antes de ser aclamado presbítero em Hipona (hoje Annaba, na Argélia).

¹² Quando nos referirmos à obra *De magistro*, utilizaremos à forma abreviada: *De mag.*

qual recordamos as coisas inteligíveis que já conhecíamos a partir da contemplação das Formas, antes de esquecermo-nos das mesmas ao sermos presos ao corpo material (cf. PLATÃO, *Mênon*, 81a5-82a3). A partir disso, a tese sobre as razões do falar é: As palavras têm a função de ensinar e recordar (cf. *De mag.*, I, 2). Contudo, Agostinho não assumirá por completo a tese platônica da reminiscência, ele repensará essas questões a partir da ideia da iluminação divina.

Prosseguindo, o diálogo nos traz um dos pontos principais referente à filosofia da linguagem agostiniana, a saber, que as palavras são signos. Assim, afirma Agostinho:

Creio também que notaste que, embora haja quem não concorde, mesmo sem emitir som algum, falamos em nosso interior ao pensarmos as próprias palavras. Assim, com a linguagem nada mais fazemos do que recordar, uma vez que a memória, na qual estão gravadas as palavras, revolvendo-as faz com que venham à mente as próprias coisas das quais as palavras são sinais (*De mag.*, I, 2).

Em face disso, Agostinho esclarece que as palavras são sinais, e que por elas nós recordamos as coisas a que elas nos remetem. O Hiponense compreende que signos são todas as coisas que significam algo (cf. *De mag.*, IV, 9). A partir daí, nosso filósofo expõe o papel da linguagem em relação as coisas. Além de ensinar, ela nos faz lembrar as coisas mesmas que as palavras designam, ou seja, a palavra nos traz da memória, onde temos guardadas as ideias das coisas que conhecemos, e leva à mente essa ideia da coisa.

Em meio a isso, as palavras que são signos expressos pela fala, que Agostinho compreende como sons que articulamos com a voz, faz com que dentro de nós recordemos os significados das coisas mostradas pelo signo (cf. *De mag.*, I, 2).

Ainda investigando sobre as palavras, juntamente com Agostinho e Adeodato podemos compreender o processo de quando desejamos explicar a alguém uma coisa. Para isso, utilizamos das palavras, para que o nosso interlocutor compreenda a coisa, logo, quando utilizamos as palavras designamos *signos* que devem ser conhecidos por nosso interlocutor. Dessa maneira, ele pode entender e fazer uma associação do signo com a coisa, compreendendo aquilo que falamos.

Continuando a investigação, pai e filho começam a fazer algumas distinções referentes aos signos. Inicialmente são apresentadas duas maneiras em que podemos indicar os signos. Essas distinções partem das seguintes teses, de que todas as palavras são signos (cf. *De mag.*,

IV, 9); todas as palavras são nomes; e todos os nomes são palavras (*De mag.*, VI,17); apesar de que os termos palavras e nomes signifiquem coisas diferentes, pois enquanto palavras são atos sensíveis articulados com o som, os nomes ficam gravados em nossa memória, e logo são algo próprio do nosso entendimento (cf. *De mag.*, V,11).

A primeira das distinções é no processo de ensinar e/ou recordar o mesmo signo, quando desejando explicar um signo, utilizamos de outros signos que são sinônimos para demonstrar os mesmos. Por exemplo, a palavra “solteiro” é sinônimo da palavra “não casado” e, assim, podemos ensinar para alguém o que é o signo “solteiro” dizendo que ele significa o mesmo que “não casado”. Aqui, no caso, dizemos signos iguais com palavras diferentes. Em segundo lugar: ensina e/ou recorda outros signos, quando desejamos comunicar com outros signos que não sejam sinônimos, por exemplo, o nome “homem” que podemos designar os signos de animal + mortal + racional, como também, podemos utilizar outros signos de cunhos sociológicos, biológicos etc.

Prosseguindo na investigação, nossos filósofos expõem mais algumas distinções em relação aos signos. É importante ressaltar que Agostinho compreende também que há mais tipos de signos dos que as palavras. Assim, toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra (cf. *De mag.*, IV, 9). Ele também considera signos os gestos, as ações que utilizamos, que de certa maneira apontam as coisas, dentre coisas que observamos e delas deduzimos significados, podemos lembrar dos surdos que se comunicam por linguagem de sinais. Em face disso, distinguem algumas formas de signos, dos quais, o primeiro, são os signos audíveis, como o som que sai ao proferir a frase “Rômulo, o fundador de Roma”. Nessa frase nós ouvimos, mas não temos como confirmar se essa afirmação é ou não verdadeira, somente a conhecemos ao escutarmos uma tradição oral. O segundo tipo de signos são os signos visíveis como quando apontamos para alguma coisa a fim de mostrá-la. E o terceiro são os signos inteligíveis como uma ação virtuosa, que nos remete à própria virtude. Quando uma pessoa age com prudência, isso nos remete imediatamente a virtude por ela vivida.

Ainda sobre os signos, Agostinho distingue dois tipos de signos, os naturais e os dados. Os primeiros, não tem intenção de serem sinais, como a fumaça que é sinal de fogo. Já os segundos são produzidos com intenção de se mostrar algo à mente, como o caso de quando falamos, gesticulamos etc. (cf. KING, 2016, 362 p.).

Desenvolvendo a reflexão agostiniana da linguagem na perspectiva do conhecimento, podemos compreender que as palavras são signos, ou seja, sinais, contudo, além desses signos, temos as coisas mesmas e seus próprios significados. Assim sendo, temos na realidade a coisa externa a nós, que a captamos pelos sentidos, e o seu significado que guardamos em nossa memória, destarte, captamos a coisa pelos sentidos, conhecemos através da razão e guardamos em nossa memória a imagem e o significado dessa coisa. A partir disso temos também o signo, que seria o nome que ao proferirmos relembramos a coisa por ela expressada. Logo, nos aparece mais uma distinção importante, o signo é o sinal do significado da coisa mesma. Ou seja, na medida em que ouvimos um signo, nos remetemos ao significado da coisa.

Enquanto o signo é nome, palavra, ação ou gesto que para o interlocutor é um sinal; o significado é a coisa pela qual o interlocutor compreende o que se quer expressar com o signo. Segundo King, Agostinho compreende o significado como combinações de signos reunidos de uma maneira certa (cf. KING, 2016, 362 p.). Ou seja, uma palavra é um signo, mas para um significado é necessário um contexto que exprimem outros signos. No *De magistro*, Agostinho dá um exemplo utilizando esta pergunta, “homem é homem?” Se compreendemos o termo “homem” como apenas uma palavra vazia, como a junção de duas sílabas, concluiremos que o nome “homem” não é um homem no sentido de pessoa humana. Contudo, não costumamos compreender as palavras assim, compreendemos os significados no contexto em que se apresentam com o nome. Logo, quando ouvimos a palavra “homem”, já compreendemos que se trata de um animal racional, e não somente uma palavra, mas se nos perguntam se homem é nome, logo entendemos que pelo contexto da pergunta o nosso interlocutor deseja saber se palavra homem é um sinal, ou seja, um nome, e afirmariamos com exatidão que homem é nome (cf. *De mag.*, VIII, 23-24) Logo, compreendemos o signo falado homem, junto ao seu significado. Nesse sentido, o significado é apreendido pela inteligência que conhece e compreende o signo, que por meio de palavras chegam a nossos ouvidos. O signo, como o som articulado material, é apreendido pelos sentidos corporais, o significado, como é inteligível, é apreendido pela razão.

Esses pontos, tanto signo como os significados, são desenvolvidos nessa obra a partir da questão do conhecimento, ou melhor, em sentido pedagógico do ensinar e aprender. A partir disso, Agostinho faz um juízo hierárquico desses assuntos. Temos então quatro

conceitos, as coisas, os signos, os significados das coisas, e o conhecimento das coisas. Entre aquilo que são sensíveis estão as coisas materiais e os signos, e entre as coisas da inteligência estão os significados e o conhecimento. Para o juízo hierárquico, Agostinho partirá da seguinte tese: “O que existe em função de outra coisa deve ter menor apreço do que aquilo em função do qual existe” (*De mag.*, IX, 25).

Assim, em relação ao que é melhor, os signos ou as coisas, dependerá de quão benéfica é a coisa. No caso de uma pessoa, é melhor conhecer a própria pessoa que o signo que representa a pessoa, mas no caso de uma lama, é melhor o signo que a própria lama. Todavia nos casos de coisas inteligíveis, como mesmo o pecado, é melhor conhecê-lo que somente o signo do pecado, na medida em que, conhecendo o pecado se pode buscar evitá-lo. Dessa maneira o conhecimento da coisa mesma está acima do significado da coisa, que só existe pelo fato do conhecimento, e está acima dos signos e da própria coisa.

2 SIGNOS E SIGNIFICADO EM RELAÇÃO AO CONHECIMENTO

Relembrando o início do diálogo, no qual expõe que pela palavra nós ensinamos e recordamos, o objetivo de Agostinho é saber como é possível aprender ou ensinar. Em relação a isso, é importante a distinção entre o signo e o significado. O signo, que é exterior, é alcançado por nós pelos sentidos, principalmente os da audição e da visão, e sozinhos são somente nomes e sons articulados. No entanto, eles nos remetem a uma coisa mesma, logo, ao seu significado, que percebemos no contexto e que encontramos em nossa memória, ou seja, dentro de nós, na nossa mente, e a partir daí recordamos e entendemos pelo significado, aquilo que de fora foi expresso pelo signo. Refletindo sobre isso Étienne Gilson nos ajuda a esclarecer a partir da compreensão de que não é possível introduzir no pensamento dos outros, aquilo que já não tenham sido apreendidos pelas coisas mesmas (cf. GILSON, 2007, 144 p.).

Desenvolvendo isso, vemos que os signos estão para os sentidos, e os significados para a memória. Agostinho irá demonstrar que todo signo só faz sentido, na medida em que, conhecemos tanto o significado como a coisa por ele expressa, sem isso, a palavra sozinha será somente ruídos que chegam aos nossos ouvidos, como acontece quando uma pessoa fala numa língua que não conhecemos. Aquelas palavras pronunciadas por eles nos parecem

somente ruídos, contudo elas são cheias de significado. Nesse sentido, Agostinho compreende que os signos são percebidos pelos sentidos, em especial os sentidos da audição e da visão.

Já os significados das coisas que conhecemos ficam gravadas em nossa memória, de forma que quando nos é mostrado a coisa, logo lembramos aquilo que ela significa, assim guardamos em nós os conceitos das coisas, e isso é um ato próprio da nossa memória, ou seja, dentro de nós.

Isso se dá, pelo fato de que para Agostinho o conhecimento das coisas é um atributo da alma humana, e é a mesma alma que conserva nela, na memória, todas as disciplinas que a alma conhece, sendo as coisas sensíveis percebidas pelos sentidos que são com interpretes da alma, e as coisas inteligíveis que são percebidas interiormente, pela razão ou mente, com o auxílio da iluminação divina. Logo, os significados que são apreendidos das coisas mesmas, são mantidos na alma pela memória.

É interessante que após a maior parte do diálogo, Agostinho e Adeodato defenderem que só é possível ensinar pelos signos, ou palavras, Agostinho muda completamente de posição, afirmando que todo o diálogo com Adeodato tinha a intenção de desenvolver a capacidade reflexiva de seu filho.

Assim se desenvolve o diálogo:

Ag.: Concordo com isso. Mas não te parece que uma coisa é falar e outra é ensinar?

Ad: Certamente, pois se fossem a mesma coisa, alguém não ensinaria senão falando. Mas uma vez que ensinamos muitas coisas também com outros sinais além das palavras, quem duvidaria desta diferença?

Ag: Como assim? Ensinar e significar em nada diferem ou diferem em algo?

Ad: Creio que é a mesma coisa.

Ag: Acaso não fala corretamente o que diz que significamos para ensinar?

Ad: Muito corretamente.

Ag: Além disso, se alguém disser que ensinamos para significar, não será facilmente refutado pela afirmação precedente?

Ad: Certamente.

Ad: Portanto, se significamos para ensinar e não ensinamos para significar, uma coisa é ensinar e outra é significar (*De mag.*, X, 30).

Agora Agostinho passa a defender a impossibilidade de aprender ou ensinar com os signos. Mas assim, como se daria então o conhecimento e qual seria o papel dos signos para o conhecimento? Referente a primeira questão, será exposta a tese de que o conhecimento é atributo da alma que conhece a coisa conhecida e não somente seu significado. Pois se uma

palavra nos é referida, sem que conheçamos o significado, não acharemos sentido nela. Se conhecermos as palavras, mas não vimos a coisa, nós somente ou acreditamos ou duvidamos, ou simplesmente não entendemos o que a pessoa nos conta, mas de forma alguma conhecemos, só conheceríamos se tivéssemos tido o contato sensível ou intelectual com a própria coisa, e não somente com o seu signo. Logo, o signo por si mesmo, não nos transmite o conhecimento.

Também refletindo sobre aulas em que os mestres falam aos seus discípulos, no caso as disciplinas na qual ensinam, nosso filósofo defende que a fala do mestre não ensina os discípulos, pois não é com a fala que eles conhecem, mas a partir do contato com a luz interior da verdade, no qual por ela, confirma se aquilo que está sendo exposto pelo mestre é verdade ou se trata de algum equívoco. E no caso de interpretarmos errado o conhecimento das coisas, não foi por conta da luz interior, mas sim pelo distanciamento da luz interior, no qual, o quanto mais distante dela, mas dificilmente alcançamos a verdade. Assim, para Agostinho, o fundamento do conhecimento enquanto tal é Deus que ilumina a razão, na qual conhece a verdade. Dessa forma, pela teoria da iluminação, o africano supera a teoria da reminiscência platônica, acrescentando um espaço para um mestre. Sobre a teoria da iluminação nos esclarece Giovanni Reale:

A doutrina de Agostinho sobre a iluminação substitui a doutrina platônica de anamnese ou reminiscência. Para Platão, as almas humanas contemplaram as Ideias antes de encarnar-se nos corpos, e depois se recordaram delas na experiência concreta. Para Agostinho, ao contrário, a suprema Verdade de Deus é uma espécie de luz que ilumina a mente humana no ato do conhecimento, permitindo-lhe captar as Ideias, entendidas como as verdades eternas e inteligíveis presentes na própria mente divina (REALE, 2003, p. 91).

Dessa forma, a teoria da iluminação mantém a importância da memória que recorda aquelas verdades que já conhece, no entanto, enquanto na teoria da reminiscência de Platão, não cabe a existência de um mestre, na teoria agostiniana, existe um mestre interior, e é por meio dele que é a verdade enquanto tal, que conhecemos todas as verdades que nossa alma possa compreender.

Nesse sentido, os signos, tanto palavras como gestos, ou seja, toda forma de linguagem, não nos transmite o conhecimento, todavia, qual seria o papel deles neste complexo processo de conhecimento? Até aqui, Agostinho nos esclarece que os signos só nos

trazem a mente aquilo que já conhecemos, ou se não conhecemos, nos remete a conhecer. Agostinho promete discorrer em uma outra obra sobre o papel das palavras, contudo não chegou a desenvolver essa reflexão, mas aqui podemos perceber pelo menos duas hipóteses da importância das palavras no processo de conhecimento: o primeiro é que as palavras são signos das coisas, e assim nos remetem aos nossos conhecimentos das coisas que estão guardados em nossa memória, conhecimentos estes, tanto sensíveis, como inteligíveis, e a partir disso, podemos desenvolver esse conhecimento na reflexão. Uma segunda hipótese é que o mestre que utiliza de signos para nos ensinar, mesmo que de fato não ensine, por meio desses signos, ele nos estimula a buscarmos o conhecimento no nosso interior, e assim darmos os primeiros passos no ato de conhecer (cf. *De mag.*, XIV,45-46).

CONCLUSÃO

Na obra *De magistro*, Agostinho desenvolve junto com seu filho Adeodato alguns pontos relevantes na questão da linguagem em torno do problema do conhecimento, destarte, nesse pequeno artigo, buscamos compreender um pouco das contribuições agostinianas sobre os temas supracitados, e percebermos que para Agostinho de Hipona os problemas da linguagem e do conhecimento estão ligados.

Assim, vimos que essa questão não foi criada por Agostinho, desde Platão já se vem discutindo esses problemas, entretanto, o Hiponense dará uma visão nova que é a consideração semiótica, ou seja, que as palavras são signos. Talvez essa seja a grande contribuição à filosofia da linguagem. Mas não para por aí, Agostinho entenderá esses signos que são a expressão exterior de nossa linguagem, como as diversas expressões corporais, gestos, ações, e até percepções. Nesse sentido, os signos são tudo aquilo que nos transmite significados.

A respeito dos significados, compreenderá como o “conceito” da coisa, no qual guardamos em nossa memória, e que dentro de cada contexto é expresso, na medida em que a mesma palavra pode ter diversos signos diferentes, pode também assumir diversos significados diferentes, assim, é dentro do contexto que compreendemos os significados.

Apresentamos também que a teoria dos signos e significados exposta na obra supracitada, contribui também nas questões do conhecimento e da pedagogia, na medida em

que os signos e em especial as palavras são sinais que nos remetem a recordação das coisas que conhecemos, de forma que a linguagem se compreende como a mediação do signo ao significado das coisas que compreendemos com a mente. Nesse sentido, mesmo compreendendo que, para Agostinho o conhecimento é ato da alma que reconhece as coisas a partir da memória, percebemos o papel das palavras ao menos como passo pedagógico do conhecimento.

Um ponto interessante que Agostinho compreenderá é o ensino a partir do contato sensível ou intelectual das coisas, de forma que não são as palavras que nos fazem conhecer, mas conhecemos a partir da percepção das coisas. Todavia, o bispo de Hipona, sabe que as palavras são bastante relevantes, e afirma que refletirá depois sobre a importância das palavras, contudo, não chegou efetivamente a escrever algo sistemático sobre essa questão. De modo, que podemos pensar algumas hipóteses sobre o papel das palavras para o conhecimento a partir de Santo Agostinho.

A primeira hipótese é que as palavras como signos das coisas, nos remete sempre à coisa por ela expressada, ou seja, se queremos chamar atenção para alguma coisa, basta falarmos, que por essa mediação, nos recordaremos da coisa. Assim, se as palavras não nos ensinam algo novo, elas nos fazem recordar algo que já conhecemos.

A segunda hipótese é que, se dentro do processo do conhecimento as palavras têm esse papel de recordar as coisas, no processo de ensino e aprendizagem, o mestre, que era uma das questões que parecia inquietar Agostinho, pode até não ensinar efetivamente o discípulo, contudo com as palavras faz com que o discípulo busque a introspecção que é necessária, a fim de que o discípulo possa interiormente encontrar a verdade das coisas a partir da iluminação do mestre interior.

Assim, se reconhecermos os esforços de Agostinho no campo da filosofia da linguagem, poderemos reconhecer o poderoso e original filósofo da linguagem em que sem margem de dúvidas, ele foi. (KING. 2016. 376 p.).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

FITZGERALD, Allan (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2018.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

HORN, Christoph. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011

MECONI, David Vicent ; ELEONORE, Stump (orgs). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016

PLATÃO. **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, em tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUCRio; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**: patrística e escolástica. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

ENTRE O PASSADO, O PRESENTE E O FUTURO: Uma abordagem acerca do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho

Ana Célia Torres Ibiapina¹
Dr. Nilo César Batista da Silva²

INTRODUÇÃO

Quando perguntamos as horas, não damos a devida atenção que o tal questionamento pode nos conduzir. “Dizer que são 14h ou 12h” são ações tão corriqueiras que respondemos na imediatidade. Mas, se ao invés de perguntarmos as horas perguntássemos o que é o tempo? Saberíamos responder? “Se ninguém me pergunta sei o que é, mas se quero explicá-lo a quem me pergunta, não sei dizer” (*Confissões*, XI, 14, 17).

Tal atitude filosófica foi indagada pelo filósofo Agostinho de Hipona, em seu livro XI das *Confissões*. Nesta obra, narrada em primeira pessoa, em forma de uma autobiografia, encontramos a respectiva dimensão do Ser. A dimensão do Ser divino (infinito, absoluto e necessário) que é eterno e a dimensão humana (finita, relativa, contingente) o tempo. É verdade que a eternidade e tempo são os temas fundamentais deste célebre livro, mas é também verdade que o lugar de encontro destas duas dimensões: o modo de ser da eternidade e tempo, é a palavra de Deus e a palavra humana. O fio condutor segredo deste livro é no fundo a potente imagem que irrompe no final; o universo sentido, pensado como uma canção de Deus.

Toda a criação, segundo o hiponense, tem como essência a mutabilidade e a temporalidade, ao passo que eterno é somente Deus, autor de todas as coisas criadas. O que seria o tempo, já que coisas passadas não existem e coisas futuras também não? E o que seria este presente, já que se fracionarmos ainda mais ele seria um instante indivisível? Como medir o tempo já que, no momento presente, o passado já se foi e o futuro ainda nem existe? É possível alguma epistemologia no tempo? Tais questionamentos fizeram o doutor da graça dar uma resposta original e genial para solucionar essas dificuldades decorrentes do problema

¹ Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Participa do GT/ ANPOF Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo e também membro do grupo de estudos em Santo Agostinho- GESA. E-mail: annailec@yahoo.com.br

² Docente e pesquisador em Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri, (UFCA), Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto - U.PORTO - Portugal (2013). E-mail: nilobsilva@gmail.com.

das relações entre o permanente e o transitório. A agudeza intelectual agostiniana recorre à imagem de *distentio animi* (distensão da alma) como o lugar que possibilita a coexistência do futuro, do pretérito e do presente; permite também perceber e medir a duração. Ou seja, o que já deixou de ser continua existindo na memória, sob a forma de “presença psíquica”, e é isto que nos capacita medi-lo. O mesmo ocorre com o futuro. A alma, é pois uma atenção extensa e distensa, que continua a reter o que vai escoando, e já apreende o que ainda está por vir: e é esta a extensão que perdura.

1 O SER IMUTÁVEL- ATEMPORAL E O SER MUTÁVEL- TEMPORAL

É necessário, antes de falarmos sobre o tempo, perguntar primeiro como tudo se originou, porque foi a partir da origem cósmica que o tempo se inseriu na história. Segundo a tradição cristã, tudo foi criado a partir do nada (*ex nihilo*) e tal artífice criador deste mundo é divino. Deus é o fundamento de todas as coisas. Algumas coisas foram criadas acabadas, outras foram criadas em razões seminais, tende a ser em determinado momento, outras mesmo que ainda não foram criadas, todavia em si existem. Nada temem si que antes não existisse e o autor de tudo é o próprio Deus que é eterno e imutável. Tais argumentos serviram para responder aos insultos dos maniqueus, que contra- argumentavam “o que fazia Deus antes de construir o céu e a terra” (*Comentário ao Gênesis*, I, 1, 3). Tal indagação é absurda, porque antes do princípio não havia tempo e é ignorância daqueles que não sabem o que é eterno, e é ilógico perguntar pelo tempo antes da criação do tempo. Ou seja, não se pode proceder os tempos com o próprio tempo. Agostinho como bom intelectual e defensor feroz da mensagem cristã, comenta: “se Deus estava ocioso antes de construir o céu e a terra, por que então não permaneceu assim? Se caso tenha existido algum movimento novo, uma nova vontade que não existia, como podemos afirmar verdadeiramente que Deus é eterno?” (*Confissões*, XI, 10, 12). Só há duas maneiras que podemos perceber como tudo foi criado: ou Deus é o artífice de tudo e criou do nada, ou ele criou a partir de sua substância e se incorremos nesta questão, devemos admiti-lo que ele não é eterno, visto que é passível de mutabilidade, como são as coisas criadas.

Para Agostinho o tempo foi criado com o mundo, e não o mundo no tempo. Por isso não tem sentido dizer que veio antes da criação. Ou seja, a prioridade de Deus sobre o mundo não

é temporal, mas sim ontológica. Significa simplesmente que o mundo dependerá radicalmente de Deus. Neste sentido, o filósofo concebe Deus como o ser que está acima do tempo, que é a própria eternidade. A eternidade é presente que não passa, porque tudo em ato é a vida de Deus. A diferença do presente da criatura mortal, cuja vida é uma sucessão de conteúdos sempre novos e diversos, é que o presente flui, passa, decai.

Para Agostinho Deus não é uma criatura, mas existe antes da criatura, porque nada seria criado se não fosse a vontade do criador. Tal substância é eterna. “No que é eterno, nada é passado, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo ele presente” (*Confissões*, XI, 11, 13). Em suma, não existia tempo algum antes de ter criado toda as coisas. Não se pode preceder os tempos com o tempo. “Tu fizestes todos os tempos e tu és antes de todos os tempos, e não houve tempo algum em que não havia tempo.” (*Confissões*, XI, 13, 16). A eternidade nas Escrituras é a vida do mundo inteligível, como a do mundo sensível é o tempo.

2 AS TRÊS ESPÉCIES DE TEMPO: ENTRE O PASSADO, O PRESENTE E O FUTURO

Segundo Japiassú e Marcondes (cf. 1990, p. 182) Em um sentido genérico, o tempo é um período delimitado por um evento considerado anterior e outro considerado posterior: época histórica: movimento constante e irreversível através do qual o presente se torna passado, e o futuro, presente. Medida da mudança ou a própria mudança como observada, exemplo: movimento da terra em torno do sol que marca um ano. O ciclo lunar que marca o mês etc.

O mundo para Agostinho é geração eterna do novo. O homem é definido pela faculdade do novo e o tempo do homem pensado por ele é história e criação, não mais como um ciclo cósmico, uma imagem ilusória como dizia Platão³. Agostinho abala o mundo de

³ É no livro *Timeu* que podemos encontrar o assunto que versa sobre a origem do universo ordenado, dos seres humanos e também sobre o tempo. Platão concebe o tempo como a imagem móvel da eternidade (cf. *Timeu*, 37 d). Propagou-se, entre boa parte do público letrado, a suposição de que os gregos defendiam uma visão exclusivamente cíclica do tempo, enquanto os hebreus caracterizaram-se por uma concepção estritamente linear do mesmo. Esta suposição, contudo, mostra-se parcial e incompleta ante uma análise mais atenta e rigorosa e parece originar-se na reconstrução tendenciosa que Nietzsche elaborou do mundo antigo. Essas duas formas de conceber metaforicamente o tempo – como circunferência e como linha reta – estão intimamente relacionadas com dois modos elementares, porém evidentemente não exclusivos, de se vivenciar o tempo. Os gregos vivenciaram-no tanto como um processo repetitivo, quanto como um escoar irreversível. Para a solidificação

Platão e tão pouco concordará com as ideias de Parmênides que falava que o tempo é ilusão. Se há coisa mais real que existe para o doutor da graça, esta coisa é o tempo, porque é o mundo da existência finita, mortal e contingente. Esta existência é a nossa: e pode ser salva por Deus ou retornar ao nada e ambas são reais possibilidades. Isto faz da vida humana algo de muito sério e muito angustiante também. Uma contínua e terrível decisão de ser ou não-ser. Mas sobretudo faz de todos os eventos algo de irreversível, de toda a vida algo de irrepitível, de cada momento único. Não é o eterno retorno ou expiação de uma vida antes, tudo acontece uma só vez. E isto torna radical o problema do mal, do sofrimento e da morte. Isto faz da existência humana algo de muito sério, visto que recaí em nós a responsabilidade de nossas escolhas.

O filósofo não cansa de confessar sua ignorância. Que sabemos nós sobre o tempo de que tanto falamos? Agostinho então, nos apresenta por detrás de sua meditação a tradição dialética e erística dos negadores da multiplicidade e do tempo, que Platão já havia afrontado. Como o paradoxo do tempo que foi um dos cavalos de batalha da escolade Zenão de Élida, aluno de Parmênides⁴.

Com o sentido essencial que o distingue, Agostinho vai no núcleo do paradoxo que

dessa primeira vivência contribuiu, no âmbito da natureza, a constatação do ciclo periódico das estações, bem como a observação dos movimentos cotidianos, mensais e anuais de alguns corpos celestes e, no âmbito da cultura, o retorno anual das festas religiosas. Já para a fixação da segunda, concorreram as reflexões sobre o caráter irrevogável das ações passadas, a transitoriedade da juventude, a chegada dolorida da senectude e a proximidade irremediável da morte. O substantivo feminino grego períodos (literalmente: “caminho ao redor de”) possui tanto o sentido de um movimento circular realizado no espaço, quanto o de um ciclo repetido no tempo, daí esse mesmo termo indicar para os helenos quer a revolução dos astros no céu, quer os quatro principais: Jogos ou Festivais gregos (Olímpicos, Píticos, Nemeanos e Ístmicos) (cf. PUENTE, 2012, p. 22-23).

⁴ Zenão, foi homem de natureza singular, nasceu entre o fim do século VI e o princípio do século V. Os seus argumentos mais conhecidos são os que refutam o movimento e a multiplicidade. Segundo Zenão pretende-se (contra Parmênides) que, movendo-se de um ponto de partida, um corpo pode alcançar a meta estabelecida. No entanto, Zenão afirma que não é possível. Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho e, antes disso, a metade da metade e, antes a metade da metade da metade e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade nunca chega a zero). Ele expõe alguns exemplos para explicar seus argumentos, chamado de dicotomia. O primeiro e não menos famoso é o de Aquiles, o qual demonstra que Aquiles por ser o mais veloz, nunca poderá alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta. Com efeito, se apresentasse o oposto, apresentar-se iam as mesmas dificuldades. Outro argumento é o da flecha. Ao demonstrar que uma flecha tirada ao arco na realidade está parada. A opinião comum crê que ela está em movimento, porém ela encontra-se em repouso. Em cada um dos instantes em que o tempo de voo é indivisível a flecha ocupa um espaço idêntico, está em repouso; então se a flecha está em repouso em cada um dos instantes deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes. O outro argumento tendia a demonstrar que a velocidade, considerada como uma das prioridades essenciais do movimento, não é algo objetivo, mas sim relativo e, que portanto o movimento de que é a propriedade essencial também é relativo e não objetivo (cf. REALE; ANTISERI, 1990, p. 56-57).

como verá, nascerá toda a concepção do tempo sobre o modelo de espaço, isto é uma linha reta e que há uma extensão. Apenas concebemos o tempo como linear, esta linearidade que se fragmenta e se segmenta a tal ponto até chegar um limite: o limite instantâneo entre o “Agora”, o “não mais” e o “não ainda”.

Se nada passasse não podia chamar pretérito, se nada adviesse, não existiria futuro, e, se nada existisse não haveria o presente. De que modo existem pois esses dois tempos: passado e futuro, se por um lado o passado não existe e o futuro também não? E agostinho continua sua indagação, como podemos ver na citação que segue:

Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade. Logo, se o presente para ser tempo, só passa a existir porque se torna passado, como é que dizemos que existe também este, cuja a causa de existir é aquela porque não existirá, ou seja, não podemos dizer com verdade que o tempo existe senão porque ele tende para o não existir (*Confissões*, XI, 14,17).

Se somente o presente existe, o que seria precisamente este presente? Um ano? Um dia? Uma hora? Um minuto? Um segundo? Um milésimo de segundo? E então o que é de toda a nossa vida? O tempo é real, contanto reduz-se ao nada. Como isto é possível? Se o tempo é em determinado momento, como ele se caracteriza como o não ser, o nada?

Se se puder conceber algum tempo que não seja susceptível de ser dividido em nenhuma fração de tempo, ainda que a mais minúscula esse é o único a que se pode chamar presente, mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração (*Confissões*, XI, 14, 20).

Diante deste paradoxo novo e genial, Agostinho surge como um pensador original sobre tal questão. Longe do tempo ser irreal, o tempo é o modo de ser, da criatura finita e mortal. Desta maneira, o filósofo de hipona, do ponto de vista metodológico, marca uma nova guinada na forma de pensar. Nós compreendemos aquilo que dizemos, quando falamos sobre o tempo? A parte construtiva começa com a análise lógica e filosófica dessas expressões temporais. O tempo aparece, em primeiro lugar como um sistema de referência, um sistema de coordenadas que tem sua origem no presente do sujeito, ao qual se define o ontem e o amanhã. Deste modo o tempo opera antes de tudo uma função de *modus operandi*, característico de uma mente finita, que em sucessões, abandonam sempre o objeto e a ação presente pelo

objeto ou pela ação sucessiva. A nossa vida se traduz como uma mente dispersa. Ora passamos dizer uma coisa, depois outra. Ora desejamos uma coisa, depois outra, ora sentimos uma vontade, depois outra.

3 O TEMPO É DISTENTIO ANIMA, A MARCA DA ETERNIDADE NO TEMPO

A chave de compreensão do tempo, segundo o hiponense é a atualidade de nossa vida, isto é, o presente. O presente se revela definitivamente como o lugar da experiência vivida, da experiência em ato. Para o doutor da igreja a nossa vida não é outras coisas a não ser a atualidade presente. Passado e presente são modos da inatualidade da vida, psicologicamente falando, são os objetos da nossa memória ou da nossa expectativa. Somente o presente é o modo de atualidade e é dado pela real experiência do ser vivente. Só no presente, portanto, aparece também a nossa mortalidade, o nosso modo de ser ou não-ser. O tempo é pois, um constante desaparecer, uma constante perda. O nosso presente é um presente que não retém, no qual não podemos segurar, ele passa. Essa é a diferença do presente que passa (tempo) daquele que não passa (eterno).

Porém, o enigma do tempo ainda não é resolvido e Agostinho pede a Deus, sempre que possível, que o faça compreender. O que é este presente que passa e que é toda a nossa vida atual e no entanto não há consistência? Se não há consistência, se passa, como por exemplo, nossa vontade que passa de uma coisa à outra, nossos desejos, nossos amores. Como podemos então mensurá-lo? Contamos as horas, temos um calendário que nos diz os dias, anos, estações. A interrogação acerca de tal problemática ainda perdura. O problema da medição do tempo é o problema mais geral da objetividade do tempo e a contribuição agostiniana é fantástica. A metafísica agostiniana acerca do tempo nos remete: 1) a ideia da criação contínua do novo; 2) como modo de existência da criatura finita e mortal (mesma ideia escrita no livro *O Ser e o Tempo* de Heidegger) e 3) É a ideia que descreveremos, ademais de que não é no seu conteúdo que é a vida humana e o seu fluir ou seu renovar, mas sim na sua forma. O tempo participa da eternidade e é por isso que há uma verdade da objetividade e da imutabilidade.

Mas o que seria a forma do tempo? Segundo Monticelli (cf. 2013, p. 50), uma filósofa italiana, afirma que Agostinho expõe sua crítica agostiniana a respeito da teoria aristotélica da

época que tornava o tempo uma medida do movimento físico. Os eleáticos negavam o devir e o movimento, porque segundo eles, implicava a existência do não-ser. Para Aristóteles o movimento é a passagem do ser em potência para o ser em ato. Assim, o movimento não pressupõe absolutamente o não-ser como nada, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, assim, se desenvolve no âmbito do ser, sendo a passagem do ser (potencial) para ser atuado. Sendo assim, Aristóteles classificou os movimentos em naturais (decorrentes da natureza), onde todas as coisas tinham seu lugar e caso não estivessem neste lugar seriam forçadas a ir para lá, e em movimentos violentos (decorrentes de forças externas ao ser). Para ele o movimento se daria da seguinte forma: translação (ir de um lugar ao outro), rotação (giro sobre si mesmo), geração (nascer e evoluir), corrupção (crescer e morrer) e acidental (mudança).

Esse carácter do movimento segundo afirma Puente (cf. 2001, p. 27) deve ser entendido como um abandono de um estado originário em direção a um outro final. Desse modo, apenas porque é possível determinar uma substância que se corrompe ou se gera, recebe ou perde atributos quantitativos ou qualitativos, ou ainda que se desloca localmente, é que se pode predicar algo do ser. Essa substância referida, só pode ser a substância corruptível do mundo sublunar, pois só ela está sob o julgo do tempo, isto é, que pode-se dizer propriamente que se encontra no tempo, já que o ser-no-tempo como esclarece o estagirita, nada mais é do que ser “medido pelo tempo”, ou seja, a ser a medida de um certo movimento ou repouso, pois daquilo que não se encontra em movimento ou em repouso não se pode dizer que se encontra no tempo.

Agostinho jamais concorda com essa ideia aristotélica de que o próprio movimento de um corpo é o tempo. Ele compreende que um corpo ao se mover possui uma duração de seu movimento, desde a hora que começa a mover-se até cessar o movimento e isso ocorre no tempo. Todavia, seu questionamento vai além e o hiponense não se cansa em criticar a tese do estagirita. Segundo Agostinho, muitas vezes desconhecemos a origem de tais movimentos. Diz ele: “E se eu não vi desde que começou e continua a mover-se, de modo a não ver quando termina, não posso medir senão talvez a partir do momento em que começo a ver, até deixar de ver” (*Confissões*, XI, 24, 31).

Falamos que durou “muito tempo” ou “pouco tempo”, mas não quanto tempo é, porque também quando dizemos “quanto”, dizemo-lo por comparação, como por exemplo:

isto durou tanto tempo como aquilo, ou isto durou o dobro daquele e alguma coisa do gênero. Caso pudéssemos notar as extensões dos lugares donde vem e para onde vai os corpos que se movem ou suas partes, podemos dizer quanto é o tempo a partir do momento em que se efetuou o movimento ou a partir dele, desde um lugar até outro. Desde que uma coisa é o movimento do corpo, outra coisa é aquilo que medimos, a sua duração. Determinado corpo se move em ritmo desigual, outras vezes está parado medimos tanto o seu movimento como também o repouso. Dizemos: esteve tanto tempo parado, esteve tanto tempo em movimento, esteve parado o dobro ou o triplo do tempo em que esteve em movimento ou qualquer outra coisa que nossa medição tenha compreendido e avaliado. Por conseguinte, o tempo não é o movimento do corpo. Devemos frisar que o hiponense contesta justamente a ideia de que sem movimento não haveria tempo, e não a ideia de medida. Nós medimos o tempo. Porém, esta nossa capacidade de mensurá-lo é a mesma de compreender a verdade de uma proposição, a qual é tal fora do tempo.

Se falo, as palavras passam; e o meu enunciado leva um certo tempo, ressoa e se apaga. Porém se digo algo verdadeiro, esta verdade é a marca do eterno no tempo. “É eternamente verdadeiro que vai chover em Fortaleza, se de fato chover”. Da mesma forma, a verdade de uma teoria física e também a verdade total que seria uma descrição completa e exata da história mundial, estão fora do tempo. E assim é o conjunto de verdades lógicas e matemáticas que formam, por assim dizer, a arquitetura eterna do mundo, sua forma.

Onde quer que haja algo temporal, ou seja, finito e mortal, há também a norma e lei eternas; porque a mente humana participa do divino. Se só existisse o devir no tempo (movimento), não poderíamos conhecer nada, sem o qual não haveria inteligência e, portanto, verdade. Diferente de Platão, em Agostinho não é o conteúdo do tempo que participa da eternidade, mas sim sua forma. A forma do tempo é a norma das leis matemáticas ou lógicas ou conceituais que o devir deve respeitar para ser conhecido.

Contudo, medimos o tempo “em ti, minha mente, meço o tempo” (*Confissões*, XI, 26, 33). O conteúdo do tempo tem a ver com a nossa individualidade; com os eventos, as escolhas, os encontros, os amores, as vivências com o fio de vontade frequentemente a nós mesmo ignorado, e no entanto profundamente nossa, que determina o nosso destino. Esta vontade é para Agostinho o *principium individuationis* da pessoa, a radical identidade pessoal que podemos chamar de alma.

Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas (*Confissões*, XI, 18, 23).

Mas a forma do tempo, em vez disso, é de tempos em tempos a lei, a norma, a proporção, o *lógos* que subjacentes à inteligência revela a verdade, também com relação ao que acontece, o que se torna, que passa. E essa norma, essa forma, não há dúvida, é para Agostinho a vida ou a realidade da mente. Não do que é pessoal em nós, mas do que participa no *lógos* de tudo. É a vida, não de nossa vontade, mas de nossa inteligência, que nos permite compartilhar conhecimento objetivo.

Não há conhecimento se não há objetividade, pois não pode haver uma verdade minha ou sua, mas se uma proposição é verdadeira, então é verdade para todos, mesmo que não seja óbvio para todos. Como as proposições matemáticas. Assim é pois o tempo mensurável e objetivo: sujeito a norma da mente, que é norma infinita, divina, dado que a verdade é um dos nomes de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos observar, o conceito de tempo perpassa toda a história da filosofia, desde a antiguidade até os dias atuais. Com Platão, percebemos o dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível. Desta maneira, para o filósofo o tempo seria a imitação daquilo que é eterno, ou seja, “imagem móvel da eternidade”. Já para o estagirita, o filósofo via o tempo como um ser em potência, para um ser em ato, ou seja, um tempo em potência para um constante passar a ato. Temos conhecimento do tempo porque vemos que o tempo passa à medida que o movimento acontece. Então, “tempo é a quantidade de movimento segundo um antes e um depois”.

Agostinho se insere neste debate sobre a questão do tempo afirmando que o tempo não é algo cíclico, tampouco é o movimento dos corpos, ele é antes de tudo distensão da nossa alma que capta o passado, o presente e o futuro. O hiponense percebe que os instantes passam de forma tão solúvel entre futuro, presente e passado de modo que, não conseguimos

facilmente entender como o futuro se torna presente, e o presente se torna passado. Todavia, caso todos esses instantes estivessem apenas no presente, não haveria tempo, mas eternidade; porque não há início nem fim, nem antes e depois. Através dessa conclusão, Agostinho afirma que aquilo que percebemos como tempo não é visto na objetividade, mas em nossa mente. Isto é, o tempo tal qual percebemos presente no mundo é um processo cognitivo entre memória, visão e espera. O passado é o presente da memória dos fatos passados, o futuro é o presente da espera dos fatos previstos, já o presente é atenção espontânea dos fatos presentes que são captadas pela visão da nossa alma.

Não satisfeito com algumas aporias, o filósofo cristão passa a interrogar como podemos mensurar o tempo. É possível medi-lo? O Hiponense conclui que é medido na mente pela lembrança, atenção e expectativa. Quando se diz que o passado foi longo ou breve, é porque foi longa ou é breve a lembrança; quando se diz que o futuro é longo ou breve, é porque foi longa ou breve a expectativa. Já o presente, é percebido porque focou-se a atenção da mente naquilo que é percebido na visão na transição do antes e depois na sucessão dos fatos que se atualizam no presente.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo. Editora: Paulus, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução e nota de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro Maia de Sousa Pimentel. Centro de Literatura e Cultura portuguesa e brasileira nacional. Lisboa, 2001.

AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis**. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo. Editora: Paulus, 2005.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. 5. ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: 2008.

JAPIASSÚ, Hilton ; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2001.

MONTICELLI, Roberta de. **Agostino sul tempo**. Milano. Edt. Albo Versorio, 2013.

PLATÃO. **Diálogos V: O banquete; Mênon; Timeu, Crítias**. Tradução, textos e notas Edson Benini. Bauru: Editora Edipro, 2010.



IV *Simpósio Nacional de*

ESTUDOS
AGOSTINIANOS

PUENTE, Fernando Rey. **Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga**. Coimbra: Imprensada Universidade de Coimbra e ANNABLUME, 2012.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

MEMÓRIA, PECADO E GRAÇA NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO¹

Marcone Felipe Bezerra de Lima²
Gerson Francisco de Arruda Júnior³

INTRODUÇÃO

Por que se confessar se Deus conhece todos os nossos atos? Qual o sentido da confissão? Agostinho diria que “confessar o que fiz de mal significa o desgosto que tenho de mim mesmo. Mas, quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, ‘abençoas o justo’; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era [...]” (*Confissões*, X, 2, 2). Assim, Agostinho revela a sua intenção “A confissão de minhas faltas passadas — que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu sacramento — leva, a quem a lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso. Que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura da tua graça, que fortalece todos os fracos e lhes permite tomar consciência da própria fraqueza. Os bons têm prazer em ouvir as faltas passadas de que agora estão livres, não pelo fato de serem faltas, mas porque, tendo existido, já não existem” (*Confissões*, X, 3, 4). Isso significa que além de Agostinho experimentar a verdadeira felicidade “que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz”, ele deseja levá-la aos outros “Que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura da tua graça”, para tanto, fará uso das potências da memória “É grande realmente o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado” (*Confissões*, X, 8, 15). Portanto, ao confessar-se a Deus, o qual possui o remédio da Graça, Agostinho recebe a cura da interioridade “Mas tu, médico de minha vida interior,

¹ Esta Pesquisa foi feita no âmbito do Mestrado em Filosofia e com bolsa da Capes sob orientação do professor Gerson Francisco de Arruda Júnior – coordenador e professor do Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP – Bolsista da CAPES). É Especialista no Ensino da Filosofia e Docência no Ensino de Letras-Português. Graduado em Letras-Inglês. Graduando em Teologia e Especializando em Ciências da Religião (FATIN). Participa, desde 2018, do grupo de Estudos em Filosofia Medieval com ênfase em Agostinho sob organização do professor Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE). E-mail: marconefelipe25@hotmail.com.

³ Doutorado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Coordenador e professor do Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Participa do Grupo de Pesquisa: Ética e Linguagem na Filosofia Contemporânea, e coordena o Projeto de Pesquisa: Pensar, Falar e Agir: Interfaces entre Epistemologia, Linguagem e Ética, realizado no Centro de Teologia e Ciências Humanas da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: gerson.arruda@unicap.br.

mostra-me os frutos deste meu trabalho” (*Confissões*, X, 3, 4). Mediante esses pressupostos, esse trabalho objetiva relacionar a importância da memória, pecado e Graça nas *Confissões*.

1 POR QUE SE CONFESSAR SE DEUS CONHECE OS NOSSOS ATOS?

No início do livro X das *Confissões*, Agostinho explica um dos atributos incomunicáveis de Deus - a onisciência:

*Deus, única esperança e amante da verdade. Ó Deus, tu me conheces, faze que eu te conheça, como sou por ti conhecido. Ó Virtude de minha alma, penetra na minha alma, faze que ela seja semelhante a ti, para que a possuas “sem mancha nem ruga”. Esta é a minha esperança, por ela falo e nessa esperança me alegro quando experimento uma sã alegria. Tudo o mais nesta vida, quanto mais se chora, menos merece ser chorado e tanto mais seria de chorar quanto menos por ele se chora. “Amaste a verdade”, pois, quem a pratica alcança a luz. Também eu quero praticá-la no íntimo do coração, diante de ti na minha confissão, e diante de muitas testemunhas nos meus escritos (*Confissões*, X, 1, 1).*

Ao dizer “**Ó Deus, tu me conheces, faze que eu te conheça, como sou por ti conhecido**”, Agostinho afirma a onisciência de Deus, pois desejava conhecer a Deus como por ele é conhecido. Entretanto, como a mente humana é finita, Agostinho sabe que o conhecimento pleno de Deus, por parte do homem, só sucederá na contemplação da face de Deus na eternidade conforme o apóstolo Paulo tanto citado pelo Doutor da Graça: “Mas todos nós, com rosto descoberto, refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor” (2 Coríntios 3.18). Isso fez com que Agostinho confessasse a Deus suas misérias pelo orgulho de sua natureza. Assim, quer renunciar a si mesmo para estar com a Luz Verdadeira, ou seja, a Verdadeira Fonte da Sabedoria – Deus. O Hiponense continua revelando o atributo da onisciência divina:

Confissão diante de Deus e dos homens. A ti, Senhor, que conheces os abismos da consciência humana, poderia eu esconder algo, ainda que não quisesse confessar-te? Eu poderia esconder-te de mim, mas nunca me esconder de ti! Agora que meu pranto demonstra quanto me desagradou a mim mesmo, tu resplandesces a meus olhos e me agradas, e és amável e desejável, a fim de que eu me despreze e renuncie a mim mesmo para escolher-te a ti, e que eu não agrade nem a mim nem a ti, senão por teu amor. Portanto, Senhor, tu me conheces como sou, e eu já disse com que finalidade me confesso a ti. É uma confissão feita, não com palavras e com a voz do corpo, mas com o grito interior da alma e com o clamor do



pensamento, que teus ouvidos já conhecem. Confessar o que fiz de mal significa o desgosto que tenho de mim mesmo. Mas, quando confesso o bem que fiz, nada posso atribuir a mim próprio, pois tu, Senhor, “abençoas o justo”; no entanto, foste tu que o tornaste justo, de ímpio que era. Assim, esta confissão diante de ti é, ao mesmo tempo, silenciosa e não silenciosa. Cala-se a voz, grita o coração. Tudo que digo aos homens, tu já ouviste de mim; e de mim nada ouves que tu mesmo não tenhas dito antes (*Confissões*, X, 2, 2).

Agostinho revela que o amor de Deus por ele gerou o desejo de amar pelo próprio amor, ou seja, não quer outro bem além do Sumo Bem – “tu resplandesces a meus olhos e me agradas, e és amável e desejável, a fim de que eu me despreze e renuncie a mim mesmo para escolher-te a ti, e que eu não agrade nem a mim nem a ti, senão por teu amor”. Santo Agostinho chega a interrogar-se: Que amo, então, quando amo a meu Deus? Sente, interiormente, que foi amado pelo perdão de Deus, assim sua alma pode levá-lo à intimidade com a *Trindade*, uma vez que seus sentidos direcionam-no para o Senhor, experimentando, dessa forma, uma comunhão cada vez maior.

Dessa forma, a alma de Agostinho foi aberta pela revelação de sua interioridade já conhecida por Deus – “Portanto, Senhor, tu me conheces como sou, e eu já disse com que finalidade me confesso a ti. É uma confissão feita, não com palavras e com a voz do corpo, mas com o grito interior da alma e com o clamor do pensamento, que teus ouvidos já conhecem”. Portanto, o filho de Mônica afirma a intenção de suas confissões:

Sentido de uma confissão, não só do passado, mas do presente. Mas por que deveriam os homens ouvir minhas confissões, como se a eles coubesse curar minhas enfermidades? Curiosos de conhecer a vida alheia, são indolentes em corrigir a própria. E por que desejam saber de mim quem sou, quando não se interessam em ouvir de ti quem são? E como poderiam estar certos de que digo a verdade ao falar de mim mesmo, quando homem algum conhece o que se passa no homem, senão o espírito do homem que nele reside? Se de ti eles ouvem falar de si mesmo, não poderão dizer: “O Senhor é falso”. Que vem a ser, de fato, ouvir falar de si, senão conhecer-se a si mesmo? E quem, depois de se conhecer a si mesmo, consegue dizer sem mentir: é falso? E como a “caridade tudo crê”, ao menos entre aqueles que ela unifica unindo-os a si mesma, também eu, Senhor, te faço esta confissão, para que os homens a ouçam. **Não posso provar a sinceridade da minha confissão, mas acreditarão em mim aqueles cujos ouvidos se me abram pela caridade** (*Confissões*, X, 3, 3 - destaque nosso).

Agostinho faz sua confissão a fim de que os homens ouçam-na e creiam na Verdade, que é o Verbo Encarnado, abrindo os ouvidos pela caridade, ou seja, entendam o *Amor de Deus por meio da Graça de Cristo*.

2 O VALOR DA RELAÇÃO ENTRE MEMÓRIA E INTERIORIDADE

Agostinho, agora, mencionará a interioridade pelo “grande palácio da memória” onde encontram-se os tesouros de inúmeras imagens e lembranças trazidas pelos sentidos. Esse relacionamento que Santo Agostinho percorre entre interioridade e memória, põe-se na situação de um explorador de um lugar limitado e, devido aos “esconderijos secretos”, ilimitado. Essas limitações, suas qualidades e defeitos estão diante dele, entretanto, reconhece que não é capaz de compreender-se plenamente. No livro X, 8, 14, Agostinho descreve a importância desse “palácio da memória”:

Realizo interiormente todas essas ações, no grande palácio da memória. Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci. É aí que me encontro a mim mesmo, e recorro às ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei. Aí estão também todos os conhecimentos que recorro, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de ideias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presentes, “farei isto ou aquilo”, digo de mim para mim no imenso interior de minha alma repleto de tantas imagens. “E acontecerá isto ou aquilo”. “Oh, se acontecesse isso ou aquilo! Deus nos livre disso ou daquilo!” Assim falo comigo mesmo e, enquanto falo, eis que se tornam presentes, retiradas do tesouro da memória, imagens de tudo o que nomeei; se me faltassem, de nenhuma eu poderia falar (*Confissões*, X, 8, 14).

Segundo Peres e Massimi (2012, p. 70) no artigo sobre *A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho*:

A metáfora da espacialidade da memória acompanha praticamente toda obra de Agostinho, porém é no livro X das *Confissões* que ela vem desenvolvida até suas últimas consequências. De modo geral, três questões norteiam as investigações da memória no livro X das *Confissões*.

1) O que há neste espaço, ou seja, na memória?



2) Como os conteúdos da memória entraram nela?

3) Como Deus está presente na memória?

As três questões estão articuladas, pois se o homem é capaz de pensar em Deus, é porque Deus está *de alguma maneira* na memória.

Respondendo à pergunta “Como Deus está presente na memória?”, Agostinho dirá:

*Ao buscar Deus, procuramos a felicidade. Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer: “Basta, aqui está”. E aqui é preciso que eu diga como a procuro. Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, mas ainda lembrando-me de que a esqueci? Pelo desejo de conhecer o desconhecido, como algo que jamais conheci, ou que já esqueci tão completamente, que nem sequer me lembro de tê-lo esquecido? A felicidade não é justamente aquilo que todos querem, não havendo ninguém que não a queira? Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para amá-la tanto? Que a possuímos, é certo, mas não sei de que maneira. Há um modo de possuí-la que nos torna felizes, e há os que são felizes pela esperança de possuí-la. Estes a possuem de modo inferior aos que já são felizes pela posse real, estando, porém, em melhores condições do que os que não são felizes nem na realidade nem na esperança. No entanto, quem a espera não desejaria tanto ser feliz, se já de algum modo não possuísse a felicidade. Não sei como a conheceram e, porque a conhecem, a possuem de um modo para mim desconhecido, que me esforço por aprender. Estará na memória? Neste caso, é porque já fomos alguma vez felizes. Não procuro indagar se fomos felizes individualmente ou se o fomos naquele que primeiro pecou e no qual todos morremos e do qual todos nascemos para a infelicidade. Pergunto apenas se a felicidade reside na memória. De fato, não a desejaríamos, se já não a conhecêssemos. Mal ouvimos o seu nome, confessamos desejá-la, e não é o som da palavra que nos alegra. De fato, quando um grego escuta pronunciar esse nome em latim, não se alegra, porque não entende o que foi dito. Nós, no entanto, nos alegamos como se alegraria um grupo que o ouvisse em sua própria língua. De fato, a felicidade em si não é grega nem latina, mas os gregos, os latinos e os homens de todas as línguas querem alcançá-la. Ela é conhecida por todos, e se todos pudessem ser interrogados a uma só voz — quereis ser felizes? — sem dúvida alguma responderiam que sim. O que não aconteceria se em sua memória não se conservasse a realidade que esta palavra significa (*Confissões*, X, 20, 29).*

Ao perguntar “Estará na memória? Neste caso, é porque já fomos alguma vez felizes”, Agostinho evidencia que só se pode lembrar de algo ou alguém se este foi introduzido nela, ou seja, a felicidade só pode ser lembrada caso foi adquirida:

Presença de Deus em nossa memória. Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti. 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 aí eu te encontro, quando me lembro de ti e em ti me alegro. São essas as delícias que me deste em tua misericórdia, ao volveres teu olhar para à minha pobreza (*Confissões*, X, 24, 35).

3 O REMÉDIO DA GRAÇA NO PRESENTE DA MEMÓRIA

Em sua obra *O Espírito e a Letra* (XXVII, 47), Agostinho explica a importância da Graça para a restauração da natureza humana, curando-a e, assim, regenerando a *imagem de Deus* que há na interioridade - a alma humana:

Não devemos achar estranho o fato de o Apóstolo ter dito que os gentios fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, e não pelo Espírito de Deus ou pela fé, ou pela graça. Isso porque o Espírito da graça age de modo que renova em nós a imagem de Deus, na qual fomos criados. Pois o pecado é contra a natureza e é curado pela graça que nos leva a dizer a Deus: *Senhor, compadece-te de mim; sara-me, porque pequei contra ti* (Sl 41,5).

Conseqüentemente, os homens cumprem naturalmente o que a lei ordena; os que não a cumprem, não cumprem devido ao seu pecado. A lei foi banida dos corações pelo pecado, e, por isso, apagada a culpa e inscrevendo-se nos corações a lei, cumprem naturalmente o que ela prescreve, pois a graça não foi negada pela natureza, mas, sim, a natureza foi restaurada pela graça. Pois está escrito: *Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5,12); pois, não há diferença, sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus — e são justificados gratuitamente por sua graça (Rm 3,22-23).*

Em virtude dessa graça, grava-se no homem interior renovado a justiça que a culpa banira, mostrando-se assim a misericórdia por Cristo Jesus nosso Senhor em favor de todo o gênero humano. *Há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um homem: Cristo Jesus* (1Tm 2,5).

Segundo Costa (2014, p. 48) “Para Pelágio, a graça divina foi implantada no homem no momento da criação. A graça não é nada mais do que a confirmação ou justificação por parte de Deus dos méritos dos homens em uso de sua liberdade”. A doutrina da Graça por relacionar-se com a da Justiça, ou seja, negar uma, implica não concretização da outra, era o eixo no embate com Pelágio. No início da obra, Agostinho introduz sua preocupação:



3. Mas esse gesto de Pelágio não causa admiração. Isso porque ele condenou nas atas episcopais, sem nenhum protesto, aqueles que defendem que a graça e a ajuda de Deus nos são outorgadas não para cada uma das ações, mas que consiste no livre-arbítrio ou na lei ou na doutrina. Pensávamos assim que findavam todas as dúvidas a esse respeito, pois ainda condenou aqueles que defendem a doação da graça conforme nossos méritos.

Contudo, nos livros por ele escritos sobre o livre-arbítrio, dos quais faz menção na carta enviada a Roma, revela que ele pensa o que parecia condenar. Isso porque faz consistir a graça e a ajuda de Deus, com que somos auxiliados para não pecar, ou na natureza e no livre-arbítrio, ou na lei e na doutrina. Ou seja, quando Deus ajuda o ser humano a se afastar do mal e praticar o bem, considera-se ajudado pela revelação do que deve fazer, não, porém, pela cooperação e inspiração da caridade para fazer o que percebe ser necessário fazer.

4. Pelágio estabelece e distingue três fatores em relação ao cumprimento dos mandamentos divinos: a possibilidade, a vontade e a ação. Pela possibilidade, o ser humano pode ser justo; pela vontade, quer ser justo; pela ação, é justo. Dos três fatores, quanto ao primeiro, ou seja, a possibilidade, ele confessa que é outorgada pelo Criador na natureza; não está em nosso poder, mas podemos possuí-la mesmo contra a nossa vontade. Quanto aos dois restantes, isto é, a vontade e a ação, afirma que são nossas e, de tal modo nos atribui, que sustenta sua dependência de nós. Quer dizer, afinal, que recebe a ajuda de Deus, não estes dois fatores, que ele estabelece como exclusivamente nossos, ou seja, a vontade e a ação, mas o outro, que não está em nosso poder, mas vem de Deus, isto é, a possibilidade. **Isto supõe que os nossos, ou seja, a vontade e a ação, são tão eficazes para evitar o mal e fazer o bem, que não necessitam da ajuda divina, ao passo que o procedente de Deus, isto é, a possibilidade, é de tal forma impotente que sempre depende do auxílio da graça** (*A graça de Cristo e o pecado original*, III, 3,4 – destaque nosso).

O que Agostinho tenta mostrar é que Pelágio atribui à natureza da alma a capacidade para realizar a salvação isoladamente – “Dos três fatores, quanto ao primeiro, ou seja, a possibilidade, ele confessa que é outorgada pelo Criador na natureza”, quando se diz na natureza, significa um processo naturalmente produzido, sem intervenção da Graça.

Veja-se a refutação por Agostinho:

Todo o dogma de Pelágio consta no livro terceiro de sua obra em favor do livre-arbítrio, transcrito fielmente com essas palavras. Nele são diferenciados os três fatores, um que é o poder, o outro que é o querer, o terceiro que é o ser, isto é, a possibilidade, a vontade e a ação. Mas lança mão de tanta sutileza nas palavras, que procuremos saber o que ele quer dizer, quando lemos ou ouvimos que ele reconhece a ajuda da graça divina para nos afastarmos do mal e praticarmos o bem, fazendo-a consistir na lei ou na doutrina ou em qualquer outra coisa. Não caímos no erro de entendê-lo de modo diferente do que pensa.



Por isso, devemos ter em conta que ele não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação. Segundo afirma, é o único fator, dentre os três, que recebemos de Deus, como se não tivesse capacidade o que o próprio Deus pôs na natureza. Os outros dois, que são nossos, no seu dizer, são tão firmes, fortes e autossuficientes, que não necessitam de auxílio algum. Portanto, Deus não nos ajuda para o querer nem ajuda para o agir, mas somente auxilia para que possamos querer e agir.

O Apóstolo, porém, diz o contrário: *Operai a vossa salvação com temor e tremor*. E para fazê-los saber que não tinham capacidade não somente para poder agir (pois já o haviam recebido na natureza e na doutrina), mas também para o próprio agir, não diz: Deus que opera em vós o poder, como se o querer e o agir, os possuíssem por si mesmos e não necessitassem de ajuda com relação a esses dois fatores, mas diz: *Pois é Deus que opera em vós o querer e o agir (et velle et perficere)*, ou como se lê em outros códices, principalmente gregos: *et velle et operari* (Fl 2,12-13). Percebei como o Apóstolo, inspirado pelo Espírito Santo, previu muito antes os futuros adversários da graça de Deus. Além disso, asseverou que Deus opera em nós os dois, ou seja, o querer e o operar, que os pelagianos pretendem que sejam nossos, como se não necessitassem da ajuda da graça divina (*A graça de Cristo e o pecado original*, V, 6).

O Doutor da Graça mostra que o conceito de uma graça natural implantada na natureza humana defendida por Pelágio contrapõe-se à Graça operada por Deus no homem – “Por isso, devemos ter em conta que ele não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação. Segundo afirma, é o único fator, dentre os três, que recebemos de Deus, como se não tivesse capacidade o que **o próprio Deus pôs na natureza**.”

Os outros dois, que são nossos, no seu dizer, são tão firmes, fortes e autossuficientes, que não necessitam de auxílio algum. Portanto, Deus não nos ajuda para o querer nem ajuda para o agir, mas somente auxilia para que possamos querer e agir”. Dessa forma, a relação da Graça com a Justiça divina é demonstrada pela ação de Deus para com todos os homens, pois Adão, que representava toda a raça humana, pecou trazendo o castigo universal da morte, entretanto Cristo, com sua morte, trouxe a vida universal, que é concretizada pela fé, do contrário, quebraria o conceito de Justiça que equivale a igualdade para com todos.

Isso significa que, para Agostinho, o homem não pode ter mérito algum, uma vez que para alcançar mérito, precisa-se trabalhar, e somente a *Trindade* trabalhou para a salvação do homem, este apenas reconhece esse trabalho pela Graça resultante da iluminação do intelecto. Dessa forma, Agostinho compreende que somente na interioridade encontrará Deus e que estará diante dele. Somente vencendo sua natureza adâmica, ou seja, mortificando-se, poderá

estar subindo os degraus até o seu Criador, ou seja, cada vez mais próximo de Deus – *o autor da Graça*.

Isso contribui para o Doutor da Graça afirmar que o esquecimento não é, senão, falta de memória. Agostinho entende a natureza da memória pelo seu processo de realização dos fatos por meio de sua limitação e uma aproximação maior de si em seu interior percebendo uma complexidade desse “palácio” chamado *memória*. Agostinho concluirá que para encontrar algo é preciso ter conhecimento do que se procura e, reconhecê-lo, poder encontrá-lo. Fatos desaparecem de nossas vistas, mas não de nossa memória, pois quando uma lembrança é esquecida, é a própria memória que possibilita sua recordação, uma vez que não é possível resgatar de nenhum modo uma lembrança perdida se seu esquecimento fosse completo.

Santo Agostinho agora associa a busca de Deus à felicidade na interioridade, pois se a felicidade é ter o que é eterno e só Deus possui esse atributo, logo, ter o Espírito Santo habitando na alma é a Verdadeira Felicidade. Isso mostra que a felicidade não é algo que possa ser experimentada, é algo maior que os próprios sentidos; ela precisa ser racionalizada e amada e, assim, desejada para que, quem a entenda, procure-a e seja feliz. A verdadeira felicidade só pode ser experimentada, no entendimento de Agostinho, por alguém que serve a Deus por amor que é derramado no coração do pecador que possui duas memórias: a de que é pecador em Adão e a de que foi perdoado em Cristo – o último Adão.

Portanto, a relação entre Memória, Pecado e Graça nas *Confissões* de Agostinho revela um processo soteriológico, pois, assim, a imagem de Deus é restaurada, e quando essa imagem for glorificada, o homem viverá num novo tempo, um tempo sem tempo – a eternidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A graça (I)** – *O espírito e a letra*; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original. Tradução, introdução e notas de Agostinho Belmonte São Paulo: Paulus, 1998, 317 p. [Coleção Patrística, n. 12]

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução, organização, introdução e notas Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997, 450 p. [Coleção Patrística, n. 10].



FACULDADE
CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO NORTE

IV *Simpósio Nacional de*

ESTUDOS
AGOSTINIANOS

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 85 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O amor: princípio moral interior em Santo Agostinho. **Perspectiva Filosófica**, v. IV. n. 9, jul./dez. 1996.

PERES, S. P.; MASSIMI, M. A espacialidade da memória nas Confissões de Agostinho. **Memorandum**, n. 22, p. 68-91, abr. 2012.

O AMANTE, O AMADO E O AMOR: a teologia do Deus trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho

Marcílio Oliveira da Silva¹
Philippe Villeneuve Oliveira Rego²

INTRODUÇÃO

O dogma trinitário foi alvo de discussões, assunto principal de muitos escritores patrísticos e concílios ecumênicos que visassem salvaguardar a fé da tradição apostólica, dando atenção especial as heresias de cada século, obtendo a partir destas, uma melhor definição para que o ser humano pudesse expressar, de maneira satisfatória, sua fé em um Deus uno em essência, mas trino em suas manifestações.

Sobre este importante assunto, também o bispo de Hipona, Agostinho, escreve na obra *De Trinitate*, buscando compor uma síntese sistemática do pensamento trinitário desenvolvido até o século quarto. Ele se debruça sobre as limitações da linguagem existentes entre a cultura grega e latina, no intuito de expressar, com as palavras menos inadequadas, o mistério tão grandioso da Trindade.

O objetivo deste artigo é discutir a compreensão trinitária de Agostinho, precisamente nos livros V, VI e VII da sua obra *De Trinitate*. Em um primeiro momento, será apresentada a obra e sua relevância dentre os escritos agostinianos; em seguida, uma análise sobre a compreensão do autor acerca das ideias de essência e pessoa. Depois, a pesquisa irá propor a perspectiva das relações na Trindade, considerando a particularidade de cada pessoa, ao mesmo tempo que garante a unidade na divindade e no mesmo projeto salvífico.

Por fim, dentre estas relações, será discutida aquela nutrida pelo amor cujas três pessoas divinas tem também sua especificidade na maneira de operar e concretizar esta relação. Tal relação de amor existente na Trindade produz implicações diretas ao agir dos cristãos, sejam em seu âmbito individual ou externo no que concerne a caminhada eclesial.

¹ Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Bacharel em Teologia pela Faculdade Diocesana de Mossoró – FDM. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: marcveni4312@gmail.com

² Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte - FCRN. Aluno especial no Mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: philipe.villeneuve27@gmail.com

1 A OBRA PRIMA DA CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DO MISTÉRIO TRIUNO

A Obra *A Trindade*³ levou dezesseis anos para ser redigida (entre 400 e 416). Está dividida em duas partes. A primeira é bíblica (do Livro I ao VII) e compreende a parte teológica do tratado. Na segunda parte (do livro VIII ao XV) Agostinho expõe um conteúdo de caráter especulativo, psicológico e filosófico através de analogias. Assim declara: “sendo ainda muito Jovem, iniciei a elaboração destes meus Livros sobre a Trindade, que é Deus sumo e verdadeiro. Agora, entrando em anos, trago-os público”⁴ (AGOSTINHO, 1994, p. 19).

Para Santo Agostinho existe um único Deus que é Trindade e que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são distintos e coesenciais numericamente quanto à substância:

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída [*una quaedam summa res*], bem comum de todos. Se é que pode ser chamada Coisa e não, de preferência, a causa de todas as coisas – se também puder ser chamada causa. Não é fácil encontrar um nome que possa convir a tanta grandeza e servir para denominar de maneira adequada a Trindade. A não ser que se diga que é um só Deus, de quem, por quem e para quem existem todas as coisas (Rm 11,36). Assim, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são, cada um deles, Deus. E os três são um só Deus. Para si próprio, cada um deles é substância completa e, os três juntos, uma só substância. O Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo. O Filho não é o Pai, nem o Espírito Santo. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho. O Pai é só Pai, o Filho unicamente Filho, e o Espírito Santo unicamente Espírito Santo. Os três possuem a mesma eternidade, a mesma imutabilidade, a mesma majestade, o mesmo poder. No Pai está a unidade, no Filho a igualdade e no Espírito Santo a harmonia entre a unidade e a igualdade. Esses três atributos todos são um só, por causa do Pai, todos são iguais por causa do Filho e todos são conexos por causa do Espírito Santo (AGOSTINHO, 2002, p. 46-47).

A afirmação supracitada é um dado da Revelação que as Escrituras evidenciam a cada página e que a fé cristã transmite aos seus fiéis (cf. KELLY, 2009, p. 205). Para o bispo de Hipona, Deus é incompreensível, porém, não é incognoscível. Há duas vias para o

³ Num trabalho (399-412) surgiram doze livros, mas que não deixaram Agostinho satisfeito com o resultado, e por essa causa ele retardou a publicação. Impacientes, seus discípulos e amigos, que consideravam sua hesitação como um desnecessário perfeccionismo, sem a autorização de Agostinho mandaram a seguir multiplicar o manuscrito, e o difundiram. Quando este soube, ficou tão irritado que não quis mais concluir o escrito, porém os insistentes pedidos de seus confrades terminaram convencendo-o a ir até o fim, de modo que até 420 ele ainda acrescentou outros três livros e fez uma nova elaboração de tudo (cf. DROBNER, 2019, p. 430-432).

⁴ AGOSTINHO, *A Trindade*. Carta 174.

conhecimento de Deus: a via da eliminação (*negação-apofática*), que suprime de Deus todos os defeitos das criaturas, e a via da eminência (*catafática*), que atribui todas as perfeições a Deus. “Todo aquele que refletir sobre Deus desse modo, embora não chegue a conhecer plenamente o que ele é, contudo, como homem piedoso, evitará pensar dele, o que ele não é”⁵ (AGOSTINHO, 1994, p. 193).

Agostinho acredita que a fé deve preceder a razão, logo, seu esforço teológico volta-se para isto. A fé busca, e o entendimento encontra.

A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: Se não crerdes, não entenderéis (Is 7.9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou, pois, Deus olha do céu para os filhos dos homens, como é cantado no salmo sagrado: para ver se alguém que tenha inteligência e busque a Deus (Sl 13.2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus⁶ (AGOSTINHO, 1994, p. 480-481).

Assim, foi partindo do dado bíblico acerca do ensino sobre Deus trino e apoiando-se nas decisões conciliares de Niceia e Constantinopla que Agostinho elabora o primeiro tratado sistemático da doutrina da Trindade⁷. Seu desafio torna-se não apesar realizar uma síntese de todas as contribuições vindas das reflexões teológicas dos concílios anteriores, mas buscar soluções para os problemas de compreensão da realidade divina e na maneira como a linguagem humana se propõe a expressá-la ou comunicá-la.

2 A TRINDADE: UMA ESSÊNCIA E TRÊS PESSOAS

⁵ *Ibid.*, Livro V, § 2.

⁶ *Ibid.*, Livro XV, § 2.

⁷ No primeiro concílio doutrinal da igreja, realizado na cidade de Nicéia (na atual Turquia), em 325, foi elaborado o Credo de Nicéia. Este credo expressa mais precisamente a doutrina da trindade contra o arianismo. Esta posição foi reafirmada no Concílio de Constantinopla (que também está localizada na atual Turquia), realizado em 381: “Creio em um só Deus, o Pai onipotente, criador do céu da terra, de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, filho unigênito de Deus e nascido do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, Luz de Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por quem foram feitas todas as coisas; o qual por amor de nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus, e encarnou, pelo Espírito Santo, na virgem Maria, e se fez homem; foi também crucificado em nosso favor sob Pôncio Pilatos; padeceu e foi sepultado; e ao terceiro dia ressuscitou, segundo as Escrituras; e subiu aos céus; está sentado à destra do Pai, e virá pela segunda vez, em glória, para julgar os vivos e os mortos; e seu reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e vivificador, o qual procede do Pai, que juntamente com o Pai e o Filho é adorado e glorificado; que falou pelos profetas. E a igreja, una, santa, católica e apostólica. Confesso um só batismo, para a remissão dos pecados, e espero a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro. Amém” (BETTENSON, 1998, p. 63-64).

Conforme abordado, os concílios ecumênicos de Nicéia (325 d.C.), Constantinopla (381 d.C.) e Calcedônia (451 d.C.) são fundamentais para a compreensão da natureza divina da Trindade e, não obstante, também do papel específico de cada uma das três pessoas divinas. Nesse transcurso histórico e a partir das reflexões herdadas destes importantes encontros, Agostinho se depara com algumas limitações no pensar trinitário quando contrapõe a linguagem grega e latina, percebendo o perigo na maneira de compreender e expressar o dogma de maneira inadequada.

Até então, o conceito deixado pela tradição dos padres gregos apontava a Trindade como uma essência (*ousia*) e três substâncias (*hypostasis*). Ao que lhe parece, Agostinho mantém a compreensão de essência por designar aquilo que há em comum entre as pessoas divinas e expressar o que é próprio do ser de Deus, ao passo que não seria adequado utilizar a visão de substância pelo receio de cair numa visão triteísta, isto é, de três deuses. Deste modo, “para os escritores latinos [...] devido à equivalência de sentidos entre os termos ‘essência’ e ‘substância’, torna-se mais adequado significar a fé trinitária com outra fórmula: ‘uma essência ou substância e três pessoas’” (SOUZA, 2013, p. 131).

Ao que restaria quanto a compreensão da natureza divina como sendo uma mesma essência ou substância, também dentre estas duas há que se buscar a que melhor possa explicar o ser “uno” de Deus. Diferente do termo essência que, segundo o próprio Agostinho, derivaria do verbo ser na linguagem bíblica, a ideia de substância (*hypostasis*) poderia implicar que tal realidade existente seja também contida de acidentes, isto é, fatores mutáveis a sua natureza.

Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu *esse*, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser⁸ (AGOSTINHO, 1994, p. 193)

A essência é, pois, aquilo que fala de Deus em si mesmo, desconsiderando tudo que seria mutável em sua natureza, mas destacando os atributos que lhe são eternos e constantes.

⁸ AGOSTINHO, *A Trindade*, Livro V, § 3.

Isto significa dizer que tudo aquilo que Deus é, em sua essência, é por ele mesmo, não porque dependeria de uma outra essência para ser algo. Diferente dos seres humanos e das coisas criadas que são predicados de algo porque obedecem a algum paradigma que lhes serve de sustentação para sua existência, o ser de Deus é absoluto nele mesmo.

Um exemplo disso, desenvolvido por Agostinho, é o ser grande. Influenciado pela filosofia grega, o autor compreende que todas as coisas criadas são porque participam do ser absoluto daquilo que são. Logo, algo ou alguém só seriam grandes porque participam desta realidade ontológica de grandeza. De mesmo modo, testemunhar alguém como sendo belo ou bom, seria compreender que aquela pessoa participa de algum modo da beleza e da bondade, em sua realidade absoluta. Ao se falar de Deus, contudo, não se fala de um atributo relativo a algo ou de uma questão accidental que pode ou não ser, mas refere-se a um atributo da essência, daquilo que ele é como ser absoluto, na divindade que lhe é própria.

Deus, porém, não é grande pela grandeza que não é o que ele é, como se Deus dela participasse por ser grande. De outra sorte, essa grandeza seria maior do que Deus, mas nada há maior do que Deus. O certo é que Deus é grande pela grandeza pela qual ele é a própria grandeza. E assim como não dizemos três essências, também não devemos dizer três grandezas, pois em Deus se identificam o ser e a grandeza. Pelo mesmo motivo, não dizemos três grandes, mas um só grande, pois Deus não é grande pela participação na grandeza, mas é grande por ser grande, porque ele é sua própria grandeza. O mesmo se diga da bondade, da eternidade e da onipotência de Deus e de todos os predicamentos que se possam atribuir a ele, [...] ⁹ (AGOSTINHO, 1994, p. 204)

Compreende-se, deste modo, que tudo aquilo que se refere a essência divina o faz ser pelo que Deus é, em si, não como participação ou como comparação a um outro paradigma de existência. Sua natureza una e divina, sua essência, assegura a sua unidade. O que há de diverso em Deus, diga-se ‘não’ em relação a sua essência, mas ao outro conceito defendido por Agostinho: pessoa. Quando se trata da Trindade, se fala do ser Deus, quando se refere ou ao Pai ou ao Filho ou ao Espírito Santo, fala-se também e pode-se evidenciar os atributos do ser Deus, por aquilo que tanto o Pai como o Filho como o Espírito Santo são como constitutivos da única natureza divina. “[...] quando nos referimos à ‘pessoa’ do Pai, não queremos dizer outra coisa senão a substância do Pai. Por isso, como a substância do Pai é o

⁹*Ibid.*, Livro V, § 11.

próprio Pai, não enquanto Pai mas como ser, assim a pessoa do Pai é simplesmente o próprio Pai”¹⁰ (AGOSTINHO, 1994, p. 253).

As três pessoas não são indivíduos separados, mas cada uma é idêntica as outras ou a própria substância divina. Cada uma habita na outra ou é inerente as demais (Cf. AGOSTINHO, 1994, p. 256-257). São também, assim, particularizados e distinguidos não apenas como pessoas, mas também porque o Pai, o Filho e o Espírito Santo apresentam missões distintas. E missão, neste sentido, consiste num “novo tipo de presença, de características distintas das que são próprias da onipresença de Deus” (LADARIA, 2005, p. 245), ao passo que cada pessoa reflete de maneira singular aquilo que está na natureza do ser divino. Tudo o que pertence à natureza divina é expresso numa linguagem exata, no singular, pois que esta natureza é única. Cada uma das três pessoas é incriada, infinita, onipotente e eterna, contudo, não pode haver três incriados, onipotentes, infinitos e eternos, mas um único (Cf. AGOSTINHO, 1994, p. 203-213; 227-229; 259).

Para Ladaria (2005, p. 245) “a visibilização ou manifestação que constitui o novo modo da presença das pessoas divinas tem lugar no tempo. Trata-se da entrada das pessoas divinas na história dos homens para realizar a salvação”. Isto significa que, embora trate-se do mesmo Deus, o Pai se manifesta na história da salvação como criador, o filho como Verbo pelo qual tudo foi feito, e por isto são o princípio de tudo¹¹, e o Espírito¹² como doação, dado pelo Pai e pelo Filho, para conduzir a humanidade no projeto divino.

A Trindade, portanto, manifesta em cada pessoa¹³ o Ser único de Deus ao mesmo tempo que se manifesta distintamente nas três pessoas e conforme a missão de cada uma segundo a processão, no sentido de procedência, que lhe é própria. O Pai não é o Filho, porque ser pai pressupõe ter um filho e ser filho pressupõe ter um pai. “[...] o Filho não é

¹⁰*Ibid.*, Livro VII, § 11

¹¹ [...] quando dizemos que o Pai é o princípio e o Filho é o princípio, não estamos afirmando dois princípios, pois o Pai e o Filho são, em relação às criaturas, um só princípio, assim como são um só Criador e um só Deus. (AGOSTINHO, 1994, p. 207 - Livro V, § 14).

¹² [...] o que foi dado, diz relação ao que deu e ainda àqueles a quem é dado. Assim se diz do Espírito Santo: não é somente do Pai e do Filho, mas também é nosso, posto que o recebemos. O Espírito, portanto, não é somente de Deus que o deu, mas também nosso que recebemos. (AGOSTINHO, 1994, p. 209 - Livro V, § 15).

¹³O termo “pessoa”, por sua vez, conserva o sentido relativo. Caso contrário, poder-se-ia denominar Deus como única pessoa, tal como é denominado o único Bom ou Justo. Em outras palavras, o ser Pai é pessoa, porém não o são isolados um do outro. O Pai não é Pai em si mesmo, mas em relação ao Filho; o Filho nem relação ao Pai; e o Espírito Santo em relação ao Pai e ao Filho. Nesse sentido, entende-se a fórmula “três pessoas”: o Pai é pessoa, o Filho é pessoa e o Espírito Santo é pessoa, cada um em si mesmo, subsistentes em relações recíprocas. (SOUZA, 2013, p. 146-147)

assim chamado em relação ao Filho, mas ao Pai e, conforme essa relação ao Pai, o Filho não é igual ao Pai. Portanto, resta que ele seja igual ao Pai somente segundo o que é dito em relação a si mesmo.”¹⁴ (AGOSTINHO, 1994, p. 198). De mesmo modo nem algum dos dois anteriores podem ser o Espírito Santo, senão este é dom doado à humanidade por ambos, Pai e Filho, dos quais procede.

Para Agostinho (cf. 1994, p. 71-73; p. 78; p. 208-210) a Trindade possui uma única e indivisível ação como também uma única vontade. Sua operação é “inseparável”. Desse modo, as três pessoas atuam como um único princípio numa mesma ordem de contingência. Como são inseparáveis, operam inseparavelmente.

3 AS RELAÇÕES *INTRA-TRINITÁRIAS*

Quando se fala em pessoa e se apresenta as particularidades de cada uma, não se refere a essência divina, mas a relação que existe entre estas, numa visão intra-trinitária, mas também com a relação que as pessoas realizam do coração da Trindade para com a humanidade. Assegurada a sua compreensão de essência divina, a outra maneira de pensar Deus é, portanto, como este se manifesta na história. Por isto, segue Agostinho, por exemplo, que “não deve impressionar ao leitor o fato de o Espírito Santo ser coeterno ao Pai e ao Filho e, contudo, ser dito algo relativo sobre ele, como, por exemplo, dizemos que nos foi dado no tempo. O Espírito Santo é Dom na eternidade, mas como doação ele o é no tempo.”¹⁵ (AGOSTINHO, 1994, p. 210-211). De mesmo modo, como afirmado anteriormente, o Pai é pai do Filho, mas é criador na história; o Filho é filho do Pai, mas é o Verbo Dele e a partir do qual tudo é feito.

Para compreender melhor as missões, Agostinho faz alusão as faculdades humanas de memória, inteligência e vontade, como depois também fará alusão a uma outra tríade: mente, conhecimento e amor. Seu objetivo, com isto, “não é chegar a Deus a partir do homem, mas penetrar na imagem divina que o criador imprimiu na alma humana” (LADÁRIA, 2013, p. 248). O Pai é a memória pois na qualidade de criador, tudo cria e não é criado por nada; o Filho procede do Pai por geração, é coeterno como o Pai e, sendo a inteligência de Deus e o

¹⁴AGOSTINHO, *A Trindade*, Livro V, § 7.

¹⁵*Ibid.*, § 17.

Verbo¹⁶; o Espírito Santo designa a vontade divina que é expirada do Pai e do Filho e continua a agir na humanidade soprando no agir humano o desígnio salvífico de Deus.

Agostinho faz questão de defender as distinções entre as pessoas, sem nunca perder, portanto, o elo que as une, mesmo quando faz referência as suas atividades dentro do próprio ser humano que foi feito a imagem e semelhança de Deus. “A mente foi criada de tal maneira que sempre se recorda, entende e ama a si mesma; porém o homem chegará a ser imagem de Deus enquanto a alma não só se conheça e ame a si mesma, senão a Deus, pois só assim participará da sabedoria que é própria de Deus” (LADARIA, 2013, p. 248).

Ora, se a humanidade criada manifesta relações entre mente, conhecimento e amor, é porque no íntimo da Trindade também existem relações intra-trinitárias, que se dá entre as pessoas. Relações que particularizam também cada pessoa, mas os mantêm em comunhão. “A relação da Trindade é do igual para o igual, e do semelhante com o semelhante, do que é o mesmo que o outro” (LADARIA, 2013, p. 260). Sendo assim, o próprio Agostinho faz questão de salvaguardar a unidade da essência, sem deixar de assegurar o Pai que é criador, o Filho que é gerado e o Espírito que é doado, relações que não alteram a natureza divina.

O Pai, o Filho e o Espírito são três. Investiguemos o que são e o que têm em comum. Não lhes é comum ser Pai de modo a serem pais reciprocamente, do mesmo modo como se pode dizer a respeito de três amigos, porque esse termo é relativo, e os amigos o são reciprocamente. Não acontece o mesmo na Trindade, porque aí somente o Pai é pai, não Pai dos outros dois, mas do Filho único. Não são três filhos, já que Pai não é o Filho nem o Espírito Santo. Não são três Espíritos Santos, porque Espírito Santo não é Pai e nem Filho, mas pelo próprio significado é também chamado Dom de Deus¹⁷ (AGOSTINHO, 1994, p. 247)

¹⁶O Pai e o Filho juntos são, portanto, uma só essência, uma só grandeza, uma única verdade e uma única sabedoria. Mas juntos, o Pai e o Filho não são um só e mesmo Verbo, porque ambos não são um só e mesmo Filho. Assim como o Filho está em referência ao Pai e não a si mesmo, assim o Verbo diz relação àquele de quem é Verbo quando é chamado Verbo. O Verbo é Filho pela mesma razão que o Filho é Verbo. E como o Pai e o Filho não são um só Filho, por conseguinte, o Pai e o Filho não são um só e mesmo Verbo. O Verbo não é Verbo pela mesma razão que ele é sabedoria, porque o Verbo não se diz em relação a si mesmo mas àquele de quem é Verbo, assim como Filho só se diz em relação ao Pai. Mas a sabedoria identifica-se com a essência, visto que há uma só essência e uma só sabedoria. O Verbo é também sabedoria, mas não é Verbo pelo fato de ser sabedoria, pois Verbo tem um sentido relativo e sabedoria refere-se à essência (AGOSTINHO, 1994, p. 240 - Livro VII, § 3).

¹⁷ *Ibid.*, Livro VII, § 7.

Resta considerar, portanto, que nas relações intra-tiniárias¹⁸ encontra-se a singularidade de cada pessoa, bem como na relação da Trindade com a humanidade percebem-se as manifestações distintas de Deus na história, apontando ainda assim sempre para a natureza divina que é una, imortal e imutável. Os predicados próprios de Deus como perfeição, grandeza, bondade, sabedoria, integram a essência do ser divino, mesmo que se manifestem particularmente em uma das pessoas divinas, nunca formarão três substâncias, três deuses, mas sempre, um Deus e três pessoas.

4 A RELAÇÃO DE AMOR NA TRINDADE E IMPLICAÇÕES PARA A VIDA ECLESIAL

Dentre as relações intra-trinitárias, no Livro VI da obra *De Trinitate*, Agostinho apresenta uma das realidades internas da Trindade que mais expressam o agir de Deus ao longo da história da salvação e, não obstante, é capaz de ter repercussões diretas no agir eclesial atualmente: o amor. O Pai e o Filho vivem nas suas condições de gerador e gerado uma profunda relação de amor, e este enlaço não se trata apenas de uma relação, mas de uma das pessoas divinas, o Espírito Santo.

Com efeito, quer se trate de unidade, quer de santidade, quer do amor de ambos (do Pai e do Filho), ou que haja unidade porque há amor, e amor porque há santidade, é patente que nenhuma das duas primeiras Pessoas, seja a união que a ambas enlaça, pela qual o gerado é amado pelo gerador e ama o seu gerador, e pela qual — por essência, não por participação, nem por força do dom de algum ser superior, mas pelo dom que lhe é próprio — conservam a unidade de espírito pelo Vínculo da paz (Ef 4,3)¹⁹ (AGOSTINHO, 1994, p. 222-223).

O Espírito Santo concretiza a aliança do amor entre as duas primeiras pessoas divinas, antes de mais nada, porque é de mesma essência, e conforme dito anteriormente, todas as relações na Trindade são entre iguais e tudo que emana da essência se diz do Ser próprio de

¹⁸ As Três pessoas necessariamente existentes em uma única natureza, se distinguem e subsistem por suas relações mútuas, que se baseiam na vida intratrinitária. Agostinho explica psicologicamente essas relações da vida intratrinitária. À semelhança de Tertuliano, concebe a geração do Filho como ato de pensamento do Pai; o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho, é o amor mútuo entre ambos, e esse amor é uma Pessoa (BERTHOLD, 1988, p. 435)

¹⁹ AGOSTINHO, *A Trindade*, Livro VI, § 7.

Deus. Portanto, sendo Deus o amor, não porque participa de algo, mas por Ele mesmo, este predicado divino se manifesta no Espírito, consubstancial e coeterno ao Pai e ao Filho. Se existe, pois, tal relação *intra* e que indica a natureza divina, nos conclui Agostinho: “Eles não são mais do que três: um amando aquele que dele procede; outro amando aquele do qual procede; e por fim, aquele que é a própria caridade”²⁰ (AGOSTINHO, 1994, p. 224). E segue depois no livro VIII, concluindo seu pensamento acerca desta relação que “amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor”²¹ (AGOSTINHO, 1994, p. 284).

Compreender, pois, que na essência da Trindade está o amor e que este mesmo amor implica uma profunda relação entre as pessoas, evoca para a humanidade que se relaciona e é tocada pelo divino a também viver esta intensa amorosidade do Deus Uno e Trino. Em sua realidade una, percebe-se também a unidade dos seres humanos como criados pelo amor e amados pelo Senhor; ao mesmo tempo que na diversidade das pessoas divinas, cada uma na sua especificidade, encontra-se também a natureza diversa dos seres humanos, em suas culturas, maneiras de pensar e de se relacionar. Deste modo, na Trindade, “comunhão plena de pessoas iguais, a unidade não pode ser vista como uniformidade. Tanto na sociedade como nas Igrejas, deve haver espaço para a diversidade, de modo que cada pessoa, cada grupo, cada cultura possa existir e se expressar com toda a liberdade” (OLIVEIRA, 2017, p. 44).

Como unidade e diversidade não são coisas antagônicas na Trindade, também não deve ser entre as pessoas. Se é possível pensar um mesmo Deus e três pessoas, é possível pensar e fazer possível uma única humanidade formada por milhares de homens e mulheres distintos que reconhecem o vínculo de unidade e paz que mantém uns com os outros. De todas as formas possíveis de se relacionar, aquela que deve ser o fundamento de todas e sem ela nenhuma relação deveria existir, é a mesma que está na Trindade: o amor.

Isso comporta também a reciprocidade, ou seja, o cultivo de uma comunhão plena que permita ao diferente existir na sua diferença. Foge por completo da fé trinitária aquelas pessoas ou grupos que se fecham na própria autossuficiência, e que excluem todos aqueles que são diferentes e que pensam e agem diferentemente (OLIVEIRA, 2017, p. 45.)

²⁰*Ibid.*, Livro VI, § 7.

²¹*Ibid.*, Livro VIII, § 14.

Se as relações humanas forem alicerçadas na ganância, no poder, no orgulho e na intolerância, não apenas será quebrado pela própria liberdade humana o vínculo com a Trindade, mas, mais que isso, deixa o ser humano de ser expressão de Deus, impossibilitando que cumpra a natureza para o qual foi criado de ser imagem e semelhança do Criador. “Para se chegar a uma mística realmente trinitária, é indispensável amar sem ambição, amar sem pretender fazer disso uma forma de poder e de dominação sobre os outros. É preciso amar por amor” (OLIVEIRA, 2017, p. 82).

Se Agostinho buscou encontrar nas relações internas da pessoa – mente, conhecimento e amor -, uma maneira de contemplar o divino, jamais isto será possível em um coração fechado ao amor, em religiões²² que falam de Deus, mas exprimem a morte, a violência, os maus-tratos e indiferença aos marginalizados e vulneráveis socialmente, aqueles que Deus ama de modo especial. “O amor humano só se concretiza quando amamos os oprimidos e os pobres. Enquanto o nosso amor não atingir esse nível, permanecerá superficial e aparente e correrá sempre o risco de desembocar na ambição, na busca de poder e no egoísmo” (OLIVEIRA, 2017, p. 82).

Compreender a Trindade em suas nuances internas é um convite a tornar a humanidade de cada um e de todos em seu geral, sejam no âmbito eclesial ou no contato com outras religiões, uma comunidade de amor. Se na essência do Deus Uno e Trino encontramos o amor, como pode existir dentre os crentes neste mesmo Deus posturas antagônicas a isto? O desafio de toda a criação é deixar-se conduzir segundo a própria natureza de seu criador que dança, entrelaça, caminha e comunga em si mesmo numa eterna e amorosa relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mistério da Trindade tão desafiante para os homens de todos os tempos e lugares, por expressar uma lógica matemática distinta daquela natural que três não pode ser um e um não pode ser três, revela antes de mais nada, a realidade divina que quis existir como unidade e diversidade, como Deus Uno e Trino. E sua relação nasce, vincula-se e transborda no amor,

²²Por isso, com frequência, a mística trinitária não pode ser cultivada nos templos, onde Deus foi aprisionado pelos donos da religião e pelos frequentadores de cerimônias, de missas e de cultos. Para fazer uma experiência profunda do Deus de Jesus, muitas vezes temos que deixar os recintos sagrados e mergulhar no mundo dos pobres e dos oprimidos, caso não sejamos ainda pobres e oprimidos (cf. OLIVEIRA, 2017, p. 83).

tornando possível o uno se manifestar na diversidade, ao mesmo tempo que o diverso carrega em si aquilo que une.

Em uma humanidade carregada de desavenças e necessitada de diálogo, a Trindade surpreende com sua essência, revelando que aquilo que une não é antagônico ao que é diverso. A diversidade e a unidade são realidades de um mesmo Deus que cria, intervém na história humana e continua acompanhando-a. A natureza trinitária de Deus é um convite para a humanidade deixar-se penetrar no mistério de amor, interpelar-se nele e converter a realidade imanente, mesmo diante das imperfeições humanas, na semelhança do vínculo amoroso que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade. A Trindade.** Tradução e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã:** manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

BERTHOLD, Altaner. **Patrologia:** vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja cristã.** São Paulo: ASTE, 1998.

DROBNER, Hubertus R. **Manual de patrologia.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

KELLY, J. N. D. **Patrística:** origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 2009.

LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro:** o mistério da Trindade. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **O amante, o amado e o amor:** breves reflexões sobre o Deus de Jesus [livro digital]. São Paulo: Paulus, 2017.

SOUZA, Lúcio Bento de. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus:** estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ONDE ENCONTRAR DEUS?

Venceslau Jales¹

INTRODUÇÃO

Quando alguém nos faz essa pergunta, a primeira resposta que nos vem à mente é: Deus está em toda parte²; pois foi assim que aprendemos no catecismo quando erámos crianças. Mas agora, que somos adultos, essa resposta já não satisfaz. Onde encontrar Deus? Não é uma pergunta fácil de responder. Desde os primórdios da filosofia essa questão perturba a mente dos mais argutos pensadores. Afinal, onde encontrar aquele que os nossos sentidos não alcançam, aquele que é puro espírito, invisível e imutável?

Agostinho de Hipona não esperou que lhe fizessem essa pergunta, ele mesmo, ciente de que devia dar explicações de sua fé, se antecipa e questiona a si mesmo e a Deus³. E não descansa enquanto não encontra uma resposta que o satisfaça completamente. Então, vamos segui-lo nessa aventura intelectual e existencial em que ele pergunta, com insistência, até que a resposta se mostre inquestionável.

Por isso escolhemos as *Confissões*⁴, mais especificamente o livro X, escrito por volta do ano 400,⁵ no qual ele expõe não o passado, mas o seu presente⁶. E como objetivo aqui é seguir a sua trajetória, todas as citações diretas do nosso texto serão preferencialmente desse livro. Porém, é preciso deixar claro que, neste trabalho, não pretendemos apresentar uma

¹ Francisco Venceslau de Oliveira Jales é professor de Filosofia em nível superior desde 1988. Mestre em Filosofia pela UECE em 2004 com a dissertação: “Amar e ser feliz: o amor e sua relação com a felicidade no pensamento de Agostinho”. Desde 2007, ensina na UECE, onde coordena o GESA – Grupo de Estudos em Agostinho. Atualmente é doutorando em Filosofia pela UFC. E-mail para contato: venceslau.jales@uece.br

² Diante da pergunta: Se Deus existe, onde está? O próprio Anselm Grün, considerado um grande mestre de espiritualidade, inicia o capítulo de sua obra “*O livro das Respostas*” afirmando: Deus está em toda parte (cf. 2011, p. 136).

³ Na verdade, desde o livro III das *Confissões*, Agostinho já fazia esta pergunta a Deus: “Onde estavas então?” (*Conf.*, III, 6, 11).

⁴ Para uma melhor apreciação da grandeza, profundidade e beleza das *Confissões* vale a pena ler o capítulo 33: “Carta para Deus” da obra clássica do italiano TRAPÈ, 2017, p. 391-406.

⁵ A maioria dos estudiosos de Agostinho está de acordo que as *Confissões* foram escritas entre os anos 397 e 401 (cf. FITZGERALDO, 2018. p. 40).

⁶ “Senhor meu Deus, [...] mostra-me qual o fruto desta confissão, feita também aos homens na tua presença, não do que fui, mas do que sou agora” (*Conf.*, X, 3, 4).

prova da existência de Deus, uma vez que isso fora realizado por Agostinho no seu diálogo *O livre-arbítrio*⁷.

1 OS PRIMEIROS QUESTIONAMENTOS

O próprio Agostinho nos diz que após ter escrito os nove primeiros livros, nos quais narrou desde o seu nascimento, passando pela sua conversão, até a morte da sua mãe;⁸ seus leitores, querendo conhecê-lo melhor, pediram que escrevesse como ele se sentia no presente. “Mas muitos, quer me conheçam quer não, desejariam saber o que sou agora, no momento em que escrevo minhas confissões. Já ouviram falar de mim, mas seus ouvidos não me auscultam o coração, onde, de fato, sou verdadeiramente eu mesmo” (*Conf.*, X, 2, 2).

Treze anos haviam se passado desde o episódio no jardim de Milão (cf. *Conf.*, VIII, 8-12). Logo, o Hiponense estava bastante seguro de que sua fé não era uma ilusão⁹ e de que realmente tinha encontrado Deus. Porém, essa segurança não eliminou nele o filósofo, pois estava convencido de que era preciso compreender racionalmente, até onde fosse possível, aquilo em que acreditava¹⁰. Por isso, agora queria saber onde Deus estava antes de tê-Lo encontrado. Lembrava-se do momento desse encontro dizendo: “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” (*Conf.*, X, 24, 35). Mas isso era apenas uma lembrança registrada em sua memória. Sendo assim, essa resposta não era suficiente.

Para nos explicar melhor todas essas coisas, o bispo de Hipona começa narrando o itinerário que ele fez até chegar a esse encontro. E a partir daí nos conduz, através de novos questionamentos, até que fique claro onde Deus estava quando O encontrou.

No início do capítulo seis, Agostinho afirma que tem certeza de que ama a Deus. Mas, sua mente inquieta quer saber o que realmente ele ama quando ama a Deus. E, por esse motivo, se questiona: “Estou seguro, Senhor, de que te amo; disso não tenho dúvidas.

⁷ A prova da existência de Deus em Agostinho ocupa grande parte do livro II do diálogo *O livre-arbítrio*. (cf. *De liv. arb.*, II, 3, 7 – 16, 44).

⁸ A primeira parte das *Confissões* que corresponde aos nove primeiros livros da obra, que têm caráter autobiográfico, já estava difundida entre os leitores de Agostinho quando ele resolveu escrever a segunda parte, que se inicia com o livro X e se estende até o XIII (cf. VIGINI, 2012, p. 125-126).

⁹ “Admirava-me de agora amar a ti, e não a um fantasma em teu lugar” (*Conf.*, VII, 17, 23).

¹⁰ “Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender” (*De lib. arb.*, II, 2, 6).

Tocaste-me o coração com a tua palavra, e comecei a amar-te [...]. Mas que amo quando te amo?” (*Conf.*, X, 6, 8).

2 O DIÁLOGO COM AS CRIATURAS

Agostinho inicia então um verdadeiro colóquio com todos os seres do universo¹¹ que seus olhos podiam alcançar a fim de entender o que exatamente ele amava quando amava a Deus. Eis aqui um trecho desse diálogo:

E o que é isso? Perguntei à terra, e esta me respondeu: ‘Não sou eu’. E tudo o que nela existe me respondeu a mesma coisa. Interroguei o mar, os abismos e os seres vivos, e todos me responderam: ‘Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós’. Perguntei aos ventos que sopram, e toda a atmosfera com seus habitantes me responderam: ‘Anaxímenes¹² está enganado; não somos o teu Deus’. Interroguei o céu, o sol, a lua e as estrelas: ‘Nós também não somos o Deus que procuras’ (*Conf.*, X, 6, 9).

E depois de ouvi tantas respostas negativas¹³, pede, então, aos seres da natureza, uma vez que eles não são Deus, que lhe digam então qualquer coisa sobre esse Deus. “Pedi a todos os seres que me rodeiam o corpo: ‘Falai-me do meu Deus, já que não sois o meu Deus; dizei-me ao menos alguma coisa sobre ele’. E exclamaram em alta voz: ‘Foi ele quem nos criou”’ (*Conf.*, X, 6, 9).

Ao perceber que nenhum dos seres do universo era Deus, mas apenas suas criaturas, decepciona-se e resolve voltar-se para si mesmo em busca de respostas¹⁴. “Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: ‘E tu, quem és?’ E respondi: ‘Um homem’. Tenho à minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior” (*Conf.*, X, 6, 9).

3 A BUSCA INTERIOR

¹¹ Mas, alguém poderia perguntar: como Agostinho falava com todos os seres da natureza? Ele mesmo nos explica dizendo: “Para interrogá-los, eu os contemplava, e sua resposta era a sua beleza” (*Conf.*, X, 6, 9).

¹² Anaxímenes, filósofo grego do século VI a.C., nascido em Mileto, discípulo de Anaximandro, afirmava que o princípio primeiro do qual derivam todas as coisas é o ar (cf. REALE, 1993, v. 1. p. 59).

¹³ “De fato, a verdade me diz: ‘O teu Deus não é a terra, nem o céu, nem qualquer outro ser corporal’. É isso que a natureza das coisas afirma, e todos podem ver [...]” (*Conf.*, X, 6, 10).

¹⁴ Ora, era óbvio que ele deveria voltar-se para si mesmo, pois é dele a crítica àqueles que vão em busca do muito exterior e esquecem do seu próprio ser, quando diz: “Os homens vão admirar os cumes das montanhas, as ondas do mar, as largas correntes dos rios, o oceano, o movimento dos astros, e deixam de lado a si mesmos” (*Conf.*, X, 8, 15).

Entendendo que o homem é um ser composto de corpo e alma, e que a alma é superior ao corpo¹⁵; o bispo de Hipona percebe, então, que ela está mais apta a responder as suas perguntas. Pois a “[...] ela, como a quem preside e julga, é que todos os mensageiros do corpo dirigiam as respostas do céu, da terra e de tudo o que neles existe [...]” (*Conf.* X, 6, 9)¹⁶.

Porém, mesmo sendo superior¹⁷ ao corpo, a alma também é não Deus¹⁷. Logo, não é ela que Agostinho ama quando ama a Deus, porque apesar de ser a vida do corpo, a alma não é vida para si mesma, pois o seu princípio vital é Aquele que a criou¹⁸. Assim, ele compreende que para encontrar Deus é preciso ultrapassar a própria alma.

E se pergunta: “Quem é aquele que está acima de minha alma?” (*Conf.*, X, 7, 11). Então, percebe que é preciso subir, através de sua própria alma, indo além desta que se prende ao seu corpo para lhe dá vida (*cf.* *Conf.*, X, 7, 110). Mas deve superar nela também o sentido interior que, compartilhado por nós com os animais¹⁹, organiza a função de cada um dos sentidos corpóreos. “Ultrapassarei ainda outra força que igualmente o cavalo e a mula possuem, porque também possuem sensibilidade corporal” (*Conf.*, X, 7, 11).

Em seguida, Agostinho diz: preciso continuar “[...] subindo passo a passo até aquele que me criou” (*Conf.*, X, 8, 12). E nessa escalada ele chega à memória, onde se encontram todas as imagens que foram trazidas pela percepção, e na qual está “[...] depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de diversos modos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento” (*Conf.*, X, 8, 12).

4 O PODER DA MEMÓRIA

A memória guarda tudo isso para ser reencontrado quando se fizer necessário (*cf.* *Conf.*, X, 8, 13). Porém, “[...] não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens

¹⁵ “Mas a parte interior — a alma — é superior ao corpo” (*Conf.*, X, 6, 9).

¹⁶ E já tinha afirmado anteriormente no livro VII: “Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais” (*Conf.*, VII, 17, 23).

¹⁷ “Mas também não és a alma, que é vida dos corpos [...]” (*Conf.*, III, 6, 10).

¹⁸ “Tu, alma, digo-te que és mais importante que o corpo [...]. Mas o teu Deus é também a vida da tua vida” (*Conf.*, X, 6, 10).

¹⁹ Para uma explicação mais detalhada do que Agostinho chama de “sentido interior” (*cf.* *De lib. arb.*, II, 3, 8).

pelos sentidos, e que aí ficam à disposição do pensamento, até que ele se lembre de chamá-las” (*Conf.*, X, 8, 13). Todavia, o poder da memória é ainda maior, pois tudo que aprendemos na vida e todos conhecimentos que adquirimos estão guardados nela.

No entanto, não acabam aqui as imensas possibilidades de minha memória. Encontram-se também nela as noções apreendidas pelo ensinamento das ciências liberais e que ainda não esqueci [...]. As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de problemas existentes, todos os conhecimentos que tenho a respeito, também existem na minha memória [...] (*Conf.*, X, 9, 16).

Porém, o hiponense quer explorar suas profundezas. E mergulhando em sua memória, compreende ainda que ela “[...] contém os sentimentos da alma, não do modo como o espírito as sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória” (*Conf.*, X, 14, 21). Ele explica isso dizendo que se pode recordar uma alegria passada sem que se esteja alegre; lembrar de uma experiência triste sem que estejamos tristes; rememorar um velho medo apesar de já tê-lo superado ou recordar de um antigo desejo sem que o sintamos agora (*cf. Conf.*, X, 14, 21).

E articulando imagens impressas, sentimentos recordados, noções apreendidas e ideias que brotam do raciocínio, Agostinho conclui que nem sequer conseguiríamos falar “[...] se não encontrássemos na memória, não somente os sons das palavras segundo as imagens impressas nos sentidos, mas as próprias noções das coisas que [...] foram confiadas à memória pelo espírito, depois de este havê-las experimentado e sentido” (*Conf.*, X, 14, 22). E ao se dá conta de tamanha capacidade, ele exclama: “É grande o poder da memória, bem grande, ó meu Deus” (*Conf.*, X, 8, 15).

5 UM BECO SEM SAÍDA

Porém, ele se lembra que não são apenas os seres humanos que têm memória, mas também os animais e os pássaros. “De outro modo, não saberiam regressar a suas tocas e a seus ninhos, nem fariam outras coisas a que já estão habituados. Sem a memória não poderiam contrair hábito nenhum” (*Conf.*, X, 17, 26). Percebe, então, que para encontrar aquele que o fez superior aos animais é preciso ir além da própria memória (*cf. Conf.*, X, 17,

26). Logo, a questão continua sem solução. Mas, pior do que isso, agora outra grande dúvida o atormenta e, angustiado, ele a coloca diante de Deus: “Se te encontro fora da minha memória, é porque me esqueci de ti. E como poderei encontrar-te, se não me lembro de ti?” (*Conf.*, X, 17, 26). E agora Agostinho parece ter chegado a um beco sem saída.

Todavia, mesmo diante desse grande enigma, ele não desiste. E como não é possível ultrapassar a própria memória, uma vez que isso significaria esquecer de Deus, ele continua a mergulhar nas suas profundezas, só que desta vez abastecido com muito mais oxigênio²⁰. E ao final de um longo mergulho que o conduziu aos seus mais recônditos esconderijos, ele conclui: “Eis o espaço que percorri em minha memória para buscar-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. Nada encontrei referente a ti, de que não me lembrasse desde que te conheci, porque, desde então, nunca mais me esqueci de ti” (*Conf.*, X, 24, 35).

Então, a questão agora é descobrir em que parte da memória Deus se encontra. Mas, já esgotado de tanto procurar sem nada encontrar, Agostinho, como último recurso, interroga o próprio Criador: “Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí construístes, que santuário edificaste? Deste-me a honra de habitar em minha memória, mas em que parte? É o que estou procurando” (*Conf.*, X, 25, 36). E recordando todas as áreas investigadas, afirma que passou pela região das imagens dos seres corpóreos e ali Deus não estava; percorreu a extensão onde se depositam os sentimentos, mas não achou nada; e, por fim, entrou na sede da própria alma onde o espírito recorda de si mesmo e lá também Ele não se encontrava (*cf. Conf.*, X, 25, 36).

6 A GRANDE INTUIÇÃO

Todavia, enquanto recordava a longa viagem que fez pelas diversas regiões da memória, Agostinho se deu conta de que não encontrou Deus exatamente porque Ele não é apenas uma imagem corpórea, ou um sentimento, nem mesmo o próprio espírito, mas o Criador de tudo isso. Assim, conclui dizendo a Deus: pois “[...] enquanto todas essas coisas são mutáveis, tu permaneces imutável acima de todas elas” (*Conf.*, X, 25, 36).

²⁰A análise da memória feita por Agostinho se estende por grande parte do livro X das *Confissões*, mais precisamente, do capítulo 08 ao 26. Porém, como o propósito aqui não é fazer uma análise exaustiva da mesma, destacamos apenas aqueles pontos que têm relação com o nosso tema.

Logo, se quiser realmente encontrar Deus, não tem outro jeito, mesmo correndo todos os riscos, ele precisa ultrapassar todas as partes da sua memória. E finalmente faz, a si mesmo e ao seu Criador, a grande pergunta: “[...] onde é que eu te encontrei para poder conhecer-te?” (*Conf.*, X, 26, 37). E só então toma plena consciência de que Deus não estava lá antes de tê-lo conhecido: “Não estavas na minha memória antes de eu te conhecer” (*Conf.*, X, 26, 37).

Porém, depois de uma longa jornada, a resposta lhe surge como uma grande luz.²¹ E deslumbrado, ele exclama: “Onde, então, te encontrei, para conhecer-te, senão em ti mesmo, acima de mim?” (*Conf.*, X, 26, 37). Nesse momento, Agostinho atinge, interiormente, uma dimensão acima do si próprio, ou seja, além de seu espírito²². E ele expressa essa intuição, dizendo: “Quer nos distancieemos, quer nos aproximemos de ti, espaço não há. Tu, a verdade, reinas em toda parte sobre todos aqueles que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todas as consultas diversas que te são apresentadas” (*Conf.*, X, 26, 370).

E conclui sua longa jornada com uma oração lamentando o tempo perdido longe daquele que desde sempre o amou e estava a sua espera. “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!” (*Conf.*, X, 27, 38) Mas, por que teria demorado tanto para encontrar essa beleza? Ele mesmo responde: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!” (*Conf.*, X, 27, 38). Agostinho simplesmente estava preso a outras belezas. “Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas” (*Conf.*, X, 27, 38). Mas Deus, a verdadeira beleza, sempre esteve no mais profundo do seu ser²³ a espera de ser encontrado, ele é que não estava lá onde poderia encontrá-lo. “Estavas comigo, mas eu não estava contigo” (*Conf.*, X, 27, 38). E atraído pela beleza das criaturas, não percebia que elas eram apenas imagens da suprema beleza²⁴, vestígios do Criador²⁵. “Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem” (*Conf.*, X, 27, 38).

Mas o próprio Deus, compadecido da sua busca angustiante, veio em seu auxílio: “Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti” (*Conf.*, X, 27, 38). E

²¹No livro VII, narrando a ascensão gradual da sua alma para Deus, Agostinho conclui dizendo: “Foi assim que, num lampejo de comovida intuição, ela chegou até aquele que é” (*Conf.*, VII, 17, 23).

²²“E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado” (*Conf.*, III, 6, 11).

²³“Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima” (*Conf.*, III, 6, 11).

²⁴ “[...] meu Pai, bondade soberana, beleza das belezas!” (*Conf.*, III, 6, 10).

²⁵ Sobre as criaturas como imagens de Deus, vale apenas ler na obra clássica de Etienne Gilson, o capítulo intitulado: “Os vestígios de Deus” (cf. GILSON, 2010, p. 397- 411).

depois de tê-lo experimentado, já não conseguia mais viver sem Ele. “Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti” (*Conf.*, X, 27, 38). E, tendo encontrado Deus, parecia-lhe impossível viver sem a paz de sua presença: “Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz” (*Conf.*, X, 27, 38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agostinho já tinha encontrado Deus, mas sua mente inquieta precisava saber onde seu Criador estava antes desse encontro. O Hiponense começa perguntando o que é que ele ama quando ama a Deus. Essa dúvida o leva a um colóquio com todos os seres da natureza que, em uníssono, lhe respondem que não são Deus, mas apenas suas criaturas. Decepcionado com o resultado desse diálogo, decide então examinar a si mesmo. E, embora sabendo-se formado de corpo e alma, reconhece a superioridade da alma e resolve interrogá-la. Porém, nela encontra muitas coisas, menos o seu Criador.

Em sua alma encontra o “palácio da memória” que guarda todas as imagens sensoriais, sentimentos, conhecimentos e raciocínios. Porém, após um profundo mergulho nela, vasculhando todos os seus esconderijos, também lá não encontrou Deus. Por fim, percebe que para encontrá-Lo precisa ir além da própria memória. E, nesse momento, se depara com uma grande aporia, pois tentar encontrar Deus fora da memória seria correr o risco de esquecê-Lo. E isso colocaria tudo a perder.

Mas, após revirar outra vez todas as regiões da memória, sua mente recebe uma grande luz: por mais que investigasse sua memória, o que encontraria lá seriam apenas lembranças do seu encontro com Deus; e, antes desse momento, nada encontraria referente ao seu Criador. Porém, o fato de não conseguir lembrar-se Dele anteriormente, isso não quer dizer que Ele não estivesse lá, uma vez que Deus sempre existiu. Logo, não há nenhum problema em ir além da memória, pois o que se quer encontrar é o próprio Deus e não apenas uma lembrança Dele.

Além do mais, Deus não era nada daquilo que estava em sua memória, exatamente, porque tudo o que lá se encontrava era mutável. Logo, ele só encontraria o seu Criador quando fosse capaz de ultrapassar totalmente a si mesmo. Portanto, como tudo que há nele é

mutável, o Deus imutável se revelaria a ele somente quando sua inteligência se abrisse para aquilo que está acima de seu próprio espírito.

Afinal, onde encontrar Deus? Ele pode ser encontrado dentro de cada um de nós, desde que, ao mergulharmos em nós mesmos, não O confundamos com nossos sentimentos, conhecimentos, lembranças ou nosso espírito. É claro que existem outros caminhos para encontrá-Lo; mas, por enquanto, esse é o indicado por Agostinho. Portanto, seguindo a trilha que ele nos traçou no livro X das *Confissões*, encontraremos Deus em nosso interior somente quando formos capazes de silenciar todo o nosso ser e nos lançarmos por inteiro, num ato de fé, naquilo, ou melhor, Naquele que nos transcende completamente.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 4. ed. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **O livre arbítrio**. 2. ed. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira: revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

FITZGERALDO, Allan D. (org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Tradução e apresentação de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres Drian de O. Freitas; São Paulo: Paulus, 2018.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GRÜN, Anselm. **O livro das respostas**. 3. ed. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia antiga**: das origens a Sócrates. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho**: o homem, o pastor, o místico. Tradução de Francisco Evaristo e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

VIGINI, Giuliano. **Santo Agostinho**: uma aventura da graça e da caridade. Tradução de Antônio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2012.

OS CONCEITOS DE VONTADE E AMOR NA ANTROPOLOGIA DE SANTO AGOSTINHO

Francisco Romário de Queiroz Silva¹
Francisco Clébio Figueiredo²

INTRODUÇÃO

A reflexão acerca da natureza do homem, bem como a respeito da moralidade dos seus atos, foi, desde cedo, objeto da filosofia. Por certo, a felicidade do homem segundo os antigos gregos tinha grande dependência de seus atos. Desta maneira, deve o indivíduo viver de tal modo que possa alcançar a felicidade, o que dependerá tão somente de suas ações.

Tal concepção já se observa em Epicuro (341 a.C.), segundo o qual, o homem deve buscar o prazer e fugir da dor e, nisto consiste a realização da vida do filósofo. Por sua vez, os estoicos defendiam a posição de que o indivíduo deve empenhar-se na prática da virtude, considerada como o sumo bem (*summum bonum*). Por seu lado, Platão insistirá na prática da justiça que, além de ser o fundamento da cidade justa idealizada por ele, também qualifica os atos humanos. Enfim, a preocupação acerca da ética na Antiguidade ainda se mostra de maneira amplamente discutida na obra aristotélica *Ética a Nicômaco*.

Por outro lado, embora os gregos tenham dado bastante atenção à questão da moralidade concernente aos atos humanos, a noção de vontade como capacidade volitiva da natureza humana, por meio da qual o homem decide-se ou não por determinado objeto, é praticamente ignorada pelos antigos. Outrossim, embora Aristóteles tenha adotado uma abordagem extrospectiva, isso levou a que os estudiosos negassem que ele tenha postulado qualquer conceito de vontade. Kenny (cf. 2008, p. 251-252) afirma que Santo Agostinho de Hipona é considerado o criador do conceito de vontade como fenômeno introspectivo.

¹ Graduando do Curso de Letras – Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Rio Grande Norte (UERN). E-mail: romario15fir@gmail.com

² Doutorando em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Professor lotado no departamento de Letras Vernáculas na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte *Campus* Pau dos Ferros. E-mail: clebiofigueiredo@uern.br

Em outro campo, a noção de amor foi, desde os tempos remotos, alvo de discussões e debates. A mitologia grega conta que o mesmo teria nascido do confronto entre Cronos e Urano, tal como se pode ler na *Teogonia* de Hesíodo. Outrossim, há ainda outro personagem na mitologia, cujo nome até a atualidade é utilizado para a definição do amor: Eros.

Em Santo Agostinho, as noções de vontade e amor são amplamente discutidas e conceituadas. Ainda, os mesmos são tidos como critérios de avaliação dos atos humanos no que concerne à moralidade, pois para o bispo de Hipona, a vida justa consiste em aderir à virtude pelo amor. Nesta via, objetiva-se apresentar de uma maneira sistemática como o amor e a vontade são considerados por Santo Agostinho como critérios de classificação/avaliação dos atos humanos.

Para tanto, procedeu-se a uma seleção das principais obras agostinianas em cujos textos o autor trata de ambos os temas, dentre elas, sua obra teológico-dogmática *A Trindade*, *A doutrina cristã*, *A verdadeira religião*, *A cidade de Deus* e as *Confissões*. Ao mesmo tempo, efetuou-se uma apuração de estudiosos que comentaram e explicaram o pensamento do Doutor de *Hippo*, tais como Arendt (1929), Brachtendorf (2020), Gilson (2010), Maschio (2017), Trapé (2018) e outros. Desta forma, nos dois primeiros tópicos discorre-se de uma maneira sucinta como os termos amor e vontade são definidos na obra de nosso filósofo para, numa terceira parte, apresentar como Santo Agostinho se utiliza de ambos os conceitos na sua antropologia.

1 O CONCEITO DE VONTADE EM SANTO AGOSTINHO

O conceito de vontade e seus desdobramentos ocupa lugar central no pensamento agostiniano. Se o amor pela verdade foi o que movimentou toda a vida intelectual de Santo Agostinho, foi por meio da vontade que ele desejou e aspirou por essa mesma verdade. Por certo, buscar algo pressupõe a existência de uma vontade no ser que sente esse desejo de posse. Outrossim, em buscar um determinado objeto ocorre um movimento do ser, que se direciona ao objeto ao qual deseja. Esse movimento se dá pela vontade.

Deste modo, se a vontade é o movimento do ser para algo, então a causa de um indivíduo encontrar dificuldade em aderir a uma realidade e nela encontrar seu repouso está justamente na vontade. Assim, as turbulências durante a trajetória do bispo de Hipona em

busca da verdade, desde seus dezenove anos, perpassado por mudanças, decepções e desencontros, bem como em suas dificuldades em abandonar sua carreira na oratória, fama e o prazer sexual descritos no livro VIII das *Confissões*, tem como raiz a vontade que, inclinándose a um ou outro objeto, se esquivava do verdadeiro ideal a ser buscado, como ele mesmo exprimirá no citado texto.

Nesta via, percebe-se o porquê de Agostinho interessar-se pelo problema da vontade: entender o porquê do homem, mesmo querendo e reconhecendo tal objeto como o bem supremo a ser buscado, encontrar deficiência e relutância a nele agarrar-se. Agostinho constata ações que devem ser evitadas pelo amante da sabedoria e que ele, mesmo sabendo e tendo conhecimento acerca do assunto, encontra dificuldade em evitar, tal como o prazer sexual.

Strefling (2015, p. 66) defende que “o tema da vontade (*voluntas*) ocupa um lugar central no pensamento de Santo Agostinho”. Por sua vez, Brachtendorf defende que (2020, p. 203), Agostinho seria “o inventor do conceito de vontade”. Entretanto, a sondagem sobre as características, funções e determinações precisas sobre o tema nas obras do autor ainda parecem complexas e dificultosas. A razão disso se dá pelo fato de “apesar de ser tratado em mais de 30 obras, todavia” em nenhuma delas Agostinho oferece “uma explicação sistemática da natureza e das funções da vontade” (STREFLING, 2015, p. 66).

Por certo, Agostinho não era um filósofo de sistema como Tomás de Aquino que, em um tratado específico, delimitava uma parte a que formulava a natureza, as funções e as mais minuciosas questões a respeito de um dado tema. A modo que, o leitor que desejar estudar o conceito de paixão no Aquinate, basta consultar o volume e a questão específica da *Suma Teológica*. Agostinho, ao contrário, é uma espécie de filósofo que, diferentemente do método escolástico, ao tratar de um dado tema desdobra-o e relaciona-o com outros que possam ligar-se e assim por diante. De modo que, se procura-se em Agostinho um método sistemático como o de Tomás não achar-se-á. Entretanto, isso não quer dizer que ele seja assistemático. Como bem aponta Brachtendorf (2020, p. 14) “ele segura na mão todos os fios de seu pensamento ao mesmo tempo, de modo que pode, a partir de um tema, lançar pontes para muitos outros”. O que com certeza o fez com o tema da vontade.

Destarte, no citado livro VIII das *Confissões* ele desenvolve uma teoria geral da vontade ao explicar a luta interior em seu processo de conversão. O bispo de Hipona formula

um conceito que, como testemunham os comentadores, faltava à filosofia antiga. Maschio (2017) defende que as discussões de Agostinho esclareceram importantes pontos de natureza filosófica, citando especialmente a noção de vontade, que até então, tinha sido, pode-se dizer, completamente ignorada pelo pensamento grego. Ademais, Agostinho coloca a vontade como fator determinante no processo de decisão. Desse modo, ele a liga diretamente aos atos humanos:

Santo Agostinho traz luz sobre categorias e conceitos de indubitável profundidade filosófica. A esse respeito, basta mencionar a análise da vontade e sua centralidade no processo de decisão moral, um aspecto ignorado, até então, pelo ingênuo intelectualismo ético característico da filosofia antiga (MASCHIO, 2017, p. 13).

Para os gregos, conhecer é o mesmo que querer. Assim, compreender intelectual e cognitivamente a ideia de bem já é aderir a ele. Deste modo, entende-se que para a filosofia antiga, a ética se liga ao mero intelectualismo. O conhecimento é o que determina quais serão os atos humanos. A ideia de uma vontade como faculdade de decisão está ausente nos filósofos gregos:

O intelectualismo ético não se fazia sentir apenas na definição do conteúdo da moralidade (objetivo e destino de uma vida digna), como também, e de uma forma muito notável, no mecanismo que devia conduzir a ela. Uma vez alcançada a formulação daquilo em que consistia o comportamento moral, a questão da sua implementação não parecia ser problemática. Para o pensamento grego e, por extensão, para o latino, conhecer é o mesmo que querer, descobrir a ideia do bem conduz necessariamente ao bom comportamento (MASCHIO, 2017, p. 61).

Por seu turno, Agostinho rejeita esse mero intelectualismo, inserindo em seu sistema filosófico a ideia de vontade. Isso é bem observável no seu relato de conversão no já citado Livro VIII das *Confissões*. Ali, precisamente no capítulo 5, Agostinho ressalta a ideia que o mero conhecer não é suficiente para que o homem se coadune a buscar ou aderir a um determinado bem. Naquele estágio, diferentemente de antes quando não sabia onde devia colocar suas esperanças, Agostinho já possuía um conceito certo da verdade e sabia em que devia colocar sua credibilidade.

Entretanto, ele mostra que, embora conhecesse o ideal a que deveria fiar-se, não possuía a força de vontade suficiente para desprezar os prazeres seculares e o desejo pela fama:

Eu já não tinha aquela escusa pela qual ordinariamente me parecia que, se ainda não desprezava o mundo, para Vos servir, era porque tinha uma luz incerta de verdade. Já não tinha essa escusa, pois a luz também já era certa para mim. Porém, ainda ligado à terra, recusava alistar-me no Vosso exército, e temia tanto ver-me livre de todos os impedimentos como se receasse ficar preso (AGOSTINHO, 1980, p. 117).

Neste ínterim, pode-se dizer que, de certa forma, Agostinho supera a ética antiga ao inserir um conceito novo, o qual pressupõe uma decisão firme do homem em vista a um dado objeto ou na sua recusa e fuga. É justamente fundado nesses e outros pressupostos que se fundam as críticas agostinianas aos filósofos platônicos. Estes, embora tenham adquirido um verdadeiro conhecimento acerca do mundo inteligível e do Ser, isto é, Deus, acreditaram que apenas o conhecimento intelectual era suficiente e necessário para sua integração e submissão ao Sumo Bem.

Por certo, para que o homem possa ascender do sensível ao inteligível é necessário que haja o consentimento da vontade, auxiliada pela Graça. Assim,

O mais importante para Santo Agostinho é que o intelectualismo ético dos antigos (e, entre eles, também o dos seus admirados Platão e Plotino) transforma a elevação espiritual em um objetivo ao alcance do homem na sua autossuficiência. [...] Com o firme apoio da fé cristã, Santo Agostinho recusa, horrorizado, os pressupostos e as conclusões a que conduziam o intelectualismo ético vigente até então; por um lado, aprofundando o abismo que separa o conhecimento da ação e que passara inadvertido durante séculos; por outro, ressaltando a infinita dependência da criatura com relação ao seu Criador (MASCHIO, 2017, p. 61-62).

Nesta linha, a busca ou o anseio por um dado objeto ocasiona-se pela ação da vontade. Outrossim, é a vontade a faculdade pela qual se efetua o querer. Se um indivíduo quer ou não estudar retórica, ele o decide tão somente pela vontade. Destarte, a capacidade volitiva do ser humano é também um desejo intenso. Se quero algo é porque o desejo. Se o desejo é porque o quero e se o busco é porque com minha vontade movo-me até ele. Em *De Trinitate*, Agostinho associa vontade e desejo. A primeira parece ser o princípio do movimento humano; o segundo é, por sua vez, o impulso deste mesmo movimento:

Pois a busca é o desejo de descobrir, ou o que vem a ser a mesma coisa, de encontrar [...]. Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor (pois o amor faz amar o que já se conhece e aqui não se trata senão da tendência a conhecer), todavia é alguma coisa do mesmo gênero. Pode-se, porém, já chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar e se o objeto da busca diz respeito ao conhecimento todo aquele que procura quer conhecer (AGOSTINHO, 1995, p. 307-308).

Gilson explica que todo movimento livre da alma, seja em adquirir ou evitar algo é realizado pela vontade. Logo, é a vontade a faculdade da alma pela qual o homem movimenta-se, seja em aderir a um bem, seja em evitar um mal. Como consequência, toda ação do homem depende da força de sua vontade e tudo o que ele fizer será por ela (a vontade), que ele estará fazendo:

Todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade” (2010, p. 253).

No entanto, se a vontade é a faculdade da alma que lhe proporciona o movimento, o que, então, move a vontade? Por certo, quando o homem aspira a algo é porque o quer. Por conseguinte, “o querer pressupõe um anseio, um desejo, uma inclinação da vontade motivada pela satisfação” (MASCHIO, 2017, p. 63). De outro lado, se há o desejo é porque há o amor, já que “amar não é mais do que desejar” (AGOSTINHO *apud* ARENDT 1929, p. 17). Portanto, se o movimento livre da alma é a vontade, o amor é o impulso que motiva a vontade em busca do objeto, uma vez que “querer significa amar e só o amor pode explicar as determinações da vontade” (MASCHIO, 2017, p. 63).

2 O CONCEITO DE AMOR EM SANTO AGOSTINHO

Ao lado da vontade, o amor é outro conceito caro e de grande importância para a compreensão da filosofia agostiniana. Decerto, Agostinho trata do amor em diversas de suas obras e é sobre o amor que suas grandes teorias estão balizadas. A exemplo, a teoria da vontade, como acima já se aludiu, está em direta conexão com suas asserções sobre amor.

Pois, se a vontade é o movimento da alma a um dado objeto, o amor é o princípio desse movimento, já que o desejar algo é o mesmo que amar esse algo.

O amor, como explica Trapé (2018) é um “sentimento profundo”. Ele é a explicação das aspirações do homem, é o sentimento por traz de todo desejo e, o aspecto qualificador por excelência da moral humana. É do próprio amor que “nascem todas as paixões, que não são senão modulações do único movimento do amor” (TRAPÉ, 2018, p. 433).

Nas *Confissões*, Agostinho compara o amor que age nas almas com o peso que age nos corpos. Segundo ele, cada objeto possui um peso que o leva a seu lugar próprio, como a água que, embora seja despejada sobre o óleo, emerge para baixo ficando o óleo na superfície. Nesta via, assim como o peso move os objetos, Agostinho explicita que o homem é essencialmente movido por seu amor, a ponto de ele dizer “*pondus meum amor meus*”, isto é, “meu amor é meu peso”:

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 encaminha-se para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se 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 o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva (AGOSTINHO, 1980, p. 317).

Decerto, a física grega, tal como postulava Aristóteles, entendia que cada corpo possuía uma espécie de peso natural. Esse peso determinava o lugar próprio de cada objeto e era o fundamento da ordenação do universo. Suprimir o peso dos corpos é o mesmo que suprimir seu movimento. Com isso, o universo se tornaria completamente inerte.

Como explica Gilson esse peso impede o universo de imergir em um caos. Imagine-se que os objetos dos quais se compõe o cosmos, estivessem misturados e confundidos, cada um se agitaria e buscaria seu lugar próprio, restabelecendo novamente a harmonia:

Segundo a física grega [...], cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado do universo. Suponhamos que os elementos físicos, dos quais o mundo é composto, tenham sido confundidos e misturados num tipo de caos; eles tenderão espontaneamente a se mover para se dissociar, e a alcançar, cada um, o lugar natural que lhe é próprio;

uma vez lá, eles pararão: o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra. Essa tendência co-natural ao corpo físico é, portanto, o que faz o fogo, deixado a si mesmo, subir, e o que faz uma pedra, deixada a si mesma, cair; até que o fogo não tenha alcançado a região superior do mundo e a pedra não tenha alcançado o centro da terra (2010, p. 256).

Nos *Comentários aos Salmos*, Agostinho conceitua o peso como o impulso que leva cada objeto a buscar seu lugar de repouso. Outrossim, esse peso como que é o fundamento ontológico da ordem no que se refere aos objetos que compõem o cosmos. Decerto, para que haja ordem é necessário que as partes se harmonizem com o todo. Como afirma Arendt (1929, p. 75) “cada parte do cosmos só é na medida em que é parte e que, enquanto tal, tem sua parte no todo”.

De outro lado, esse peso também proporciona o descanso do objeto, pois estes, agitando-se por conta de seu peso se dirigem a seu “*locum suum*”, ou seja, a seu repouso:

O peso é certo impulso que faz cada coisa tender ao seu lugar. Isto é o peso. Sustenta uma pedra na mão e sentirás o seu peso; ela pressiona a tua mão, porque procura o seu lugar. E queres ver o que procura? Retira a mão e ela cai por terra, repousa na terra. Chegou ao ponto para o qual tendia, encontrou o seu lugar. O peso, portanto, era aquele movimento quase espontâneo, mas inanimado, insensível. Há outros seres que tendem para cima. Procuram seu lugar, querem entrar na ordem. Seria fora da ordem permanecer a água acima do óleo. Até que se estabeleça a ordem, até que alcance o lugar que lhe é peculiar movimenta-se inquieto (AGOSTINHO, 1997, p. 178).

Analogicamente, o amor age no homem como o peso nos corpos, de modo que Agostinho afirme ser movido essencialmente por seu amor. Entende-se, portanto, que “há no homem um impulso ou desejo intenso que o move ao encontro daquilo que ele deseja: isso é o amor” (SILVA; FIGUEIREDO, 2021, p. 449). Ele é o motor íntimo da vontade humana (GILSON 2010), é o impulso que a faz movimentar-se em direção a um dado fim. Segundo Agostinho, todo movimento humano tem por princípio o amor, que instiga o indivíduo à posse ou a recusa de algo: move-se em direção *para* quando se busca o objeto desejado; move-se em *fuga* quando se deseja preservar algo que se possui.

Essa concepção de Agostinho está na linha do pensamento grego. Hesíodo é considerado por Aristóteles, como o primeiro a formular uma teoria que concebe o “amor como motor móvel do cosmos” (OLIVEIRA; DIAS, 2018, p. 62). Inserindo-se nesta tradição,

o bispo de Hipona afirma que o amor é o princípio motor da vontade humana e, sendo assim, se o homem é movido por seu amor, então o homem será tal qual for seu amor.

Nesta via, o Doutor de *Hippo* desenvolve toda uma ética cuja moral está centrada neste sentimento. Ele é o fator que determina se os atos humanos são em si reprováveis ou não. Decerto, não é o objeto em si que é mal, uma vez que para Santo Agostinho, tudo quanto existe, enquanto existe, é necessariamente bom (cf. AGOSTINHO, 2005, p. 408). Como comenta Arendt (1929, p. 25): “o homem é aquilo que se esforça por atingir”. O amor é que se utiliza de maneira boa ou má dos bens.

3 A VONTADE E O AMOR COMO CRITÉRIOS DE CLASSIFICAÇÃO/VALORAÇÃO DOS ATOS HUMANOS

Percebeu-se que a vontade e o amor são conceitos que se relacionam e se remetem reciprocamente na filosofia de Santo Agostinho. Quando ele fala do movimento da alma está se remetendo à vontade, pela qual a alma se move ou não a um objeto. Por sua vez, quando ele fala da vontade também está falando do amor, sendo este o motor íntimo dessa faculdade espiritual que é a vontade.

Decerto, se a vontade é o que move a alma humana, então o indivíduo será eticamente, tal qual for sua vontade. Se sua faculdade volitiva for justa o homem será justo, senão, ele será injusto. Enfim, a volição será o fator determinante no aspecto ético-moral do homem, pelo que se pode dizer que o caráter moral do homem é determinado por sua vontade: “Assim, estando todas as operações da alma sob a dependência de nossas determinações voluntárias, é verdadeiro dizer que a vontade é o homem” (GILSON, 2010, p. 256).

Por seu turno, observa-se que em vários textos, Agostinho aproxima tanto os conceitos de vontade e amor que chega até confundi-los um com o outro, pois “querer é amar” (STREFLING, 2015, p. 71). Pelo que se percebe que, a antropologia de Agostinho é fundada sobre a ética do amor. É justo todo aquele que “amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos” (AGOSTINHO, 2002, p. 119). Neste ínterim, perceber o alcance que ambos os conceitos implicam no pensamento do Doutor da Graça é compreender sua terminologia precisa de análise e classificação dos atos humanos.

Se o amor move a vontade, então ela será tal qual for o amor. Gilson (2010, p. 305) comenta que a vontade é essencialmente um amor. Por outra via, isso também implica que, sendo o homem tal qual for sua vontade e esta, sendo igual ao amor que a move, então não apenas o indivíduo é movido pelo amor, mas o homem é aquilo que ele ama, ou como nas palavras de Agostinho: “cada um é tal qual é o seu amor” (AGOSTINHO *apud* TRAPÉ, 2018, p. 440).

Agostinho compreende, juntamente com os gregos, que todos os movimentos da alma correspondem às quatro paixões fundamentais, isto é, o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Neste sentido, em *A cidade de Deus*, ele explica que o fator qualificador de cada uma dessas paixões é o querer. Ora, o querer é a ação da vontade que, por sua vez, é impulsionada pelo amor. E, como bem comenta Trapé (2018, p. 434) do amor é que “nascem todas as paixões, que não senão modulações do único movimento do amor”. Eis o texto:

É de grande importância saber como é o querer do homem, porque se desordenado, seus movimentos serão desordenados e, se reto, não apenas serão inculpáveis, mas até mesmo louváveis. Em todos eles há querer, melhor diríamos, todos eles não passam de querer. Pois que é o desejo e a alegria senão querer em consonância com as coisas que queremos? E que é o temor e a tristeza senão querer em dissonância com o que não queremos? (AGOSTINHO, 2012, p. 167).

É seguindo esta linha de pensamento que o bispo de Hipona estabelece em *A doutrina cristã*, a sua chamada *ordo amoris* (a ordem do amor). Segundo Agostinho, se o amor que reside no homem for desordenado, por consequência o homem também será; de outro lado, se o amor for ordenado, assim também será o amante. Portanto, deve o indivíduo proceder a uma avaliação das coisas, de modo que ame cada ser do modo e no grau em que ele merece ser amado.

Por seu turno, desta reta avaliação e dessa *ordo amoris* depende o ideal de justiça. Será justo aquele que fizer a reta avaliação das coisas, de modo a não desprezar os bens superiores em detrimento aos inferiores:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual

intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (AGOSTINHO, 2002, p. 46).

Como afirma Brachtendorf (2020, p. 114) “se a orientação fundamental do amor é falsa, todos os afetos são desencaminhados”, de modo que o amor e a vontade são os fatores determinantes na retidão ou perversão da moral, o que leva Jales e Lima (2018, p. 111) a afirmarem que “a chave de toda a antropologia e ética agostiniana repousa no amor”.

Como já se explicitou que amar algo significa um direcionar-se em direção ao objeto do amor e, como esse direcionar-se que é o movimento da alma, é realizado tão somente pela vontade como faculdade volitiva do indivíduo, então o estudo antropológico na perspectiva de Agostinho, está fundamentado sobretudo na vontade e no amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a filosofia antiga, buscou-se compreender os critérios pelos quais o homem possa viver justamente em sociedade e consigo mesmo. A noção de ética antiga passou por diversas modificações no que toca às suas concepções acerca da moral, desde a visão da busca pelo prazer como pressuposto para uma vivência ordenada e feliz como concebia Epicuro, ao ideal de justiça pretendido por Platão.

Por sua vez, Santo Agostinho adota como critérios para a avaliação dos atos humanos as noções de vontade e amor. A primeira considerada como a faculdade da alma por meio da qual esta se movimenta em direção a um objeto pelo desejo ou na sua recusa pelo medo. Nesta via, se o homem se movimenta de acordo com seu querer e, se esse é colocado em prática por meio da vontade, entende-se que o homem igual a sua vontade, de modo que uma vontade dividida é também, um homem dividido (cf. GILSON, p. 253).

De outro lado, se a capacidade volitiva é princípio de todo movimento da alma, o amor é o princípio motor da vontade. Ele (o amor) age no homem como o peso age nos corpos, de modo que o indivíduo é essencialmente movido por seu amor. Santo Agostinho afirma que se o amor move o homem, então o homem será do modo como o amor que em si reside e o impulsiona. Desta forma, o bispo de Hipona considera ambos os conceitos como os critérios valorativos de todos os atos humanos. Essencialmente, o homem ou deseja a posse de algo, se entristece com sua ausência, alegra-se com sua presença ou teme sua perda. São essas as

quatro paixões fundamentais já concebidas pelos filósofos gregos, isto é, o medo, a tristeza, a alegria e o desejo que, por sua vez, são apenas diferentes manifestações do amor.

Assim, o amor, que é a causa de todo o movimento volitivo, é a origem do mal ou do bem que indivíduo realiza. Tendo em vista o posicionamento de Agostinho que a ordem, depende tão somente do amor o qual, considerando atentamente a hierarquia dos seres, ama a cada um do modo como lhe é devido, não colocando o que é inferior acima do superior, o amor é também, por assim dizer, o fundamento ontológico da ordem (SILVA; FIGUEIREDO, 2021).

Destarte, resumidamente, observa-se que na filosofia de Santo Agostinho: A) a vontade, que até então havia sido ignorada pelos filósofos é considerada a faculdade da alma responsável pela decisão; B) como princípio motor desta vontade Agostinho elege o amor, já que aderir ou não a um objeto é amar sua presença ou ausência; C) ambos os conceitos fornecem a base sobre a qual se alicerça toda a ética e a antropologia agostiniana.

REFERÊNCIA

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus:** contra os pagãos. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012. Parte II.

AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã** manual de exegese e formação cristã. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade.** Tradução de Augustinhu Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal aos Gênesis. *In:* AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos Gênesis.** Tradução de Augustinhu Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** 6. ed. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2015.

AGOSTINHO, Santo. **Comentários aos salmos:** Salmos 1 - 50. Tradução das Monjas beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

ARENDT, Hanah. **O conceito de amor em Santo Agostinho:** ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1929.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho.** 3. ed. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

KENNY, Antony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

JALES, F. V. O; LIMA, J. P. A. P. O pensamento social de Agostinho: A caridade e o uso dos bens. **Kínesis**, vol. X, n. 22, julho 2018, p. 110-122. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8066>>. Acesso em: 21 de junho de 2021.

MASCHIO, E. A. **Santo Agostinho**: o doutor da graça divina contra o mal. São Paulo: Editora Salvat, 2017.

OLIVEIRA, G. R; DIAS, J. **Dilectio**: da antiguidade a Santo Agostinho (354-430). Toledo: Vivens, 2018.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A significação do termo “vontade” nas obras de Santo Agostinho. **Dissertatio**, Pelotas, vol. 41, p. 65-81, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8502>>. Acesso em: 21 de junho de 2021.

SILVA, F. R. Q. ; FIGUEIREDO, F. C. O amor como fundamento ontológico da ordem em Santo Agostinho. **Revista Ideação**, v. 1, n. 43, p. 448-461, 2021. Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/6225/5893>> Acesso em: 21 de junho de 2021.

TRAPÉ, Agostino. **Agostinho**: o homem, o pastor, o místico. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

REFLEXOS DA GNOSIOLOGIA NOS SETE GRAUS DA ALMA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Rafael Rodrigues Lopes¹
Francisco Venceslau de Oliveira Jales²

INTRODUÇÃO

Utilizando-se das obras *A Grandeza da Alma*³ e *O Livre-Arbitrio*⁴, busca-se aqui identificar uma similitude entre a gnosiologia e os graus de ascensão anímica na obra de Agostinho de Hipona. Portanto, o foco deste trabalho se dá justamente pelo fato de possivelmente haver pontos de congruência entre ambas as teses. Para alcançarmos esse objetivo analisaremos a sua teoria do conhecimento, incluindo-se a teoria da iluminação, e os graus de atividade da alma.

Em busca de uma verdade evidente, contra-argumentando com o cético que diz que Deus não existe, Agostinho, ao formular a gradação dos seres, desemboca em uma verdade maior que é Deus. Esta é a tese inicial: que o homem existe, vive e entende; graduando assim os seres em três tipos (*cf. De lib. arb.*, II, 3, 7). À primeira vista pode parecer que a alma seja umnada porque ela não é objeto dos cinco sentidos. Mas, o filósofo africano⁵² esclarece essa questão a Evódio dizendo que ela tem seu valor justamente porque não se identifica com a matéria (*Cf. De quant. an.*, 3, 4). O método anagógico dá forma à ascensão gradacional e o dialético constrói a verdade do diálogo.

1 A TEORIA DO CONHECIMENTO

A tese acerca do conhecimento em Agostinho se constrói a partir daquela gradação já

¹ Rafael Rodrigues Lopes é bacharel em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará com pesquisa em teoria do conhecimento em Agostinho. E-mail para contato: rafaelrodrigueslopes88@gmail.com.

² Francisco Venceslau de Oliveira Jales é professor mestre do curso de filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará com pesquisa sobre “A dinâmico amor em Agostinho”. E-mail para contato: venceslau.jales@uece.br.

³ Obra doravante abreviada aqui por: *De quant. an.*

⁴ Obra doravante abreviada aqui por: *De lib. arb.*

⁵ Agostinho é um filósofo genuinamente africano, pois nasceu na Numídia, uma província romana do norte da África. E foi nas cidades africanas de Tagaste, Madaura e Cartago que ele recebeu toda a sua formação intelectual. Sobre a estirpe africana de Agostinho, vale a pena ler a nota 1 em TRAPÈ. 2017, p. 21.

mencionada, de modo que, tal verdade evidente dá acesso a uma Verdade maior. Assim, esmiuçando esse movimento gradacional tem-se: os seres que apenas existem, os que existem e vivem e por último, os que existem, vivem e raciocinam (cf. *De liv. arb.*, II, 3, 7). Dentre os seres que apenas existem tem-se os objetos corpóreos ou dos sentidos que não sentem e, por isso, incapazes de produzir qualquer conhecimento. Assim, sobre tais objetos é produzida a sensação, por exemplo: o sabor, a cor, o som, etc. Esse primeiro grau do conhecimento, chamado anímico, está no nível do viver e é produzido interiormente na alma. Dessa forma não é o sensível que exerce influência sobre a alma, mas é ela que sensoria o corpóreo (cf. COSTA, 2012, p. 27). Ela necessita do material dos sentidos para sentir, embora seja ativa, já o sensível e os sentidos são passivos. Logo, é a alma que sentefazendo dos sentidos um meio para produzir a sensação.

Para o filósofo africano existem duas luzes, uma do corpo que se manifesta nos sentidos externos, e outra da alma que possibilita à luz corporal ver os objetos (cf. COSTA, 2012, p. 28). Partindo-se dessas luzes fica patente que ambas são individuais, ou seja, cada um possui a sua; por exemplo, uma pessoa não pode ver pela mesma sensação o que outravê. Sendo assim, já que os sentidos nos fornecem apenas dados privados, não temos, por meio deles, acesso às verdades universais.

Existe também o sentido interior que é superior aos cinco sentidos, pois é ele que os julga e guia; porém, esse ainda não é a razão. Agostinho o descreve assim:

[...] sentido interior, ao qual os cinco sentidos externos transmitem todos os seus conhecimentos a respeito dos objetos. Pois por um sentido é que o animal vê e por outro, que ele evita ou busca aquilo que viu. Com efeito, o primeiro tem sua sede nos olhos. Ao contrário, o segundo, no íntimo mesmo da alma. Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido e pelos outros sentidos corporais, são: procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de lhes serem nocivos. Mas esse sentido interior não se pode dizer que seja, nem a vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual. Não posso, porém, identificar essa faculdade com a razão, porque está também manifestamente nos animais, e estes não possuem a razão (*De liv. arb.*, II, 3, 8).

O sentido interior está na alma e tem consciência não só das informações que os cinco sentidos lhe fornecem, mas também de si próprio; pois: “Se assim não fosse, o animal não se

moveria de seu lugar para apoderar-se de algo ou para fugir de alguma coisa. Contudo, percebe-o suficientemente para se mover” (*De liv. arb.*, II, 4, 10). De outro modo, analisando-se a visão, pode-se perceber isso mais claramente: o animal não abriria os olhos nem movê-los-ia para aquilo que quer ver se não sentisse a ausência do objeto ao fechá-los ou quando não os direciona para o mesmo. Assim como ele sente que não vê, é igualmente necessário que também perceba sua própria vista, já que é diferente o jeito que ele movimenta os olhos quando ver e fixa o objeto desejado e quando não consegue vê-lo. Logo, é perceptível que o animal sente de modo diferente uma e outra coisa.

Num outro nível está a razão, que é muito superior aos objetos dos sentidos, aos cinco sentidos e ao sentido interior. É ela que averigua o quanto eles são um melhor do que o outro e o quanto ela própria é superior a todos eles, estando todos submetidos ao seu julgamento. Assim, pelos sentidos corporais se sentem os objetos, mas tais sentidos não sensoriam a si mesmos; ao contrário, pelo sentido interior se percebe não só a matéria através dos cinco sentidos, mas também eles mesmos. Por fim, pela racionalidade, tudo isso é cognoscível tornando-se objeto da ciência (*cf. De liv. arb.*, II, 4, 10); e, por meio dela, o sentido interior julga todas as coisas. No entanto, a razão ainda não é a verdade, mas somente a luz pela qual a alma é iluminada para tudo perceber e julgar.

Ao contrário dos saberes produzidos pelos sentidos corporais e pelo sentido interior que são particulares, existem verdades que são comuns a todos, ou seja, universais. As verdades dos números são o maior exemplo disso. Segundo o doutor de Hipona:

Apresentam-se elas a todos os que raciocinam, de tal forma que aqueles que fazem cálculos, cada um baseado em sua própria razão e inteligência, esforçam-se para adquiri-la. Uns conseguem-no mais facilmente, outros mais dificilmente; outros ainda não o conseguem de modo algum. Todavia, ela mostra-se igualmente a todos os que são capazes de captá-la. E quando alguém a percebe, ninguém a transforma nem a converte em si mesmo, como se fosse algum alimento. E caso alguém se engane a seu respeito, ela não fica desvirtuada. Permanece em toda sua verdade e integridade. Apenas a pessoa que se engana, afunda tanto mais no erro quanto menos consegue vê-la perfeitamente (*cf. De liv. arb.*, II, 8, 20).

Essas verdades são transcendentais porque não são propriedade exclusiva de ninguém, estando disponíveis a todos. O elo de ligação entre elas e a alma (sentido interior) é a razão, que, como receptora da luz divina, torna-se capaz de receber essas verdades eternas, imutáveis e

universais. Os homens, por serem mutáveis e contingentes, não têm acesso diretamente a elas; de modo que, somente com um auxílio de Deus essas verdades se tornam acessíveis eles (cf. COSTA, 2012, p. 30).

A iluminação divina é a irradiação da luz de Deus diretamente na alma humana, gerando nela regras ou normas racionais. Essas pertencem ao mundo das verdades eternas, e se referem aos modelos ideais da matemática, da estética e da ética. O conteúdo desses modelos não sofre a ação da iluminação, nem pertencem ao mundo das verdades eternas, nem são verdades em si mesmas; mas somente leis segundo as quais se julgam os objetos da experiência que são influenciados por essa luz (cf. BOEHNER; GILSON, 1988, p. 163). Não há uma visão direta dessas normas em Deus, essas agem sobre o homem e são impressas nele, sem deixarem de ser transcendentas. Essa iluminação é interior e acontece por meio de um “[...] ato consciente de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. É em virtude desta presença divina que a Verdade, ou Deus, se dá a conhecer à razão [...]” (BOEHNER; GILSON, 1988, p. 164).

E sendo a razão superior à alma (sentido interior), então, a lei pela qual ela julga é ainda maior. Daqui se conclui que a natureza imutável, que concede as verdades eternas à razão, é Deus. Essa Verdade, que é Deus, é superior a tudo: aos objetos, aos sentidos, ao sentido interior e a própria razão porque é ela quem dá à razão o poder de julgar, sem que seja possível o julgamento de si mesma. E para não nos deixar cair numa visão panteísta, Agostinho afirma que essa Verdade é simultaneamente interior, por estar na alma humana, e transcendente, por ser universal (cf. COSTA, 2012, p. 31).

Mas, para alcançar a iluminação divina, é preciso purificar-se, a fim de poder acessar o mundo das verdades eternas. Essa purificação se dá através da fé revelada e da graça. A fé é necessária para compreender Deus e a graça porque, dado a sua fraqueza, o homem não tem, por si só, condições de atingir essa iluminação. Por suas próprias luzes a alma não consegue ser sábia, mas somente pela participação na luz divina. E para possuir Deus é preciso viver Nele, ultrapassar a razão e dedicar-se a sua busca, apesar de não O ter ainda plenamente. Para realizar isso é necessário a humildade, porque só os humildes contemplarão a Verdade (cf. COSTA, 2012, p. 32).

2 OS SETE GRAUS DE ATIVIDADE ANÍMICA

A alma humana⁶ é uma só realidade composta de um lado por um princípio vital e de outro por uma animação racional de substância própria e suprassensível (cf. STREFLING, 2014, p. 179). Desse modo, Agostinho a define como uma “[...] substância dotada de razão, destinada a governar o corpo” (*De quant. an.*, 13, 22). E para a alma contemplar a Verdade ela precisa passar por um processo de purificação, que se manifesta nos diversos graus de sua atividade. Essa purificação moral é necessária para que ela possa chegar à posse da Verdade. Esse processo tem uma verossimilhança com o da iluminação, pois ambos almejam entrar em contato com a Verdade. A diferença capital entre ambos é que a iluminação é um procedimento gnosiológico, enquanto essa purificação é de caráter moral.

Os sete graus de atividade da alma, em uma ordem crescente, são: animação, sensação, arte, virtude, tranquilidade, ingresso e contemplação. O primeiro grau trata da alma como princípio de animação, ou seja, atividade vegetativa. Alma é força vital, ela age em conjunto com o corpo fornecendo-lhe harmonia, unidade e proporção (cf. *De quant. an.*, 33, 70). Desta forma, apesar de não ter extensão, a alma é o motor do corpo e de todas as suas partes, cabendo-lhe a administração de seus membros, a atuação no impulso de seus movimentos e o completo domínio sobre ele (cf. *De quant. an.*, 14, 23). O seu movimento assim como sua potencialidade vêm de Deus, mas são executados pela vontade humana. E quanto mais a alma se distancia dos sentidos, mais cresce em virtude; pois, ela progride ao superar suas afeições. Como disse Agostinho: “[...] ela chega à virtude progredindo, e nós declaramos que ela é formosa e perfeita sem nenhuma magnitude de espaço, mas pelo grande poder da harmonia” (*De quant. an.*, 16, 28).

No segundo grau o sentir é próprio da alma e não do corpo, pois é ela que o anima e não o contrário. O conhecimento sensível provém dos sentidos, mas eles não são a causa desse saber; sua causa é a alma porque é ela que vê, prova e toca através do corpo. Os cinco sentidos apenas sensoriam os objetos de conhecimento. Aqui se vê o domínio da alma sobre os sentidos. Segundo o filósofo africano, a funcionalidade desse tipo de conhecimento ocorre da seguinte maneira:

⁶ Em grego se diz *psyché* e em latim *animus*.

A alma se aplica ao tato e por ele sente e distingue o que é frio, áspero, liso, duro, leve, pesado. Além disso, discerne pelo paladar, pelo olfato, pela audição e pela visão as inúmeras diferenças de sabores, de odores, de sons, de formas. Em todas essas operações aceita e apetece o que for adequado à natureza de seu corpo; rejeita e evita o que é contrário (*De quant. an.*, 33, 71).

A sensação, explorada nesse segundo grau, é definida pelo hiponense como a observação pela alma do que atinge o corpo (cf. *De quant. an.*, 33, 7123, 41). Mas, não contente com essa definição, ele chama a nossa atenção para o fato de que não é o mesmo sentir e conhecer; por exemplo, pode-se ver a fumaça e, por meio dela, saber que ali há fogo, sem o sentirmos. Assim, a fumaça produz uma sensação, uma vez que atinge os olhos, e o fogo engendra um tipo de saber que não é sensação, pois não alcança os sentidos. Portanto, nesse caso a fumaça é sentida e o fogo é conhecido, o que são coisas distintas (cf. STREFLING, 2014, p. 188).

Mas, é preciso corrigir essa primeira definição, pois ao afirmar que a sensação é a percepção pela alma do que o corpo sofre, se esquece que é reação que o corpo sofre ao crescer ou envelhecer também não se oculta à alma, porém não se pode chamar isso de sensação porque não é sentido. Por isso, declara Agostinho: “[...] aquela definição, que nada devia incluir do que não fosse sensação, ao incluir esse conhecimento, é certamente viciosa” (*De quant. an.*, 33, 7124, 46).

Assim, fica patente que se o inferior não pode agir sobre o superior e, mesmo assim, os sensíveis tem em si a causa da sensação e não sentem, então, a alma depende do corpo para sentir. Esse é um problema sobre o qual o bispo de Hipona se debruçou com toda atenção por muito tempo e cuja solução exercerá grande influência sobre a história do pensamento ocidental (cf. STREFLING, 2014, p. 188).

O poder da alma de fazer ciência está no terceiro grau, e nesse nível tem-se acesso ao âmbito do que é próprio do ser humano e a tudo o que é seu constructo adquirido pelo exame e guardado na memória. Nesse grau ela passa do corpóreo ao incorpóreo, já que passa da sensação ao produto da razão. A razão é uma faculdade discursiva que julga o sentido interior e através dele todos os objetos do conhecimento. A ciência, produto da razão, é um conhecimento dos sensíveis que, no *De quantitate animae*, é chamada de arte. Aqui a alma mostra seu poder e habilidade de produção e, através da razão e da ciência, tende a desligar-se

dos sentidos, já que ambas lhes são superiores. Nesse terceiro grau ela começa a experimentar o prazer interior. E se, ao contrário, se deleita com os sentidos corpóreos, ela fere sua própria natureza e torna o homem parecido com os animais irracionais.

O quarto grau constitui aquilo que é próprio do homem, ou seja, seu poder de possuir virtudes e assim elevar-se conforme a sua natureza. A virtude é a substância da vidacristã, e a alma só volta para Deus por intermédio dela; por isso, no *De civitate Dei*, Agostinho a chama de ordem do amor (*De civ. Dei*, XV, 22). E para que a alma se torne perfeita, ou seja, virtuosa é imperativo que se desligue o quanto possível dos sentidos, ou melhor, que ela “[...] não se deixar cair para os sentidos mais do que necessário, mas recolha-se de preferência em si mesma e volte a ser criança diante de Deus [...]” (*De quant. an.*, 28, 55). Eis aí o itinerário desse quarto grau; a alma volta-se sobre si mesma, recolhe-se e eleva-se, ou seja, morre para o exterior e nasce para Deus (cf STREFLING, 2014, p. 191). O homem é imagem de Deus, por isso ele só se aperfeiçoa e se realiza à medida que se torna essa imagem. Porém, esse é um trabalho difícil e cheio de interrupções e para realizá-lo a alma humana precisa da ajuda de Deus. Desse modo, como afirma o filósofo africano:

Eis porque a alma se atreve a se antepor não somente a seu corpo, se ele se considera uma parte do universo, mas também ao próprio universo, a não considerar os bens do universo como seus, a discernir e desprezá-los ao compará-los ao seu poder e à sua beleza. Daí que, quanto mais se compraz em seus bens, mais se distancia das imundícies e se purifica toda e se torna cada vez mais pura e ataviada; fortifica-se contra todas as adversidades que intentam demovê-la de seu alvo e de seus projetos [...] (*De quant. an.*, 33, 73).

Depois dessa purificação vem o quinto grau no qual a alma, uma vez liberta de toda imperfeição e de toda mancha, se mantém em si mesma, nada teme e nada a angustia (cf. *De quant. an.*, 33, 74). Nesse nível, percebendo sua grandeza, ela se dirige para a contemplação da Verdade com uma grande confiança e, sentindo-se perto de sua recompensa, fica tranquila. Isso acontece porque ela já está desprendida de toda matéria, ou seja, sua parte superior está sossegada.

No sexto grau, a alma se dirige para a união com Deus. Nesse nível predomina o desejo de entender o que é verdadeiro e sumo, que se configura como o mais sublime olhar da alma. De modo que “... uma coisa é purificar o próprio olhar da alma para que não olhe inútil e

temerariamente e enxergue o mal, outra coisa é preservar e fortalecer sua saúde, e outra coisa ainda é dirigir o olhar sereno e firme ao que pode ser visto” (*De quant. an.*, 33, 75). Sendo assim, os que querem fazê-lo antes de estarem purificados, são repelidos pela luz da Verdade; por isso, não apenas pensam que Nela não existe bem algum, mas, o que é pior, acham que Ela é um mal, negando-lhes o nome de Verdade e refugiando-se nas trevas que sua enfermidade pode tolerar, maldizendo o remédio (*cf. De quant. an.*, 33, 75).

O sétimo grau consiste em dirigir o olhar e contemplar a Verdade. Nesse nível chega-se ao fim do caminho aclarado dos místicos, no qual a alma é assistida pelo Espírito Santo. Aqui pressupõe-se que a alma já esteja purificada, pois do contrário corre-se o risco de não encontrar nem o Bem nem a Verdade. Mas, depois de todo o esforço de purificação, tem-se a fruição da Verdade. Esse não é propriamente um grau, mas o ponto de chegada que foi acessado pelos níveis anteriores. O prazer dessa contemplação é tão grande com tanta pureza e sinceridade, e tão inquebrantável é a fé que ninguém pense ser possível conhecer algo depois disso.

Nesse último nível a alma conhece as coisas divinas que por si só são melhores que as terrenas. A criação é bela enquanto participa da beleza divina, isso se revela pelos vestígios de Deus nas criaturas. Assim, à medida que a alma se confunde com o sensível, Deus a faz voltar ao seu interior pela beleza do próprio sensível, com o objetivo mantê-la na visão da beleza não participada.

CONCLUSÃO

Mas, depois de todo esse percurso, precisamos retornar às perguntas iniciais: o que esses graus de atividade da alma têm em comum com a teoria do conhecimento? Em quais pontos as duas análises se encontram.

Percebemos que Agostinho dá uma ênfase racionalista ao processo ascensão mística, o que já é uma marca da análise gnosiológica. Também fica claro que os dois processos têm como objetivo chegar à Verdade. E isso não deixa de ser uma iluminação, cume da teoria do conhecimento, ou seja, um êxtase, um processo de aclaramento da alma dando-lhe condições de contemplar a Verdade.

Além disso, encontra-se em consonância o fato da alma, no segundo grau, unir-se às coisas entre as quais o corpo vive, e isso ocorre devido aos sentidos, que também foram

explorados na gnosiologia. No processo de sensação de uma música, por exemplo, os ritmos interiores, com os quais o homem julga, recolhem os sons materiais no mesmo instante em que esses estão prestes a desaparecer no nada, para organizá-los num conjunto harmônico. E do mesmo modo que os olhos coordenam a multiplicidade dos objetos distribuídos no espaço, reunindo-os num só campo visual e enfeixando-os num só ato de visão, a memória, “[...] esta luz dos espaços temporais [...]” (*De mus.*, VI, 8, 21, p. 316 - tradução nossa), agindo no processo de cognição, efetua a coordenação de toda uma sequência de momentos, que de outro modo se dissipariam.

Sendo assim, fica claro que os graus de grandeza da alma e a epistemologia agostiniana têm algo em comum. Pois, nessa gnosiologia o hiponense apresentou uma gradação de seres, dando primazia aos que possuem a plenitude dos atributos com os quais se colocam nessa gradação. O sentido interior é comum a homens e animais e através dele se busca ou se evita o que é agradável ou hostil. A razão é superior por ser capaz de produzir ciência, e dentro desse saber encontram-se também as verdades que são como normas de Sabedoria, capazes de tornar sábio o homem que vive de acordo com elas.

Na teoria da iluminação Agostinho nos leva a uma Verdade imutável, que sendo objeto de percepção comum a todos que são dotados de razão, mantém sua integridade e inalterabilidade e contém todas as verdades particulares. E o homem, impotente para julgar, encontra em si certas leis, vindas da luz divina, com as quais ele julga todas as coisas. A ascensão da alma tem sete níveis: animação, sensação, arte, virtude, tranquilidade, ingresso e contemplação. E todo esse itinerário da alma tem como objetivo, simplesmente, encontrar-se com a Verdade. Logo, o vértice de convergência entre a gnosiologia e os graus de grandeza da alma se mostra em ambas terem como ponto de chegada a própria Verdade. Assim, os dois processos buscam a mesma coisa, mas de maneiras diferentes.

Podemos concluir dizendo que a iluminação, parte integrante da gnosiologia agostiniana, é também uma forma de êxtase, um contato com o próprio Deus que transforma. E, por outro lado, é possível perceber que o hiponense dá um tratamento racional à análise dos graus de atividade da alma. Portanto, tudo isso nos leva a afirmar que realmente existe uma estreita relação entre a teoria do conhecimento e os graus de ascensão anímica na obra de Agostinho.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Grandeza da Alma - Contra os Acadêmicos, A Ordem - O Mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1999. v. II.

AGUSTIN, San. La música. *In: Obras completas de San Agustín*. Ed. Bilingüe. Traducción, introducción, versión y notas de Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Basevi, Jose Oroz Retay Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC.1988. Tomo XXXIX.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1988.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho. **Trans/Form/Ação**, v. 37, n. 3, p. 179-200, 2014.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho**: o homem, o pastor, o místico. Tradução de Marcos Roberto Nunes Costa e Francisco Evaristo Marcos. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

UMA INTERPRETAÇÃO DO CONCEITO DE TEMPO DE AGOSTINHO NAS *CONFISSÕES A PARTIR DA OBRA A TRINDADE*

Izaias Oliveira do Nascimento Júnior¹

INTRODUÇÃO

Afinal o que é o tempo? Esse questionamento foi o que levou o filósofo Agostinho a se debruçar sobre a questão no livro XI das *Confissões*. Chegou na conclusão que o tempo, tal qual apreendemos, é uma distensão da alma (*distentio animi*). Aquela extensão na qual medimos o passado, o presente e o futuro, não é medido num espaço físico, mas no instante presente na alma; isto é, é trazido a este instante presente os fatos passados que então na memória em forma de lembrança, os fatos futuros que então em forma de expectativa, e os próprios fatos presentes que são impressos na visão e perceptíveis a alma pela atenção.

Todavia, qual o significado exato desse processo psicológico com o qual Agostinho nomeia de tempo passado, presente e futuro de memória, visão e espera? Entendemos que esses três últimos se tornam evidentes ao se fazer uma análise comparativa dos conceitos de visão do pensante e visão do vidente que é estabelecido naquilo que o Hiponense definiu como homem exterior no livro XI de *A Trindade* (399 – 422 d.C), cuja obra é posterior as *Confissões* (397 – 400 d.C). Nesse sentido, iremos ter por objetivo desse trabalho expor uma análise comparativa desses conceitos citados nos livros XI dessas supracitadas obras.

Para assim termos êxito em nosso engenho, já que aquilo que o Doutor da graça apresentou é um resultado do desenvolvimento do conceito de tempo de obras anteriores a livro XI das *Confissões*, vale fazer uma breve história da perspectiva de temporalidade nas obras anteriores a essa última cita; isto é, nas obras *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus* (386 – 391 d.C) e *Comentário Literal ao Gênesis Incompleto* (395 – 397 d.C). Depois disto, iremos expor o conceito propriamente dito de tempo no livro XI das *Confissões*.

¹ Membro do Grupo de Estudo em Agostinho da Universidade Estadual do Ceará (UECE) desde 2010 e com vários trabalhos apresentados na temática do Hiponense. Curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/3053742441267538>. Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciatura em filosofia pelo curso de graduação da Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: izaiasoliveirajunior@hotmail.com e izaiasoliveirajunior@gmail.com.

Assim, faremos a visitação do processo psicológico compreendido por Agostinho no conceito de homem exterior em *A Trindade*. E por último, iremos reler conceitos apresentados de tempo como processo psicológico de memória, de visão e de espera nas *Confissões* a partir do que extraímos de *A Trindade*. Assim, em que sentido o processo psicológico da visão do vidente e do pensante se identificam com aquele referente ao tempo de memória, visão e espera?

1 BREVE HISTÓRIA DO CONCEITO DO TEMPO EM AGOSTINHO NOS COMENTÁRIOS AO *GÊNESIS* ANTERIORES AS *CONFISSÕES*

O livro XI das *Confissões*² tem seu início marcado com Agostinho rebatendo o argumento contra o primeiro versículo do *Gênesis* em que seus interlocutores ironizavam: “Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?” (*Conf.*, XI, 12, 14). Esse mesmo argumento contra o *Gênesis* é visto numa obra anterior, o *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, I, 5, 9³. Daí, percebemos que o Hiponense faz alusão a essa seita nas *Confissões*. Não só essa outra obra é dedicada ao *Gênesis*, ainda anterior as *Confissões*, mas posterior ao *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, temos a obra *Comentário Literal ao Gênesis Incompleto* e nela há também o debruçamento na construção da teoria da criação e do tempo do Doutor da graça.

Na obra *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, o Doutor da graça contrapõe esse anterior citado argumento dos maniqueus e percebe que o problema deles é de projetar a visão *ab aeterno* (desde a eternidade) no versículo bíblico. Essa visão era bem presente no mundo antigo, pois entendia-se o universo como um cosmo eterno, isto é, os astros, as estrelas e a própria constituição do mundo como pertencentes a eternidade. Então, desde sempre, o universo sempre existiu e se movimenta segundo suas leis, não havendo corrupção de sua matéria, nem início. Daí, a ideia de eternidade é similar de tempo, porém é um movimento imensurável, interrupto e infinito.

Puente (cf. 2012, p. 22-36), analisando os poetas gregos, percebe que a ideia de tempo se confunde com o de eternidade. Esses dois conceitos só se separam, segundo o pesquisador, com Platão e Aristóteles. Podemos também acrescentar acerca dessa informação, que nesses

² Obra doravante abreviada por: *Conf.*

³ Obra doravante abreviada por: *De Gen. contra man.*

dois filósofos há a ideia de tempo cíclico e identificam a eternidade como uma característica daquilo que é, ou seja, ausência de mudança no Ser. Todavia, a perceptiva dominante é que esses dois conceitos tratam da mesma realidade. Então, a seita maniqueia ao ironizar o texto do *Gênesis*, ao perguntar o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra, explicitam que na verdade confundem o tempo com a noção de eternidade vendo esses dois como se fossem o mesmo fato. Todavia, como salienta Agostinho, não adianta procurar tempo, no qual Deus nada faria antes de criar o céu e a terra, porque o tempo só surge com a criação do mundo, não havendo assim tempo antes da criação, muito menos esse mundo é eterno (cf. *De Gen. contra man.*, I, 2, 4). O tempo, para Agostinho, é composto do movimento de antes e depois que chamamos de passado, presente e futuro; eternidade é aquilo que é, causando a completa ausência de movimento; então aquilo que é, é no sempre presente: “Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (*Conf.*, XI, 11, 13). Por isso, o movimento de antes e depois só pode existir na criatura criada por Deus.

Agostinho então explicita esse versículo primeiro do *Gênesis* na obra *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*. Segundo ele, aí não descreve um mundo feito a partir de uma matéria preexiste, em que um deus artífice tem o trabalho de formar o cosmo através dessa matéria, não tão pouco se trata de uma formação do universo através da substância divina de Deus; em outras palavras apresentada por ele, respectivamente, o mundo não foi feito por fabricação nem geração, mas criado a partir do nada (*ex nihilo*) (cf. *De Gen. contra man.*, I, 6, 10). Então, não é Deus num início de tempo que fabricou ou gerou o céu e a terra, inferindo assim um mundo coeterno com Ele (cf. cf. *De Gen. contra man.*, I, 2, 4), mas o céu e a terra existiram a partir do puro ato da eternidade de Deus, sem antes e depois⁴.

Com essa solução, podemos perceber que Agostinho separa o conceito de eternidade com a concepção de mundo criado, que contém dentro de si a matéria e a forma original com as quais os seres de natureza física e espiritual irão apenas se desenvolverem após a criação

⁴ Apesar de ser um ato eterno de Deus, como bem explana Agostinho, o mundo foi criado e continua sendo, mas como desdobramento desse único ato eterno. Costa (2012, p. 56-57) aborda que esse desdobramento é feito em três estágios. O primeiro, que é a interpretação do primeiro versículo do *Gênesis*, é a criação a partir do nada da matéria original do mundo. O segundo, que é interpretado os demais versículos que narram os setes dias, trata-se de uma matéria informe original, que estava de forma caótica, e ao ser colocada forma nesta matéria, forma-se um único substrato de forma e de matéria através do qual desenvolveu-se a modo de gerar a matéria daqueles seres físicos e espirituais. Até então, esses dois ainda se trata do único ato, porém a continua criativa de Deus no tempo, ocorrer quando insere as razões seminais (*rationes seminales*) neste único substrato original. Daí, por intermédio dessas razões, vai surgindo no decurso do tempo a geração de novos seres que foram pensados por Deus no princípio.

do mundo (cf. *De Gen. contra man.*, I, 7, 11). Logo, percebemos que o Hiponense separa esse conceito de atemporalidade também da noção de movimento, fazendo concluir que na eternidade não há um antes e um depois que podemos chamar de passado ou futuro, mas um sempre presente.

Ainda nesta obra *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, que é anterior as *Confissões*, Agostinho desenvolve pela primeira vez seu conceito de tempo, que foram reciclados em suas obras futuras. O Hiponense responde aos Maniqueus acerca do texto de *Gênesis* 1, 14-19, cuja passagem relata a criação do sol, da lua e dos astros, que essa seita interrogou ironizando a Agostinho: “Pois, como puderam existir os três dias anteriores sem sol, visto que agora percebemos que o dia decorre pelo nascimento e acaso do sol, [...], o qual volta da outra parte do mundo para o oriente?” (*De Gen. contra man.*, I, 14, 20). Em outras palavras, como pode haver tempo para dizer que antes haviam três dias, se só foram feitos os astros no quarto dia? O Doutor da graça responde que o tempo não está ligado ao movimento físico dos astros, pelo argumento que se dá nesta obra, também nem por aquele movimento dos corpos. Ele expõe que os homens que habitavam nas cavernas, mesmo não vendo o sol podiam medir a duração do tempo (cf. *De Gen. contra man.*, I, 14, 20), logo a temporalidade existe independente do movimento dos corpos ou dos astros, porque para operar a ação de medição do tempo não precisamos necessariamente captar o movimento físico que se visa medir o tempo, daí não pode estar no movimento físico.

O filósofo demonstra isso, porém não explica a natureza do tempo. De fato, mesmo na escuridão, há o transcorrer do tempo, mas qual é a sua natureza? Na obra *Comentário Literal ao Gênesis Incompleto*⁵, interpretando ainda esta passagem do *Gênesis* 1, 14-19, Agostinho reflete se o tempo surgiu com os anjos, já que eles não existiram com os astros ou com movimentos dos corpos físicos. Ou seja, o tempo dito como três dias antes trataria no movimento da criatura angélica, já que seu nascimento antecede aos astros e dos corpos físicos?

Agostinho percebe que só conseguimos medir o tempo entre algo antes e depois, devido concebermos a demora nesta sucessão temporal. Isto é, a demora é a quebra do ritmo da sucessão temporal e é percebida não objetivamente, mas na mente, como fenômeno psíquico da medição temporal. A partir dessa conclusão, foca-se em observar a mente

⁵Obra doravante abreviada por: *De gen. ad litt.*

humana. Nota-se que a mente se movimenta num processo em que um pensamento sucede ao outro. O Hiponense conclui que isso só é possível porque o pensamento se movimenta num intervalo de tempo entre esse antes e depois. Logo, o tempo acontece no movimento do espírito, podendo existir tempo com o movimento da mente angélica, que são seres de puro espírito (cf. *De Gen. ad. litt.*, I, 3, 8). Daí, o tempo existiu primeiro com a formação da criatura angélica.

2 UMA LEITURA DO CONCEITO DE TEMPO NAS *CONFISSÕES*

Essas conclusões são reaproveitadas por Agostinho nas *Confissões*. Todavia, pela primeira vez ele define o tempo nesta obra. Então, o filósofo, no início do livro XI das *Confissões*, apresenta um pequeno resumo de sua teoria da criação e distingue o conceito de eternidade com o de tempo (cf. *Conf.*, XI, 10-13, 12-16) com os quais foram expostos nos dois comentários ao *Gênesis* anteriores, e avança explicitando que o problema da medição do tempo é devido ao caráter ontológico da realidade. Ou seja, o problema do tempo reside na transição entre futuro e passado, que são tão solúveis que se torna imperceptível encontrar um presente de onde possa-se medir e distinguir esses três tempos; isto é, não há uma fixação ontológico para isso, porque o passado não existe mais e o futuro ainda não existe, e o presente perpassa entre os dois tão velozmente que não tem como dizer que esse agora é presente⁶, porém se o presente fosse sempre presente seria eternidade (cf. *Conf.*, XI, 15, 18).

De fato, é difícil definir o tempo sob essa ótica, mas conclui Agostinho: “No entanto, posso dizer com segurança que não existe um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro se nada devesse existir; e não haveria o tempo presente se nada existisse” (*Conf.*, 14, 17,). Dessa afirmação podemos tirar duas proposições: a primeira, que o problema do tempo deriva de um problema ontológico da matéria espiritual e física do mundo⁷, que são

⁶ Por essa razão que Boehner e Gilson (2004, p. 178) dizem que atrás do problema psicológico do tempo visto por Agostinho, há um problema metafísico: “Por detrás desse problema psicológico oculta-se o problema metafísico. O que está sujeito à sucessão é incapaz de existir simultaneamente. Logo, as coisas são temporais por não poderem realizar de uma só vez todo o seu ser.”. Isto é, o problema da constatação e da medição do tempo oculta um problema ontológico da matéria física e espiritual, que apenas são, e apenas só existem, num agora que vira logo passado e que é atualizado num novo presente de um futuro. Em Deus não há isso, Ele sempre é, e o que Ele é, é o mesmo no agora nosso que vira passado, no agora presente, e no futuro. Essa transição de fatos presentes, é o que gera o problema da percepção e da medição do tempo.

⁷ O mesmo antes e depois que notamos ao comparar uma hora passada de diferente a próxima hora futura no

um constante devir, daí aquilo que entendemos como movimento temporal deriva dessa impotência do ser que constamos na matéria espiritual e física da criação em permanecer sempre no presente, daí se manifesta em sucessão⁸; a segunda, o que entendemos por tempo é ligado a existência dessa realidade e ao movimento ontológico dela – caso não houvesse esse movimento, não haveria tempo, assim não são os fatos que estão em algum tempo, mas é o tempo que deriva do movimento sucessivo desses fatos (cf. *De Gen. ad litt.*, V, 5, 12,), que ao se extinguir dizemos passado, ao serem dizemos presente e ao virem dizemos futuro. Contudo, que movimento é esse que percebemos como tempo? O filósofo define-o como uma distensão da alma (*distentio animi*).

O que se percebe como tempo passado e futuro, não são em si os fatos futuros nem passados, mas a manifestação no presente do registro impresso na memória desses fatos passados (*Conf.*, XI, 20, 26) e da previsão desses fatos futuros como espera (cf. *Ibid.*). Ou seja, é a manifestação de um objeto de cognição da mente, quando a alma extrai da memória a lembrança e gera a expectativa na espera ao perpassar o presente. Quanto ao que se chama tempo presente, é quando os fatos presentes são espontaneamente fixados pela atenção na visão da alma (cf. *Ibid.*). Então, o que se mede enquanto tempo, não são os fatos em si, mas esses três objetos, presentes na memória, na visão e na espera. Ou seja, o que se conta como medição temporal longo ou curto do passado ou do futuro é, respectivamente, uma longa ou curta lembrança ou expectativa. E quanto ao que se vê no presente, para assim se medir aquilo que é longa ou breve lembrança ou expectativa, trata-se da atenção. Dessa forma, o tempo é a medição dessa extensão da alma (cf. *Conf.*, 27, 36). É assim que Agostinho nega que o tempo seja o movimento dos astros (cf. *Conf.*, 23, 29) ou dos corpos (cf. *Conf.*, 24, 31).

Seria a definição do livro XI das *Confissões* uma redução subjetiva do tempo? Não mesmo, na verdade é uma redução do aspecto subjetivo ao metafísico. De fato, o que se chama tempo passado, presente e futuro, coexistem não objetivamente na matéria física, mas se deve salientar nem mesmo espiritual – já que a alma perpassa também em fatos presentes

mundo físico, não é diferente ao comparar a sucessão de um pensamento a outro, e essa sucessão é feita num intervalo medível de tempo; ou seja, podemos contar uma hora que tivemos determinado pensamento em relação ao pensamento presente no agora. Todavia, como o mesmo mundo físico não é o mesmo, porque virou passado no decorrer do tempo, o pensamento da alma não é o mesmo pela mesma lógica. Então, quanto um quanto o outro, não são ontologicamente fixos, isto é, eternos.

⁸ Se fosse usar um termo aristotélico para que Agostinho diz, a existência da matéria física e da espiritual se manifestam numa transição de potência para ato, por isso aparecem para nossa razão em sucessão.

entre um pensamento e outro. Por isso, quando diz objetivamente, não é só no sentido de limitação física, mas também espiritual, devido ao pensamento ser limitado ao agora presente, que se renova sucedendo a um novo pensamento num novo presente. Assim o tempo – isto é, o agora que virará passado e deixará de existir para o agora futuro concretizar como presente –, existe tanto na mente quanto no mundo físico.

Por essa razão, já no livro XII das *Confissões*, que Agostinho descreve um tempo físico, pelo qual a alma pode sentir e medir por ter forma e matéria neste mundo mutável: “[...] este mundo mutável, no qual se pode sentir e medir o tempo. De fato, este tempo [o físico] é feito da mudança das coisas, da variação e da sucessão das formas cuja matéria é a terra invisível [...]” (*Conf.*, XII, 8, 8). Ainda porque, o elemento que medimos na mente o tempo, é aquilo que é impressa como imagem na alma do mundo físico, logo captamos também a sucessão temporal desse mundo na mente. Portanto, o argumento que reforça nossa tese do tempo ser presente tanto na alma humana como no mundo físico, que vai contra aquela tese da redução do tempo a um subjetivismo, está no livro VIII do *Comentário Literal ao Gênesis Completo* (401– 414 d.C), que é uma obra posterior as *Confissões* (397– 400 d.C). Aqui Agostinho expõe aquilo que definimos sob nome de escala de movimentação dos seres.

O Doutor da graça, observando os seres do mundo físico, nota que para existir movimento neles, é necessário que partam de um ponto fixo, isto é, o movimento espacial é possível por partir daquilo que é fixo. Como são nossos pés que se mexem de um lugar a outro porque o chão está imóvel, ou nosso braço de se mexer livremente porque a sua articulação está fixa em relação a esse membro. Daí o Hiponense, por analogia, estende essa lógica do plano empírico para o ontológico. O mutável tem por atribuição o movimento porque é sustentado por aquilo que é imutável. Assim, o mundo físico se movimenta quanto ao tempo e ao espaço porque é sustentado ontologicamente por aquilo que não se mexe quanto ao espaço nem ao tempo, isto é, Deus. Entre Deus e o mundo físico, há os seres que se movimentam apenas quanto ao tempo, que são os seres espirituais, que é a alma humana e os seres angélicos, e que estão isentos daquelas limitações dos seres que se movimentam quanto ao espaço, ainda porque esses seres espirituais não são uma matéria física (cf. *De Gen. ad. litt.*, VIII, 20-26, 39-48).

3 A VISÃO DO VIDENTE E DO PENSANTE NO HOMEM EXTERIOR DE A TRINDADE

Esses termos usamos para descrever o processo mental por Agostinho nas *Confissões* (397– 400 d.C) são amplamente usados numa obra posterior, no livro XI de *A Trindade* (400 – 416 d.C). Nesse primeiro escrito supracitado, é apresentado a nós o conceito de homem exterior e interior, porém é apenas em *A Trindade*⁹ que se define melhor acerca desse conceito de homem: “É consenso universal que, assim como o homem interior é dotado de inteligência, o homem exterior é dotado de sentidos corporais” (*De Trin.*, XI, 1, 1).

De fato, o Hiponense entende que os vestígios por excelência da Trindade divina no homem são a vontade, a inteligência e a memória. Todavia, essa tríade se relaciona de modo diferente com o homem interior e exterior. Essa trindade presente no homem exterior, relaciona-se com os cinco sentidos do corpo, com as imagens produzidas por eles e com essas imagens guardadas em forma de lembrança na memória, cuja relação se apresentam no ânimo naquilo que Agostinho chamou por “visão”. A visão presente na apreensão cognoscível em cada sentido é chamada de visão do vidente, enquanto aquela formada a partir da extração da memória dos objetos que ficaram aí registrados como lembranças, de visão do pensante.

Na visão do vidente, para ela assim ocorrer no ânimo, Agostinho parte do pressuposto que o objeto sensível deve existir, por isso existe afeto por parte desse objeto no sentido corpóreo; que caso não existisse, não haveria formação de visão, pois ela é um produto da relação entre sentido e o ânimo (cf. *De Trin.*, 2, 2). A tríade da visão do vidente é o sentido animado, a vontade em forma de atenção, e a impressão causada pelo objeto que constitui a visão propriamente dita, isto é, o registro espiritual que o objeto deixa no ânimo ao perpassar e por intermédio do sentido animado. A atenção tem como função de fazer o enlace e a retenção entre o sentido animado e o objeto percebido, e a consequência disto é a produção e a manutenção contemplativa ou perceptiva no ânimo da visão sensitiva (cf. *Ibid.*).

Em completar a essa visão externa ou do vidente, há a visão interna ou do pensante. De fato, a figura física quando atua sobre o sentido animado, fixa na alma sua impressão, como o anel imprime na cera a sua imagem, tornando-se fácil deduzir que essa imagem se trata de um anel ao comparar com um (cf. *De Trin.*, 3). Daí, mesmo que a figura física suma

⁹ Obra doravante abreviada por: *De Trin.*

do alcance do sentido, permanece na memória em forma lembrança. Assim, quando a alma vê a imagem sensível formada na visão do vidente, procura por cogitação (cf. *Conf.*, X, 11, 18) uma lembrança semelhante a essa imagem. Ao distinguir essa lembrança submersa na memória das demais pela razão e extraída pela vontade desse local ânimo (cf. *De Trin.*, XI, 9, 16), a alma volta a pensar e a produzir ela como visão, como visão do pensante. Então, essa visão interna (V') se encaixa àquela visão exterior (V) por identidade (V'=V) (cf. *De Trin.*, 3, 6), mas é o enlace da vontade que as unifica como se fossem uma só (cf. *De Trin.*, 9, 16). Então, existe duas visões¹⁰: uma visão do vidente, causada pela impressão na mente de um objeto físico; e a do pensante, causada pela recordação do objeto (cf. *De Trin.*, 9, 16).

Então é na unificação de elementos distintos que vontade exerce seu poder de unificação e enlace destas duas visões. Todavia, há o outro poder presente na vontade, de força de decisão, e com ela manipula e ordena intencionalmente esses elementos separados no homem exterior e interior. Em suma, a vontade neste contexto associa, ordena e enlaça as faculdade e elementos do homem interior e exterior (cf. *De Trin.*, 11, 18). E é na imaginação que a volição exerce esse papel de ordenação de manipulação.

A vontade consegue trazer à tona mais de um elemento de uma dada imagem do que outro elemento, sabe misturar elementos diferentes de imagens diferentes, aumentar diminuir elementos da mesma e de imagens diferentes, e toda sorte que cabe a criatividade da inteligência (cf. *De Trin.*, 19, 17). Não só visualizamos essas novas imagens fictícias ou mnemônicas, com as quais são criativamente refeitas pela vontade e pela inteligência, mas podemos ter a experiência de reviver ou viver de uma forma diferente essas impressões passadas de tal força como se fossem as impressões da visão do vidente, mas são do pensante¹¹.

Ademais, a imaginação não é feita apenas na visão do pensante, mas do vidente também. Assim, a força livre da vontade manipula pelo consentimento o canal de comunicação do mundo exterior com o nosso interior. Dessa forma, consegue, em forma de

¹⁰ Agostinho ainda fala de uma terceira visão desse ato de confiar na memória a imagem da visão do vidente, porém se nega chamá-la propriamente de visão, por se tratar de um ato espontâneo, sem ação da volição (cf. *Ibidem*).

¹¹ Por isso que há um sabor divergente que sentimos ao trazê-las novamente ao presente, porque combina com as impressões sentidas no presente, isso é especialmente notado com as emoções. Agostinho até define a memória como ventre da alma ao analisar como as paixões são sentidas de modo diferente quando resgatadas da forma de lembranças (Cf. *Conf.*, XI, 14, 21, isto que em *A Trindade* o Hiponense chamou esse processo de visão do pensante).

atenção, selecionar aquele elemento que quer enfatizar da visão formada, seja controlando o próprio órgão de sentido, seja a própria imagem formada como visão do vidente. Dependendo da força do querer e o nível consciente de manipulação, molda a formação da imagem na visão do vidente a ponto de modificar o funcionamento do órgão de sensação, diz ele na obra *A Cidade Deus (De civ. Dei., XIV, 29)*¹² em sua captação e na configuração de sua imagem (cf. *De Trin., XI, 4, 7*).

4 UMA ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS *CONFISSÕES* E A *TRINDADE*

A partir disto, regressemos o livro XI das *Confissões*, observando agora esse livro XI de *A Trindade*. Então, como a visão do vidente e do pensante se combina com aquela concepção de percepção de medição do tempo que é formada pela memória, visão e espera? O que significa o conceito de visão usada nas *Confissões*?

Em *A Trindade*, no final do livro XI, Agostinho usa a passagem de Sabedoria 11, 21 para ali extrair as leis imutáveis de medida, número e peso, e que são os vestígios da Trindade em todas as coisas criadas: “Por isso, digamo-lo de antemão, esses três atributos: a medida, o número e o peso, percebemo-los existentes em todas as criaturas” (*De Trin., 11, 18*). Então Agostinho aproveita a tradição exegética anterior a ele¹³ para assim acrescentar aquela imagem da Trindade – de memória, inteligência e vontade – a essa imagem de medida, número e peso. Então, não seria diferente que a medida está para memória, o número para visão (verificada pela inteligência) e o peso para a vontade. Todavia, o que significa isso?

A medida é media simultânea de extremos de uma extensão, a partir daí se sabe que algo é longo ou breve. Agostinho atribui isso para memória, porém ali o conteúdo é imensurável, por ali guardar inumeráveis lembranças. Então, apesar desse conteúdo, por todo ele aparecer de uma vez para memória, todo conteúdo se transforma uma única extensão:

¹² Obra doravante abreviada aqui por: *De civ. Dei.*

¹³ Essa passagem de Sabedoria 11, 21, por onde se tira essa última imagem da Trindade, presente na tradição dos Santos Padres que desembocou e foi margem de discussão em toda escolástica, diz que Deus dispôs todas as coisas com medida, quantidade e peso. Isso significa dizer que o universo foi pensado e ordenado sob leis universais imutáveis desde o princípio da criação. Grande defensor dessa perspectiva, por exemplo, é o grande influente na vida de Agostinho, Ambrósio. O bispo, na obra *Examerão*, usa essa interpretação da perfeita ordenação de Deus em sua obra, expondo que é Deus quem coloca as leis imutáveis em sua obra, e não é Ele quem é coeterno a sua obra devido a essas leis imutáveis: “Acaso Deus não está mostrando com clareza que a consistência de todas as coisas está na majestade dele, e não em número, peso ou medida? E nem é a criatura que institui a lei, mas recebe-a, ou segue a que recebeu” (AMBRÓSIO. *Examerão*, I, 6, 21).

“Como se pode representar, grande número de vezes, lembranças que foram impressos de uma só vez na memória, parece que a medida diz respeito à memória [...]” (*De Trin.*, XI, 11, 18). Daí, a auto evidência do conteúdo da memória é sua medida e extensão, pois a alma não pode lembrar, entender e querer a si; sem lembrar, entender e querer de si completamente (cf. *Ibid.*, X, 10, 16).

Quanto ao número, atribui a visão. O número é a representação unitária, delimitada e inteligível de medição de extensão. Então, por via da visão dada extensão de imagens sensitivas e lembranças tornam-se numeráveis, visíveis e perceptíveis, dentro de uma delimitada, unitária e inteligível campo de representação da alma. Daí, ao mesmo tempo que a visão é uma unidade, um número, ela é quem enumera e representa os elementos de extensão de lembranças e imagens que ela carrega como representação. Assim, como descreve Agostinho, num único olhar podemos captar de uma vez uma numerável quantidade de imagens de pessoas diferentes, assim é também a visão completa na alma (cf. *Ibid.*, XI, 11, 18,). Essa visão, de uma vez, em dado instante, torna-se o local de captação e de conexão entre o mundo interior (memória) e o exterior (aquilo que afeta os sentidos).

Quanto ao peso, esse termo foi usado por Agostinho nas *Confissões* e de modo semelhante em *A Trindade* sob o nome de amor, dizendo que o amor ou a vontade é o peso da alma (cf. *Conf.*, XIII, 9, 10). O sentido dessa passagem na primeira obra é que a força da alma, a vontade, faz o ânimo gravitar, pesar, ao seu fim primeiro: Deus. Ou seja, a vontade como força gravitacional do ânimo, faz com que ele se una a Deus. Nesse sentido, a vontade ou o amor é uma força unificadora de elementos divergentes, como homem e Deus. Em *A Trindade*, Agostinho usou esse mesmo termo para unificar o homem exterior ao interior, a visão do pensante ao do vidente; tornando assim, respectivamente, um só homem e uma só visão. Agostinho acrescenta que a vontade enlaça, ordena e associa a memória a visão, de acordo com poder de seu consentimento nestas faculdades (cf. *De Trin.*, XI, 11, 18).

Regressemos agora para as *Confissões*. O que seria a memória, a visão e a espera expressas nesta obra? A visão aqui trata-se daquela visão completa, a visão do vidente e do pensante, e é aí que se conta a medida do tempo, por ser a visão o número. Também podemos afirmar que é na visão que os fatos passados, presentes e futuros são vistos num único momento presente, porque é aí que podem ser representados numa unidade, que conta a extensão daquilo que virá, do que se foi, a partir daquilo que é.

De fato, ontologicamente o tempo não tem extensão. Por isso aquilo que entendemos de tempo passado e futuro são, respectivamente, revisto (recordado) e previsto num único lugar no instante presente, na memória da alma, pois ela é a medida e local de medida de extensão. O que significa que temos memória de algo? Quando uma imagem recordada corresponde a algo que se passou, e é suscitada de alguma forma em recordar através de um fato presente projetando-a na visão do pensante. Todavia, o que significa a espera? Seria forçoso dizer que é uma recordação de uma imagem que passou, mas ainda também não é presente, só que visa-se em revê-la, pois tem a evidência ou a esperança que aquilo que passou vire fato presente no futuro. De toda forma isso trata-se de um ato imagético, reportando o conteúdo e a extensão de medida da memória, carregando esse conteúdo e medida em unidade e número na visão do pensante, sem que esse conteúdo não corresponda, no presente o que está na visão do vidente, apenas a sua eminência de ocorrer.

Então na memória aparece-se primeiro o fato futuro no presente na visão do vidente e se projeta a recordação como visão do pensante. Enquanto na espera, carrega-se primeiro a lembrança de um objeto em forma de visão do pensante, mas que essa visão ainda não está presente na visão vidente, está apenas a espera dessa outra visão.

O que é a medição de lembrança, atenção e expectativa? Quando se diz que é longa a expectativa, é porque a atenção na imagem sensível na visão do vidente é uma evidência ou estimula a esperança que aquele objeto virá. Assim, lembra-se da visão registrada na memória, projetando-a como visão do pensante, mas como na visão do vidente não está ainda o objeto visado, esse conteúdo no pensante fica a espera como expectativa, só se imagina sua vinda. Se diz longa a lembrança, é porque à medida que o conteúdo visado na expectativa se concretiza na visão do vidente, suscita-se apenas a lembrar, numa única extensão, que aquilo que se esperava já passou em relação àquilo que está na visão do vidente. Daí, num dado momento, fica-se ao mesmo tempo como visão do pensante: a imaginação mnemônica que a lembrança está aumentando e a imaginação de previsão que a expectativa está diminuindo. Quanto a atenção, faz a unificação daquilo que é igual na visão do vidente com aquilo que está como pensante (imagem mnemônica), separando daquela imagem que está apenas como expectativa (imagem de previsão) na espera. A partir disto, com as sucessões dos fatos na realidade, mexe-se a sucessão de visões como uma distensão da alma, até que a expectativa acabe e tudo vire lembrança.

CONCLUSÃO

Com isso, fizemos uma breve história do conceito de tempo nos dois comentários ao *Gênesis*, concluindo que a concepção de um tempo visto como psicológico já é concedido antes das *Confissões*. Visitamos o clássico conceito de tempo no livro XI das *Confissões* que define o tempo medido como lembrança, atenção e expectativa; e os três tempos passado, presente e futuro como memória, visão e espera. Todavia, fizemos algumas considerações na partir do livro XII da mesma obra anterior citada e numa obra posterior no livro VII do *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, mostrando que o tempo é uma realidade presente tanto na mente humana quanto no mundo. Apresentamos o conceito de visão do vidente e do pensante presente no livro XI de *A Trindade*. A visão do vidente se trata da formação na imagem sensível a partir daquilo que é informado dos cinco sentidos, enquanto do pensante trata-se da imagem formada a partir das lembranças presentes da memória.

Por último, a partir da passagem de *A Trindade*, XI, 11, 18, p. 362-363, Agostinho atribui a memória como medida, visão como número e vontade como peso do ânimo. Daí vemos aquilo que estava nas *Confissões* como medida do tempo, é a medida da lembrança e da expectativa do conteúdo da memória com relação ao número que representa essa medida: a visão. Lembrança é a rememoração suscitada pela visão do vidente quando aquilo que passou é revisto no presente, assim essa lembrança estendida na memória é projetada como número na visão do pensante. Expectativa é rememoração a partir de algo que passou que se projeta o regresso de acontecer através da evidência apresentada na visão do vidente. Daí se projeta essa extensão da memória como número na visão do pensante como expectativa.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. 2. ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. Vol. II.

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, Santo. Comentário ao Gêneses, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gêneses. **In: Comentário ao Gênesis.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre arbítrio.** 5. ed. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AMBRÓSIO, Santo. **Examerão:** os seis dias da criação. São Paulo: Paulus, 2014.

BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. História da filosofia cristã. desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. 10 Lições Sobre Santo Agostinho. Petrópolis Vozes, 2012.



FACULDADE CATÓLICA

DO RIO GRANDE DO NORTE



GT-ANPOF Agostinho de Hipona
e o Pensamento Tardo-antigo

