

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Josadaque Martins Silva

**A correlação entre as noções de “vontade” e
“medida” no diálogo *De beata uita* de Santo
Agostinho**

Guarulhos

2014

Josadaque Martins Silva

**A correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no
diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho**

Dissertação apresentada à Universidade Federal
de São Paulo, como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Juvenal Savian Filho.

Guarulhos

2014

Ficha Catalográfica

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Silva, Josadaque Martins

A correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no diálogo *De beata uita de Santo Agostinho* / Josadaque Martins Silva. – Guarulhos, 2014.
113 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientador: Juvenal Savian Filho

Título em inglês: The correlation between the notions of “will” and “measure” in the dialogue *De beata uita* of Saint Augustine.

1. Sabedoria 2. Vontade 3. Medida I. Título

Josadaque Martins Silva

**A correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no
diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho**

Guarulhos, 28 de novembro de 2014.

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho (Orientador)
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Joel Gracioso
Faculdade de São Bento

Prof^ª. Dr^ª. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub
Universidade Federal do ABC

Para Elisângela, Fernanda e Milena

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, aquele que é mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser, como diria Santo Agostinho.

À Elisângela de Castro Martins, minha esposa e companheira na jornada da vida, por toda presença, amor, paciência e apoio incondicional.

À Fernanda de Castro Martins Silva e Milena de Castro Martins Silva, minhas filhas, meus amores e minha fonte de esperança e inspiração.

Aos meus pais, José Martins da Silva e Maria José Verissimo da Silva, por todo amor e incentivo.

À Queila Martins Silva, minha irmã querida, e à Daphiny Martins, minha sobrinha, por todo amor e amizade.

Aos meus amigos e amigas: Dênis e Jessica Chagas, Ana Paula e Cícero da Silva (*in memoriam*), Téo Santos e Jacqueline Pereira, Rafael e Tatianne Rocha, Adrielle e Fábio Tavares, Gilmar e Rosane Alves, Roberto de Sousa Silva, Bruno de Assis e Thiago Egídio, por toda presença e encorajamento.

A Geremias Clarindo Gomes, meu pastor e mentor espiritual, por todo carinho, amizade e incentivo e, sobretudo, por ter instigado em mim o amor pela sabedoria.

Ao pastor Milton Bruno (*in memoriam*). Quando completei catorze anos, ele me fez ingressar num Curso Básico em Teologia, que teve duração de dois anos, na antiga ESTE-Escola Superior de Teologia Evangélica, custeando todos os meus gastos. É difícil falar dele sem me emocionar. Portanto, nessa dissertação, reconheço a importância do pastor Milton em minha trajetória de formação intelectual.

Ao Reverendo Dr. Han Woo Lee, reitor do Cohen Theological Seminary (Campus Brasil), que de forma amorosa investiu financeiramente em minha formação teológica. Ele me

concedeu uma bolsa de estudo integral no período de 2001 a 2005, quando realizei a Graduação em Teologia na Cohen. Essa atitude tão generosa me permitiu chegar até aqui.

Ao professor Dr. Juvenal Savian Filho, orientador desta dissertação, por ter acompanhado com paciência, cuidado e minuciosidade acadêmica cada etapa do percurso de pesquisa aqui articulado. No 2º semestre de 2007, no meu primeiro ano da Graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo, participei de uma unidade curricular, Filosofia Geral II, ministrada magistralmente pelo professor Juvenal, cujo conteúdo era Santo Agostinho. E para obtenção de nota nesta disciplina, realizei um trabalho dissertativo com vinte páginas – que guardo até hoje –, intitulado “Santo Agostinho: a interioridade autêntica do ser racional no encontro de uma presença”. O professor Juvenal me atribuiu nota dez, e ao final do trabalho, fez um comentário em que me elogiava e apontava as possibilidades de continuação de minha pesquisa. No ano seguinte, quis conversar com ele, e o professor Juvenal me aceitou gentilmente como o seu orientando de Iniciação Científica. Foi assim que, no período entre agosto de 2008 e julho de 2009, desenvolvi o meu primeiro projeto sobre “A busca da felicidade no diálogo *De beata uita* de Agostinho de Hipona”. Em seguida, no período entre agosto de 2009 e julho de 2010, desenvolvi o meu segundo projeto, sobre “A correlação entre as noções de ‘vontade’ e ‘medida’ no diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho”, com bolsa do CNPq, preparando o mestrado que viria em seguida. Por fim, o futuro chegou e o projeto se desenvolveu nessa dissertação. Eis aqui o trabalho de mestrado.

Aos professores Dr. Jamil Iskandar e Dr^a. Rossana Pinheiro, pelas sugestões pertinentes no exame de qualificação.

Aos professores Dr. Pelayo Moreno Palacios, Dr. Joel Gracioso e Dr^a. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, pois quando ainda me encontrava realizando projeto de iniciação científica em 2009, de forma solícita, me indicaram ou disponibilizaram obras e artigos para o andamento do projeto, que culminou nessa dissertação.

À Daniela Gonçalves, secretária da pós-graduação em Filosofia da UNIFESP, por todo auxílio com as questões burocráticas da vida acadêmica.

A CAPES/Reuni pela concessão da bolsa de pesquisa, o que viabilizou a conclusão dessa dissertação.

A todos aqueles que diretamente contribuíram para a concretização deste trabalho de mestrado.

“Et ipsa est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum uerum. Ab aliqua tamen imagine gaudii uoluntas eorum non auertitur”.

(Santo Agostinho. *Confessiones*, X, 22, 32)

RESUMO

Procurar-se-á neste trabalho expor certas direções para um estudo da correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho. O diálogo *De beata uita* consiste numa reflexão sobre a natureza da felicidade, tendo como ponto de partida o desejo universal de ser feliz. Ao perguntar-se pela natureza da felicidade, Santo Agostinho se dá conta de que o ser humano só pode ser feliz se tem o que quer, mas, como aprende de Cícero, constata que ter o que se quer é diferente de ser feliz, pois é possível não ser feliz tendo tudo o que se quer, uma vez que nem sempre o ser humano deseja aquilo que é bom. Sob essa perspectiva, a posse de bens pode ser compatível com a infelicidade – sinônimo de indigência –. Para evitar a infelicidade ou corrigir o desejo equivocado, requer-se sabedoria, a medida da alma que orienta a vontade para desejar o que é bom. É ela também que, no limite, orienta para a busca e a posse de um bem que não se perca, o único capaz de corresponder ao desejo da felicidade. Tal bem só poderá existir numa natureza divina. Assim, o tratamento dado ao tema da felicidade no *De beata uita* não se reduz à identificação de uma realidade que satisfaça o desejo de ser feliz, mas implica necessariamente uma investigação da vontade em sua relação com algo que a oriente, isto é, a sabedoria ou medida da alma.

Palavras-chave: Felicidade – Deus – Vontade – Sabedoria – Medida – Alma.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to show some possibilities for a study of the correlation between the concepts of “will” and “measure” in St. Augustine’s dialogue *De beata uita*. This dialogue is a reflexion about the nature of happiness, and its starting point is the universal wish of being happy. Asking about the nature of happiness, Augustine realizes that human beings can be happy only if they got what they want, but on the other hand, as he learns from Cicero, he notes that having what is wanted is different from being happy, because human beings do not always want what is good for them and, so, might be submissive to the malice of their own will. Seen from this perspective, the possession of temporal goods can be compatible with unhappiness - synonymous with indigence - if one has no wisdom, i.e., the measure of the soul that guides the will to desire what is good. Augustine, because of this, looks for a good whose possession may not be lost, an imperishable, immutable, permanent and independent good. Such goodness can exist only in a divine nature, whence the assertion that happiness is in God. Therefore, the topic of happiness, in *De beata uita*, is not limited to the identification of a reality that satisfies the desire for being happy, but it is directly related to the theme of the will, because the desire for happiness is a desire for an immutable good (God). So, as it was already mentioned, the aim of this thesis is to examine the meaning assigned by Augustine for wisdom as a measure of the soul (and, therefore, as a guideline of the will), in the pursuit process for happiness.

Keywords: Happiness – God – Will – Wisdom – Measure – Soul.

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviações dos títulos das obras de Santo Agostinho utilizadas nesta dissertação seguem os títulos e abreviações fornecidas por Cornelius Mayer no Augustinus-Lexikon¹:

acad. *De Academicis libri tres*

Contra os acadêmicos

beata u. *De beata uita liber unus*

Diálogo sobre a felicidade

ciu. *De ciuitate dei libri uiginti duo*

A cidade de Deus

conf. *Confessionum libri tredecim*

Confissões

doctr. chr. *De doctrina christiana libri quattuor*

A doutrina cristã

duab. an. *De duabus animabus liber unus*

ep. *Epistulae*

lib. arb. *De libero arbitrio libri tres*

¹MAYER, C. (org.). **Augustinus-Lexikon**. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986, p. 26-40.

O livre-arbítrio

mor. De moribus ecclesiae catholicae et moribus Manicheorum libri duo

ord. De ordine libri duo

A ordem

retr. Retractationum libri duo

s. Sermones

sol. Soliloquiorum libri duo

Solilóquios

trin. De trinitate libri quindecim

A Trindade

uera rel. De uera religione liber unus

A verdadeira religião

util. cred. De utilitate credendi liber unus

Por fim, as abreviações concernentes a determinados livros da Bíblia, empregadas nesta dissertação, seguem as estabelecidas pela Bíblia de Jerusalém².

²BÍBLIA de Jerusalém. Sao Paulo: Paulus, 2002.

Antigo Testamento:

<i>Gênesis</i>	<i>Gn</i>
<i>Isaías</i>	<i>Is</i>

Novo Testamento:

<i>Evangelho segundo São Mateus</i>	<i>Mt</i>
<i>Evangelho segundo São Lucas</i>	<i>Lc</i>
<i>Evangelho segundo São João</i>	<i>Jo</i>
<i>Romanos</i>	<i>Rm</i>
<i>I Coríntios</i>	<i>I Co</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 A ESTRUTURA DO DIÁLOGO <i>DE BEATA VITA</i>	19
1.1 O surgimento do <i>De beata uita</i>	19
1.2 A estrutura argumentativa do <i>De beata uita</i> (I-IV)	21
1.2.1 Preâmbulo (I, 1-6).....	21
1.2.1.1 A busca da vida feliz por meio da filosofia (I, 1)	22
1.2.1.2 Os três tipos de navegantes que buscam a beatitude pela filosofia (I, 2)	26
1.2.1.3 O alto rochedo do orgulho e da vanglória na entrada do porto (I, 3)	27
1.2.1.4 O itinerário agostiniano em busca da vida feliz (I, 4-6).....	31
1.2.2 A natureza da beatitude e a posse de Deus (II, 7 – III, 17-22).....	38
1.2.2.1 O homem é composto de alma e corpo (II, 7).....	39
1.2.2.2 O alimento próprio da alma (II, 8).....	40
1.2.2.3 Quem possui a Deus é feliz (II, 10-11)	42
1.2.2.4 Incógnita: Quem possui a Deus? (II, 12)	44
1.2.2.5 O acadêmico não é sábio (II, 14)	44
1.2.2.6 Retomada da incógnita: Quem possui a Deus? (III, 17-18)	45
1.2.2.7 Questão: é feliz quem ainda está à procura de Deus?(III, 19-22).....	46
1.2.3 A infelicidade como indigência de sabedoria (IV, 23-29).....	48
1.2.3.1 A indigência de bens terrenos não denota infelicidade (IV, 23-25)	48
1.2.3.2 Nem todo infeliz é indigente de bens terrenos (IV, 26)	51
1.2.3.3 A maior indigência é a privação de sabedoria (IV, 27).....	51
1.2.3.4 Indigência e infelicidade se identificam (IV, 28-29)	52
1.2.4 A sabedoria como medida da alma (IV, 30-33).....	54
1.2.5 A medida da alma é transcendente (IV, 34-36).....	54
1.2.5.1 A verdadeira sabedoria é a sabedoria de Deus (IV, 34)	55
1.2.5.2 A vida feliz plena consiste na comunhão com a Trindade (IV, 35-36)	58
2 O LÉXICO DE <i>VOLVNTAS</i> E <i>MODVS</i> NOS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO E OUTRAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO.....	61
2.1 <i>Voluntas</i> como vontade.....	61

2.2	<i>Voluntas</i> como desejo	65
2.3	<i>Modus</i> como medida.....	66
2.4	<i>Modus</i> como moderação.....	67
2.5	<i>Modus</i> como modo.....	69
2.6	<i>Modus</i> como condição.....	70
2.7	<i>Modus</i> como limite.....	71
2.8	Conclusão	72
3	A CORRELAÇÃO ENTRE “VONTADE” E “MEDIDA” NO <i>DE BEATA VITA</i>	75
3.1	<i>Frugalitas</i> e <i>nequitia</i> (II, 8).....	75
3.2	Vontade e medida (IV, 30-33).....	78
3.2.1	A plenitude como o oposto da indigência (IV, 30-31).....	78
3.2.2	A sabedoria é a medida da alma (IV, 32)	79
3.2.3	É feliz quem possui a sabedoria (IV, 33)	80
3.2.4	A vida feliz e o mistério da Trindade (IV, 34-36)	82
	CONCLUSÃO.....	105
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende analisar a correlação existente entre as noções de “vontade” e “medida” no diálogo *De beata uita* de Santo Agostinho por dois motivos: primeiro, porque o tema da felicidade, no *De beata uita*, não se reduz à identificação de um termo que satisfaça o desejo de ser feliz, mas relaciona-se diretamente com o tema da vontade orientada por uma medida; por conseguinte, porque o estudo da correlação entre “vontade” e “medida” (a sabedoria como medida da alma) é requerido imediatamente para esclarecer a possibilidade da posse da vida feliz. Assim, propomos um exame criterioso desta correlação. Para tanto, dividimos a dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, o objetivo é apresentar a ordem de articulação nocional do diálogo *De beata uita*. Se a infelicidade é sinônima de carência ou indigência, a felicidade estará ligada à plenitude. Plenitude, por sua vez, não significa possuir tudo o que a vontade deseja, pois é possível possuir tudo do que a vontade deseja e, ainda assim, encontrar-se em situação de carência. A somatória dos bens desejados e possuídos não resulta necessariamente em felicidade ou plenitude, pois a natureza dos bens é instável, fazendo ver que eles podem ser perdidos, reabrindo a busca da felicidade. Só um bem imutável pode proporcionar plenitude ou felicidade. Um bem imutável é um bem divino, pois todas as coisas do mundo são mutáveis. A felicidade será, portanto, a posse de Deus. Todavia, para possuir a Deus, é preciso que a vontade (*uoluntas*) seja orientada para “desejar bem” ou “desejar corretamente”, a fim de não atribuir aos bens mutáveis a possibilidade de satisfação de seu desejo de um bem imutável. Em outras palavras, a vontade não pode operar com a ameaça da perda ou carência; do contrário, não entrará na vida feliz ou plena. Ela requer, portanto, uma medida (*modus*) que a oriente em seu desejo. Como o *modus* está relacionado ao conhecimento em sentido amplo, ele também se denomina sabedoria. A sabedoria, por fim, mostra à vontade que possuir a Deus apenas como alvo de contemplação não significa satisfazer plenamente seu desejo. Será preciso possuí-lo como favorável, numa relação que transcende um simples ato teórico e insere-se no registro do convívio: comunhão com a Trindade.

O segundo capítulo visa justamente estudar o léxico de *uoluntas* e *modus* nos diálogos escritos na época da redação do *De beata uita* (quer dizer, no período de Cassiciaco: *Contra academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*) e nas obras consideradas de maturidade, como *Confessiones*, *De trinitate* e *Retractationes*. Escolhemos tais obras, obedecendo a cronologia, pois confirmam e aprofundam a temática da correlação entre

uoluntas e *modus*, como formulada no *De beata uita*. Como *uoluntas* e *modus* possuem vários sentidos, o segundo capítulo descreve a quantidade de ocorrências e a acepção desses termos, indagando se “vontade” e “medida” são os significados mais apropriados para tais expressões, procurando, sobretudo, evidenciar a correlação entre essas noções no *De beata uita*.

No último capítulo é tratada especificamente a questão da correlação entre “vontade” e “medida”. Partindo da discussão sobre a oposição *frugalitas* e *nequitia*, em *De beata uita* II, 8, que é uma retomada de Cícero, Agostinho declara que quem possui a sabedoria é moderado, mas, por outro lado, quem não a possui é ignorante ou estulto. Por consequência, a falta de sabedoria é a verdadeira indigência da alma. Como a plenitude é o oposto da indigência, o hiponense pode afirmar que a sabedoria é a justa medida da alma, sendo ela que orienta a vontade a evitar toda sorte de desejos desmedidos.

1 A ESTRUTURA DO DIÁLOGO *DE BEATA VITA*

O diálogo *De beata uita* segue uma cadência argumentativa bem delineada. Em vista disso, a investigação própria deste presente capítulo será guiada em todas as suas etapas pelo método interpretativo de análise textual apresentado por Victor Goldschmidt no texto *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*³, que consiste, fundamentalmente, na análise do pensamento filosófico seguindo a ordem própria de suas razões internas. Como o mesmo Goldschmidt não dá importância exclusiva à análise estrutural ou dogmática, mas considera a necessidade da consideração histórica ou genética para a boa compreensão de um texto filosófico, evocaremos, inicialmente, o contexto de redação do *De beata uita*, para, na sequência, apresentar sua estrutura argumentativa.

1.1 O surgimento do diálogo *De beata uita*

O *De beata uita* é fruto do recolhimento de Santo Agostinho a Cassiciaco, em 386⁴. O próprio Agostinho explica:

Estávamos em 13 de novembro, dia do meu aniversário natalício. Depois de um almoço bem frugal, que não fosse obstáculo às nossas atividades, convidamos, não só os que naquele dia, mas sempre conviviam conosco, a instalarem-se na sala dos banhos, lugar muito abrigado e adequado para este tempo.

Encontravam-se lá – não hesito em mencioná-los, para que a tua bondade os possa conhecer –, em primeiro lugar, a nossa mãe, a quem, em virtude do seu mérito, devo tudo o que sou; em seguida, o meu irmão Návigio; Trigécio e Licêncio, meus alunos e concidadãos. Não quis que faltassem os meus primos Lartidiano e Rústico porque, apesar de não terem passado por nenhuma escola de gramática, considereei que o seu bom senso seria necessário para o tema que ia levantar. Também estava conosco o meu filho Adeodato, o mais novo de todos, mas cuja inteligência, se o amor por ele me não deixa enganar, prometia grandes coisas⁵.

³Cf. GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão**. Trad. de Osvaldo e Ieda Porchat. São Paulo: Difel, 1963, p. 139-147.

⁴Sobre a questão da historicidade dos diálogos de Cassiciaco, há um importante artigo produzido por Goulven Madec: Cf. MADEC, G. L'historicité des Dialogues de Cassiciacum. In: **Revue des études augustinienes**. vol. 32. Paris, 1986, p. 207-231.

⁵*beata u.*, I, 6: *Idibus nouembris mihi natalis dies erat: post tam tenue prandium, ut ab eo nihil ingeniorum impediretur, omnes qui simul non modo illo die, sed quotidie conuiuabamur, in balneas ad consedendum uocauimus; nam is tempori aptus locus secretusque occurrerat. Erant autem, non enim uereor eos singulari benignitati tuae notos interim nominibus facere, in primis nostra mater, cujus meriti credo esse omne, quod uiuimus; Nauigius frater meus, Trygetius et Licentius ciues et discipuli mei? nec Lastidianum et Rusticum consobrinos meos, quamuis nullum uel grammaticum passi sint, deesse uolui, ipsumque eorum sensum communem, ad rem quam moliebar, necessarium putauimus. Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cujus ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus. Quibus attentis sic coepi.*

Segundo Peter Brown, Agostinho recolhe-se a Cassiciaco, pois “parecia estar seguindo uma tradição veneranda e encantadora: livre das preocupações de uma carreira pública”⁶, estando prestes “a ingressar numa vida de ócio criativo, dedicada a uma vocação séria”⁷. Na verdade, tratava-se “do antigo ideal do *otium liberale*, de um ‘retiro cultural’, e, ao rememorar essa fase de sua vida, Agostinho pôde falar dela como uma época de *Christianae uitaeotium*, um ‘ócio da vida cristã’”⁸. Ainda conforme Brown, “esse ideal viria a constituir o pano de fundo de sua vida a partir desse momento, até sua ordenação como padre, em 391”⁹. Segundo Eugene Portalié, em Cassiciaco, Agostinho e seus companheiros tinham uma vida de calma perfeita, animados unicamente por uma paixão pela verdade¹⁰. Afora isso, em Cassiciaco, Santo Agostinho completou a educação de seus jovens amigos, com leituras em comum, às vezes por diálogos filosóficos coletados por um secretário, resultando nos diálogos *Contra academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*¹¹.

Destarte, Agostinho e esse pequeno grupo travam um diálogo sobre a vida feliz (beatitude)¹², em três colóquios. Aliás, a discussão desse tema foi muito comum na Antiguidade. Filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sêneca e Cícero dedicaram-se a ele, vendo a filosofia como caminho que conduz à vida feliz e concebendo a beatitude em relação com a contemplação da verdade. Santo Agostinho receberá “a ideia de beatitude (*beatitas*, *beata uita*), herdada em seu conceito, a saber, em sua preeminência ética e em sua significação teleológica, da filosofia antiga e repensada em profundidade à luz da revelação bíblico-cristã”¹³, e chegará à assertiva de que “não há vida feliz, exceto no perfeito conhecimento de Deus”¹⁴: *non esse beatam uitam nisi perfectam cognitionem Dei*¹⁵. Importa,

⁶BROWN, P. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 141.

⁷*idem, ibidem*.

⁸*idem, ibidem*.

⁹*idem, ibidem*.

¹⁰Cf. PORTALIÉ, E. Saint Augustin. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Letouzey et Ané, 1931, p. 2272

¹¹Cf. *idem, ibidem*.

¹²Para traduzir *beata uita*, optamos, na maioria dos casos, por usar o termo “beatitude” e a expressão “vida feliz”, em vez de simplesmente “felicidade”, tendo em vista que o termo “felicidade” possui, hoje, um sentido mais fluido que não designa o mesmo campo semântico. Além disso, Agostinho, que conhecia a distinção entre *felicitas* e *beatitudo*, só emprega, no *De beata uita*, o léxico da *beatitudo*. Mário A. Santiago de Carvalho não hesita em utilizar o termo “felicidade”; no seu dizer ele “traduz adequadamente o problema filosófico, já de origem grega, sobre o fim da vida humana, e, em segundo lugar, porque esse *télos* tem uma dimensão ontológica e transcendental evidente” (SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade – Edição bilíngue**. Tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, p. 95). Preferimos manter, aqui, o termo “beatitude”, porque ele denota o perfeito conhecimento de Deus que se alcança na vida eterna mas já pode ser pressentido na vida terrena (Cf. *retr.*, I, 2).

¹³VAZ, H. C. de L. A ética agostiniana. In: **Escritos de filosofia IV**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 189.

¹⁴*retr.*, I, 2. A tradução das *Retractationes* utilizada nesta dissertação pertence à seguinte edição em língua espanhola: AGUSTÍN, S. Las retractaciones. In: **Obras completas de San Agustín – Escritos varios (2º)**.

pois, analisar o modo como Agostinho articula a busca da beatitude e o conhecimento da verdade, especificamente o conhecimento de Deus.

1.2 A estrutura argumentativa do *De beata uita* (I-IV)

A estrutura argumentativa do *De beata uita* divide-se, essencialmente, em cinco movimentos: (1) no primeiro movimento, temos o “Preâmbulo” (I, 1-6), onde Agostinho, empregando a alegoria da navegação, aborda a questão da busca da beatitude por meio da filosofia e assevera que a filosofia é o acesso à vida feliz; (2) o segundo movimento (II, 7 – III, 17-22) versa sobre a natureza da beatitude e a posse de Deus, expondo que só é feliz quem possui a Deus, uma vez que o desejo de beatitude é desejo de um bem imutável; (3) no terceiro movimento (IV, 23-29), Agostinho descreve a infelicidade como indigência de sabedoria; (4) no quarto (IV, 30-33), apresenta a sabedoria como medida da alma e, portanto, como restrição da vontade; (5) por fim, no quinto movimento (IV, 34-36), Agostinho mostra que a medida da alma encontra-se na própria alma e é de ordem transcendente, levando a ver que a beatitude consistirá na comunhão com a Trindade.

1.2.1 Preâmbulo (I, 1-6)

Santo Agostinho, no preâmbulo (I, 1-6), principia dedicando o diálogo a Mânlio Teodoro. Em seguida, utilizando a alegoria da navegação, trata da busca da vida feliz, salientando a filosofia como porto de acesso à beatitude. Entretanto, os navegantes devem evitar com suma cautela o alto escolho do orgulho que se encontra na entrada mesma do porto.

Tomo XL. Trad. de Teodoro C. Madrid. Madrid: BAC. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

¹⁵ *retr.*, I, 2. Conforme Portalié, o *De beata uita* é um diálogo no qual, “depois de uma magnífica imagem da humanidade flutuando no oceano da vida em direção ao porto da filosofia quando se deparam com uma colina íngreme (o orgulho), Agostinho demonstra que a verdadeira felicidade está apenas no conhecimento de Deus, e depois só na outra vida, como diz em *Retratações*” (PORTALIÉ, E., *op. cit.*, p. 2288).

1.2.1.1 A busca da vida feliz por meio da filosofia (I, 1)

A alegoria da navegação foi um tema presente na tradição filosófica antiga e na literatura clássica greco-romana¹⁶. Platão, Plotino¹⁷, Cícero, Homero e Virgílio¹⁸ a empregaram. No diálogo *Fédon*¹⁹, Platão menciona uma *deutero plóus*, ou uma segunda navegação²⁰, pois na visão platônica, a primeira navegação representa o momento de

¹⁶Quanto ao emprego agostiniano da alegoria da navegação, afora a tradição filosófica antiga, é patente também a influência da literatura clássica greco-romana. Aliás, conforme Henri-Iréné Marrou, a cultura oratória, fruto de uma longa tradição romana e grega, esteve presente na primeira fase da formação intelectual do jovem Agostinho, que compreendeu o estudo da *grammatica* e da literatura (Cf. MARROU, H-I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Éditions E. De Boccard, 1938, p. 3-26).

¹⁷Esclarecemos que concernente ao emprego do texto original das *Enéadas* de Plotino nesta dissertação – isto é, trechos que influenciaram o diálogo *De beata uita* (Cf. *Enéadas*, I, 2, 2; 8, 1-3; III, 5, 5-9) –, optamos por utilizar quanto a *Enéada* I a seguinte edição em língua espanhola: PLOTINO. **Eneada I**. Traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992. Já em relação a *Enéada* III, preferimos a seguinte edição em língua portuguesa: BARACAT JÚNIOR, J. C. **Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2006. E quanto às demais citações das *Enéadas*, empregamos a seguinte edição em língua italiana: PLOTINO. **Enneadi**. Traduzione di Roberto Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di Giovanni Reale. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2002.

¹⁸Sobre a influência de Virgílio em Santo Agostinho, há uma importante e inédita obra produzida por S. MacCormick: Cf. MACCORMICK, S. **The shadows of poetry: Vergil in the mind of Augustine**. Berkeley: University of California Press, 1998.

¹⁹Cf. *Fédon*, 99a-99e. A tradução do *Fédon* utilizada nesta dissertação pertence à seguinte edição em língua portuguesa: PLATÃO. **O banquete. Fédon. Sofista. Político**. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

²⁰Decerto, a visão agostiniana da filosofia como porto (*portus philosophiae*) de acesso a região sólida da beatitude tem como fonte primária a concepção platônica denominada de segunda navegação (Cf. *Fédon*, 99a-99e). Mas, segundo Giovanni Catapano, a fonte mais provável e direta da imagem do “porto” da filosofia é Cícero – *Tusculanae disp.*, V, 2, 5 (Cf. CATAPANO, G. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisici dal Contra academicos al De vera religione**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 77, p. 177). Essa metáfora está relacionada com o tema mais especificamente filosófico do retorno (*reditus*) da alma à sua pátria inteligível (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 177). Por isso, a mesma metáfora também é encontrada em Plotino, concebida como retorno (*reditus*) da alma à pátria inteligível: “Fujamos, então, para a pátria querida’, poderia nos exortar alguém com sinceridade. E que fuga é essa? E como é? Navegaremos como Ulisses, conta o poeta – com enigmática expressão, creio eu – que abandonou a feiticeira Circe ou a Calipso, descontente de ter permanecido, a despeito dos prazeres que desfrutava através dos olhos e a grande beleza sensível com que se unia. O fato é que a nossa pátria é aquela da qual viemos, e nosso pai está lá” (*Enéadas*, I, 6, 8). Nota-se que Plotino emprega trechos de *Ilíada* e *Odisseia* de Homero. E conforme Jesús Igal, Plotino, como também outros filósofos anteriores, percebe no retorno de Ulisses uma alegoria (“um misterioso sentido”) do retorno da alma a casa do pai (Cf. apud PLOTINO. **Eneada I**. Traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992, p. 91). Dessa maneira, de acordo com Catapano, é possível que Agostinho tenha feito alusão a essa exegese neoplatônica do mito de Ulisses, que Teodoro, por sinal, conhecia muito bem (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 177). Aliás, posteriormente, o próprio Agostinho empregará com frequência essa passagem – *Enéadas*, I, 6, 8 – para tratar do retorno da alma para Deus: *ciu.*, IX, 17; *conf.* I, 18; VIII, 8 (Cf. apud BARACAT JÚNIOR, J. C. **Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 316). E mais, a metáfora da vida como rigorosa travessia pelo mar e do porto como lugar seguro e tranquilo era clássica na literatura greco-romana (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 177). Na *Odisseia* homérica, Ulisses depois da Guerra de Troia, que dura dez anos, regressa para o seu reino, Ítaca, num retorno marcado por aventuras e revesses (Cf. HOMERO. **Odisseia**. Trad. de Trajano Vieira. Ed. Bilingue. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014). Na *Eneida* de Virgílio, *Eneias*, o herói da fundação de Roma, no princípio do Livro I, já aparece com suas naus em pleno Mediterrâneo, ao sétimo ano de seus infortúnios, desde que abandonara Tróia em chamas (Cf. apud VIRGÍLIO.

associação ao método naturalista constituído sobre os sentidos e que explicava a causa da realidade a partir dos quatro elementos físicos: água, terra, fogo e ar. Entretanto, Platão entende que denominar os elementos físicos de causas seria ridículo, pois isto seria “não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa”²¹. Então, segundo Platão, os naturalistas se equivocaram, segundo parece, dando o nome de causa aos elementos físicos e usando impropriamente o termo. E o resultado é que estabelecem como causa da realidade os elementos físicos (água, terra, fogo e ar), que, na verdade, não é a verdadeira causa. Por exemplo, para os naturalistas gregos, Demócrito e Leucipo, o princípio (*arkhé*) de todas as coisas são os átomos; o problema é que, segundo Platão, “um deles, tendo envolvido a terra num turbilhão, pretende que seja o céu o que a mantém em equilíbrio”²². Já para outro filósofo, Anaxímenes, o princípio de todas as coisas é o ar, que, segundo Platão, “não passa duma espécie de gamela, à qual o ar serve de base e de suporte”²³. Porém, “quanto à força, que a dispôs para que essa fosse a melhor posição, essa força, ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina”²⁴. Pelo

Eneida. Tradução e notas de Odorico Mendes; Apresentação de Antonio Medina; Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005. [Col. Clássicos comentados], p. 24). E assim, um naufrágio desencadeado por Éolo, que soltara seus ventos a pedido de Juno, arremessa-o às costas africanas (Cf. apud VIRGÍLIO. **Eneida**, *op. cit.*, p. 24). Essa relação de Agostinho com os clássicos é tão profunda, que segundo Victorino Capanaga, o preâmbulo do *De beata uita* é o primeiro esboço das *Confissões*, em que a conversão ou o retorno (*reditus*) a Deus é descrito com a alegoria de uma viagem marítima análoga ao da *Eneida* (Cf. apud AGUSTÍN, S. De la vida feliz. In: **Obras completas de San Agustín – Escritos filosóficos (1º)**. Tomo I. Preparado por Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: BAC, 1994, p. 582). Obviamente que, posteriormente, no livro I das *Confessiones*, o hiponense recorda seu amor da mocidade pela *Eneida*, de Virgílio, e se culpa por ter chorado naquela época por Dido, a anti-heroína que se mata quando o heroico Eneias, seu amante e (em sua mente) esposo, favorece seu chamado divino para fundar uma nova Troia em Roma em detrimento de uma vida menos predestinada com ela em Cartago (Cf. WETZEL, J. **Comprender Agostinho**. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 65-66). Ou seja, “ele chora por Dido, morta por amar Eneias, mas não por ele próprio, morto por não amar a ti, Deus, luz do meu coração, pão da boca de minha alma, poder que une minha mente ao compartimento (*sinus*) mais íntimo de meu pensamento” (*idem*, p. 66).

Percebemos, então, a influência dessa metáfora e seu uso filosófico no texto agostiniano (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 177). Por isso, conforme Peter Brown, a navegação (*navigare*) é um tema recorrente nos textos de Agostinho (Cf. BROWN, P., *op. cit.*, p. 28). Por exemplo, na *Epistola XXI*, 5, quando se dirigindo a Valério, o bispo de Hipona, Agostinho pede tempo para preparar-se ao sacerdócio (Cf. *ep.*, XXI, 5. In: AGUSTÍN, S. Cartas (1º). 1-123. **Obras completas de San Agustín**. Tomo VIII. Trad. de Lope Cilleruelo, OSA. Ed. bil. Madrid: BAC, 1986. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014); na *Epistola CCXX*, 4, carta na qual, Agostinho faz exortações morais a Bonifácio, conde da África (Cf. *ep.*, CCXX, 4. In: AGUSTÍN, S. Cartas (3º): 188-270. **Obras completas de San Agustín**. Tomo XIB. Trad. de Lope Cilleruelo et al., OSA. Ed. bil. Madrid: BAC, 1987. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014); e no *Sermo CVII*, 8, onde o hiponense faz uma análise de Lc 12, 13-21, tratando da questão do desapego das riquezas (Cf. s., CVII, 8. In: AGUSTÍN, S. Sermones (2º). 51-116: Sobre los Evangelios sinópticos. **Obras completas de San Agustín**. Tomo X. Trad. de Pío de Luis Víscono, OSA. Ed. bil. Madrid: BAC. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014).

²¹ *Fédon*, 99b.

²² *idem*, *ibidem*.

²³ *idem*, 99b-c.

²⁴ *idem*, 99c.

contrário, acreditam “haver descoberto um Atlas mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito”²⁵; recusando-se a “aceitar que efetivamente o bom e o conveniente formem e conservem todas as coisas”²⁶.

Em vista disso, Platão deseja encontrar a verdadeira causa de todas as coisas, buscando refúgio nas ideias e procurando nelas a verdade das coisas. Assim sendo, numa segunda navegação em busca da verdadeira causa de todas as coisas, Platão aparta-se do método naturalista constituído sobre os sentidos, descobrindo a realidade inteligível – a existência das ideias. Dessa forma, a segunda navegação seria a passagem das coisas sensíveis para as coisas inteligíveis, ou melhor, seria a descoberta da realidade inteligível que dá sentido ao mundo sensível. Conseqüentemente, no *Fédon*, a segunda navegação indica a entrada no mundo inteligível e a passagem do mundo inteligível para a ideia do bem.

Agostinho emprega a mesma metáfora platônica. Contudo, não somente a emprega para apresentar um demonstrativo do seu próprio itinerário em busca da beatitude, mas, mormente, para solucionar os seus próprios embates filosóficos e assim criticar a postura jactanciosa dos acadêmicos. Por isso, no dizer de Giovanni Papíni, “o *De beata uita* traz um suplemento de argumentação contra os cétricos”²⁷, alertando, por conseguinte, aqueles que buscam a vida feliz por meio da filosofia a também evitar o orgulho. Defende deste modo o princípio de que a filosofia é o único caminho para se alcançar a vida feliz e associa o movimento instituído pela razão (*ratione institutus cursus*) e a vontade (*uoluntas*) ao porto da filosofia, a partir de onde se encaminha para a região sólida da felicidade²⁸. A terra firme é a própria beatitude; e a filosofia, o único ponto de acesso a ela. Em outras palavras, a beatitude implica o conhecimento filosófico ou a *ratio* (*ratione institutus cursus*). Na contrapartida,

²⁵ *Fédon*, 99c.

²⁶ *idem*, *ibidem*.

²⁷ PAPIÑI, G. **A vida de Santo Agostinho**. Trad. de Godofredo Rangel. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946, p. 146.

²⁸ É importante salientar que Agostinho trata num primeiro momento de *portus philosophiae* (porto da filosofia) e, num segundo momento, de *arx philosophiae* (ápice da filosofia). Ou seja, a primeira imagem tem a mais alta relevância, pois em torno dela é construído todo o preâmbulo do diálogo (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 201). Nesta primeira imagem, Agostinho emprega uma metáfora – aquela da vida como navegação – com forte influência da literatura antiga; a sua fonte principal é Cícero, relacionada com a concepção neoplatônica do retorno (*reditus*) da alma à pátria inteligível (Cf. *idem*, *ibidem*). Porém, nesse primeiro aspecto (*portus philosophiae*), a filosofia não é a última meta desejável no processo de viagem, pois se constitui apenas num caminho em direção a terra firme da beatitude (Cf. *idem*, *ibidem*). A segunda imagem, aquela da *arx philosophiae* (ápice da filosofia), é empregada por Agostinho para elogiar a qualidade filosófica de sua mãe, Mônica (Cf. *beata u.*, II, 10); provavelmente partindo de certa leitura cristã antiga de língua grega, ela enfatiza o efeito iluminador que a Revelação exerce sobre a mente dos mais simples, permitindo-lhes intuir certas verdades antes conquistadas apenas pelos filósofos (Cf. CATAPANO, G., *op. cit.*, p. 201). Destarte, conforme Catapano, a imagem com a qual a filosofia é descrita no *De beata uita*, em conclusão, mostra a influência da tradição filosófica clássica, ideia original que caracteriza o pensamento metafilosófico do jovem Agostinho (Cf. *idem*, p. 202); e, por outro lado, a nítida influência da fé cristã, mostrando assim, como veremos detidamente mais adiante, que a razão e a fé estão imbricadas no processo de busca da beatitude.

também não haveria outra razão para a filosofia senão a busca da felicidade, ou, como dirá Agostinho mais tarde, no *De ciuitate dei*, “não há nenhuma causa do filosofar para o homem senão o tornar-se feliz; aquilo que dá a beatitude é que é o bem último”²⁹. Assim, segundo Agostinho, é possível atingir o porto da filosofia numa navegação direcionada pelo procedimento racional e conduzida pela vontade, embora nem todos lá cheguem, pois, ainda que a razão mostre o caminho até a beatitude, a vontade acaba por vezes ludibriada pelo aspecto falacioso do mar, distanciando-se assim da terra firme.

Com efeito, Agostinho, apresentando uma metáfora da existência humana, assevera que os seres humanos estão lançados neste mundo como em um mar tempestuoso e revoltado. O homem foi lançado para este mundo, como que ao acaso e sem orientação, seja por Deus, seja pela natureza, seja pela necessidade, seja ainda pela própria vontade, ou até mesmo pela confluência de algumas, ou quiçá, de todas estas causas³⁰. Por estarem lançados num mar tempestuoso e turbulento, os seres humanos, às vezes, afastam-se da terra firme e ficam perdidos, sem saber o caminho de retorno, o que demonstra que são navegantes néscios e claudicantes. Poucos saberiam para que lugar se dirigir ou qual o caminho de retorno, caso não se levantasse alguma tempestade providencial (considerada pelos néscios algo de adverso), contra a sua vontade e resistência, impelindo-os violentamente para a terra mais desejada, ou seja, a terra firme da vida feliz. A imagem da tempestade (*tempestas*) relativiza a confiança em um simples esforço racional e subjetivo e evoca a necessidade de uma intervenção sobre-humana. Abandonado a si mesmo, o ser humano permaneceria perdido; donde Agostinho dizer adiante que, se há algo que mereça ser considerado um dom de Deus, esse algo é de forma apropriada a vida feliz³¹.

No uso da alegoria da navegação, Santo Agostinho se assemelha a Platão ao considerar a filosofia – a sabedoria – como via de acesso à felicidade e como atividade humana (pela *ratio* e a *uoluntas*, quer dizer, a instância racional-volitiva da alma humana)³².

²⁹*ciu.*, XIX, 1, 3: *Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum facit, ipse est finis boni.*

³⁰Decerto, o tema das causas da existência humana turbulenta é um tanto obscuro e complexo. Contudo, consoante Carvalho, “o procedimento parece-nos retórico porque, usando uma linguagem na moda, a conclusão do diálogo não deixa de esclarecer a questão. Aliás, quando confrontado com o resto do diálogo, as diferenças estilísticas e concessões retóricas do prefácio são notáveis. Observe-se que o texto nos foi transmitido *pari passu* por um estenógrafo” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 96).

³¹Cf. *beata u.*, I, 5. Nota-se que, ainda de forma preliminar, Agostinho denomina a tempestade (*tempestas*) de auxílio divino, o que indica o efeito iluminador da Graça no caminho de busca da beatitude. Sobre as relações entre Graça e filosofia, há uma obra importante produzida por A. Mandouze: MANDOUZE, A. **Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce**. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

³²É necessário ressaltar dois aspectos na polissemia da sabedoria, isto é, se ela é meio ou fim (meta) do caminho. Ora, levando em consideração que a sabedoria e a beatitude estão interligadas, ser meio e ser fim não são antagônicos para Santo Agostinho, pois nota-se que esta alegoria, ao fundar a universalidade do desejo da

O que difere Santo Agostinho de Platão não é o fato de ele não concordar que a sabedoria seja a verdade descoberta humanamente ou que o conhecimento dessa verdade seja suficiente para conduzir à vida feliz. A continuidade do diálogo mostrará o tratamento dado por Agostinho a essa problemática.

1.2.1.2 Os três tipos de navegantes que buscam a beatitude pela filosofia (I, 2)

Segundo Agostinho, entre os homens que buscam a beatitude por meio da filosofia, há três tipos de navegantes:

a primeira é a daqueles que, quando a idade da razão se assenhoreia deles, com um pequeno esforço e a pulso dos remos, se afastam da proximidade e se recolhem à tranquilidade donde levantam um sinal muito luminoso de alguma sua obra para os outros cidadãos serem advertidos e a ela se acolherem³³.

Já a segunda espécie de navegantes, ao contrário da anterior, “compreende aqueles que, desiludidos pelo aspecto muito enganador do mar, optaram por avançar por ele adentro e atrevem-se a peregrinar longe da pátria, dela se esquecendo muitas vezes”³⁴. Porém, sucede que alguns, porque ainda não se afastaram para muito longe, não são reconduzidos ao porto por contrariedades tão violentas. E assim, fica nítido que

estes homens são os que têm sido levados, sob o pretexto de nada terem que fazer, para os livros de homens doutos e sábios, em virtude das trágicas vicissitudes do destino ou das angustiantes dificuldades dos negócios frívolos, e deste modo despertam, como que num porto, donde nenhuma promessa os arranca deste mar de sorriso tão enganador³⁵.

Por fim, a terceira categoria de navegantes, segundo Agostinho, “é formada por aqueles que, ou no limiar da sua adolescência, ou vagueando pelo mar já há muito tempo, contemplam, apesar de tudo, alguns sinais que os levam a recordar, ainda no meio das ondas, a sua

beatitude, aponta-o simultaneamente como meta e tarefa (Cf. apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade, op. cit.**, p. 97). Ou seja, “se o percurso da tarefa culmina em escatologia: o homem que navega, comprazendo-se embora no ato da navegação, não pode deixar de regressar ao porto donde zarpou, a meta será a sua vivência total” (*idem, ibidem*).

³³*beata u., I, 2: Unum est eorum, quos ubi aetas compos rationis assumpserit, paruo impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt, seseque condunt in illa tranquillitate, unde caeteris ciuibus quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.*

³⁴*idem, ibidem: Alterum uero est eorum, superiorique contrarium, qui fallacissima facie maris decepti, elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent, et saepe eius obliuiscuntur.*

³⁵*idem, ibidem: Hi sunt homines, quos cum uel lacrymabiles tragoediae fortunarum suarum, uel inanium negotiorum anxiae difficultates, quasi nihil aliud habentes quod agant, in libros doctorum sapientissimorumque hominum truserint, in ipso quodammodo portu euigilant, unde illos nulla maris illius promissa nimium falso ridentis excludant.*

dulcíssima pátria”³⁶. Contudo, tais navegantes ludibriados por algumas seduções, deixam passar o tempo oportuno para uma boa navegação. De tal modo que erram por um longo período e, muitas vezes, arriscam a sua própria vida. Porém, frequentemente, a tais navegantes sucede que, “em virtude da fragilidade dos bens, também lhes sobrevém alguma calamidade, opondo-se aos seus esforços e compelindo-os para a desejada e tranquila pátria”³⁷, onde, por conseguinte, encontrarão a tranquilidade. Em suma, são estes os três tipos de navegantes que a filosofia pode acolher. Assim os descreve Étienne Gilson:

dos que assim tendem à felicidade pelo conhecimento, alguns têm a prudência de procurá-la desde a juventude e têm a felicidade de a atingirem logo; outros, ao contrário, tentam encontrá-la com paixão em vias falsas e só voltam a si mesmos sob o golpe de provas por vezes trágicas; outros, enfim, sem mostrar nem tal prudência, nem essa loucura, desde a juventude, fixam os olhos no fim a atingir e, ao mesmo tempo que vagam ao longe, voltam os olhos para ele; em meio a ondas, estes guardam as lembranças da tão doce pátria onde terminarão por abordar um dia³⁸.

1.2.1.3 O alto rochedo do orgulho e da vanglória na entrada do porto (I, 3)

No entanto, todos esses navegantes conduzidos de diversas maneiras à região da vida feliz, segundo Agostinho, devem afastar-se energicamente de um alto rochedo que se ergue na própria embocadura do porto e evitá-lo com cautela, o que causa grandes embaraços aos que nele entram. Segundo Gilson, “todos, quaisquer que sejam, estão ameaçados por um temível obstáculo que guarda a entrada do porto: o orgulho e a paixão da vanglória”³⁹. Por isso, é imprescindível ter humildade na busca da vida feliz, pois “aceitá-la é a verdadeira maneira de conquistá-la”⁴⁰. Todavia, de forma jactanciosa, os acadêmicos asseveravam a impossibilidade de se alcançar a sabedoria, a verdade. No *Contra academicos*⁴¹, Agostinho refuta o ceticismo, deixando nítido que a sua alteração com eles não é “sobre a glória, que é coisa vã e pueril, mas sobre a própria vida e a esperança da alma feliz”⁴². Segundo Gilson, Agostinho traz para essa controvérsia com os acadêmicos “um verdadeiro encarniçamento dialético, em que para

³⁶*beata u.*, I, 2: *Est autem genus inter haec tertium eorum, qui uel in ipso adolescentiae limine, uel iam diu multumque iactati, tamen quaedam signa respiciunt, et suae dulcissimae patriae.*

³⁷*idem, ibidem: Quos item saepe nomnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum aduersa tempestas, in optatissimam uitam quietamque compellit.*

³⁸GILSON, É. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 18.

³⁹*idem, ibidem.*

⁴⁰*idem, ibidem.*

⁴¹A tradução do *Contra academicos* utilizada nesta dissertação pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O Mestre.** Trad. de Agostinho Belmonte. Col. Patrística. vol. 24. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴²*acad.*, III, 9, 18: *hic iam non de gloria, quod leue ac puerile est, sed de ipsa uita, et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus.*

ele não se trata de um exercício de escola, mas de sua própria vida e da possibilidade de ser feliz para o homem em geral”⁴³.

Os acadêmicos “negam que se pode saber algo”⁴⁴. Baseavam tal assertiva na definição de Zenão: “só se pode compreender e perceber o que é de tal natureza que não tenha características comuns com o falso”⁴⁵. De acordo com Agostinho, foi esta definição que levou os acadêmicos a envidarem “todos os esforços para desviar os desejosos de saber de toda esperança de aprender, de modo que, ajudados ainda por uma lamentável preguiça espiritual, abandonem todo estudo filosófico”⁴⁶.

Para os acadêmicos, “o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia”⁴⁷. Por isso, Carnéades “recusava ocupar-se de qualquer outra coisa”⁴⁸. Entretanto, de forma contraditória e simultânea, os acadêmicos afirmam que todo o dever do sábio consiste na busca da verdade. Consequentemente, daqui resulta que “o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas”⁴⁹. Portanto, os acadêmicos não se limitavam somente a afirmar que tudo é incerto, mas também apoiavam sua tese com numerosos argumentos. Segundo Agostinho, o argumento basal, definido pelo estóico Zenão, era que só pode “ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina”⁵⁰. Ou seja, de forma concisa, “o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter”⁵¹. Dessa forma, os acadêmicos empenharam-se com todo vigor em demonstrar que esses sinais, que são intrínsecos à verdade, não podem encontrar-se jamais. Acabaram usando em defesa da sua tese “os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites”⁵². Como também aprenderam de Zenão que “não há nada

⁴³GILSON, É., *op. cit.*, p. 85.

⁴⁴*acad.*, III, 9, 18: *Negant Academici sciri aliquid posse.*

⁴⁵*idem, ibidem: Tale scilicet uisum comprehendit et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia.*

⁴⁶*idem, ibidem: Hocine te mouit, homo Platonice, ut omnibus uiribus ab spe discendi studiosos retraheres, ut totum negotium philosophandi adiuuante quodam etiam mentis ingemiscendo torpore desererent?*

⁴⁷*idem, II, 5, 11: Nam et Academicis placuit, nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent.*

⁴⁸*idem, ibidem: nam caetera curare se Carneades negabat.*

⁴⁹*idem, ibidem: Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur: erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si assentiatur rebus incertis.*

⁵⁰*idem, ibidem: Sed uerum non posse comprehendit, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset.*

⁵¹*idem, ibidem: Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendit, quae signa non potest habere quod falsum est.*

⁵²*idem, ibidem: Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocínio uiguerunt.*

mais desprezível que a opinião”⁵³, deduziram “que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca devia aprovar nada”⁵⁴.

Desse modo, em sua posição de orgulho e vanglória, os acadêmicos asseveravam que o sábio nada sabe, o que deve ser entendido no sentido de que não aprova nada ou de que deve suspender o assentimento. Ou seja, “o sábio não deve dar seu assentimento a nada”⁵⁵. E se o sábio nada sabe, e por isso, o assentimento deve ser suspenso, isso mostra, segundo Agostinho, que “não há nenhuma proposição, por mais numerosos e sutis que sejam os argumentos aduzidos, a que não se possa resistir com argumentos não menos fortes ou até mais fortes da parte contrária”⁵⁶. Por conseguinte, “daqui resulta que, quando é vencido, o acadêmico é vencedor”⁵⁷. Porém, conforme Agostinho, aqui não se trata de buscar a glória, senão de encontrar a verdade. Por isso, é preciso “transpor de qualquer modo este obstáculo que se opõe aos que querem ingressar na filosofia, retendo-os em não sei que tenebrosos esconderijos”⁵⁸. É mister transpor este escolho ou obstáculo que impede o ingresso na filosofia, pois “ameaça fazer crer que toda filosofia é tal e não permite esperar que nela se possa encontrar a luz”⁵⁹.

Ao empregar a alegoria da navegação no *De beata uita*, Agostinho permite ver que seu objetivo primaz era prevenir contra o orgulho dos acadêmicos. Destarte, se no *Contra academicos* III, 9, 18, Agostinho declara que os acadêmicos desviavam aos desejosos de saber de toda a esperança de aprender, instigando-os a abandonar os estudos filosóficos, a metáfora da navegação, na conjuntura do *De beata uita*, defende que a filosofia ou o saber por um assentimento correto é o único caminho para a conquista da vida feliz.

O alto rochedo é perigoso porque brilha de tal forma e está revestido de uma luz tão enganadora, que se apresenta como se fosse a própria terra da vida feliz e promete satisfação dos desejos aos que chegam e estão prestes a nele ingressar. Igualmente, este rochedo alicia os homens que já se encontram no porto, retendo-os, na maioria das vezes, com a sedução daquela enorme altura e, “deliciando-os com um imponente espetáculo, os leva a desprezar

⁵³ *acad.*, II, 5, 11: *Et cum ab eodem Zenone accepissent, nihil esse turpius quam opinari.*

⁵⁴ *idem, ibidem: confecerunt callidissime, ut si nihil percipi posset, et esset opinatio turpissima, nihil unquam sapiens approbaret.*

⁵⁵ *idem, ibidem: Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur.*

⁵⁶ *idem, III, 14, 30: Hoc enim ipso ostenditur nihil quamlibet copiosissimis subtilissimisque argumentis posse suaderi, cui non ex parte contraria, si adsit ingenium, non minus acriter, uel fortasse acrius resistatur.*

⁵⁷ *idem, ibidem: Eo fit, ut cum sit uictus Academicus, uicerit.*

⁵⁸ *idem, ibidem: Mihi satis est, quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibilibus ad philosophiam sese opponit, et nescio quibus receptaculis tenebras tegens.*

⁵⁹ *idem, ibidem: talem esse philosophiam totam minatur, nihilque in ea lucis inuentum iri sperare permittit.*

todos os outros navegadores”⁶⁰. Neste trecho em específico, Agostinho imita um fragmento do *De rerum natura* de Lucrecio⁶¹:

é bom, quando os ventos revolvem a superfície do grande mar, ver da terra os rudes trabalhos por que estão passando os outros; não porque haja qualquer prazer na desgraça de alguém, mas porque é bom presenciar os males que não se sofrem. É bom também contemplar os grandes combates de guerra travados pelos campos sem que haja da nossa parte qualquer perigo.

Mas nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios, donde se podem ver os demais errar por um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida, lutar à força de talento, ter rivalidades de nobreza e esforçar-se, com trabalho de dias e de noites, por alcançar as maiores riquezas e apoderar-se do governo⁶².

Segundo o latinista Agostinho da Silva,

para Lucrecio, como para Epicuro, a filosofia tem uma finalidade: a de garantir uma existência espiritualmente tranquila, sobranceira às disputas, às intrigas, às invejas e às ambições dos homens; a filosofia tem, por conseguinte, um valor de utilidade e é por isso que, para os seus discípulos, Epicuro aparece mais como um benfeitor da humanidade do que como um espírito elevado que mais tenha progredido do que os outros no caminho do conhecimento⁶³.

No *De beata uita* – imitando o *De rerum natura* de Lucrecio –, os que se encontram no alto do rochedo estão numa postura de jactância e, por isso, comprazem-se em desprezar os demais navegantes. Não obstante,

eles previnem os que se aproximam a fim de que não se enganem com os escolhos escondidos nem julguem ser fácil escalar o rochedo e ensinam com suma

⁶⁰*beata u.*, I, 3: *eosque nonnunquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despiciere libeat.*

⁶¹Cf. apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 97. Ver também: SANCTI AVRELI AVGVSTINVS. **Contra academicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.** Avrelii Avgvstini Opera, XXIX, Pars II, 2.Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”), p. 66.

⁶²LUCRÉCIO. *De rerum natura*, II, 1-13. In: Lucretius. **De Rerum Natura**. (3 vols. Latin text Books I-VI. Comprehensive commentary by Cyril Bailey), Oxford University Press, 1947: *Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis e terra magnum alterius spectare laborem; non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas, sed quibus ipse malis careas quia cernere suauest. Suaue etiam belli certamina magna tueri per campos instructa tua sine parte pericli; sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere edita doctrina sapientum templa serena, despiciere unde queas alios passimque uidere errare atque uiam palantis quaerere uitae, certare ingenio, contendere nobilitate, noctes atque dies niti praestante labore ad summas emergere opes rerumque potiri.* A tradução em português deste fragmento pertence ao latinista Agostinho da Silva (Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrecio Caro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medeia; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio; traduções e notas de Agostinho da Silva. [et al.]; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. [Os pensadores], p. 111).

⁶³Tito Lucrecio Caro. **Da natureza**. (Nota do Tradutor). Cf. Antologia de textos / Epicuro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio; traduções e notas de Agostinho da Silva. [et al.]; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. [Os pensadores], p. 111.

benevolência por qual caminho, em virtude da proximidade da terra, se deve entrar sem perigo⁶⁴.

Segundo Agostinho, “que outro rochedo quer a razão apresentar como temível para os que se aproximam ou já se dedicam à filosofia, senão um arrogante zelo pela vanglória?”⁶⁵. Afora isto, este “rochedo não tem qualquer consistência interior nem firmeza”⁶⁶; por isso, à semelhança dos acadêmicos, aqueles que se aproximam ou já se dedicam à filosofia, e que se deixam ludibriar pelo rochedo do orgulho e da vanglória, tornam-se inconsistentes logicamente. Por essa razão, os navegantes orgulhosos que caminham sobre este rochedo estão à mercê de sucumbir, pois, sendo este rochedo interiormente inconsistente e frágil, pode, portanto, fender-se, enterrando e engolindo os orgulhosos nas trevas medonhas; desviando-os assim da magnífica pátria – a vida feliz (beatitude) – que estavam prestes a alcançar.

1.2.1.4 O itinerário agostiniano em busca da vida feliz (I, 4-6)

Em seguida, Agostinho expõe o seu próprio itinerário de navegação em busca da vida feliz. Primeiramente, ao chegar à idade de dezenove anos, enquanto frequentava a escola de retórica, Agostinho leu o livro de Cícero, o *Hortensius*⁶⁷, e inflamou-se de tal maneira por um ardente amor pela filosofia, que imediatamente entregou-se ao seu estudo. Ora, Agostinho observou no *Hortensius*, como bem salientam Philotheus Boehner e Étienne Gilson, “que Cícero não recomendava nenhuma escola filosófica em particular, mas sim a filosofia como tal, e a busca da sabedoria em si mesma”⁶⁸. Para Agostinho, como destaca em *Confissões*⁶⁹,

⁶⁴*beata u.*, I, 3: *Hi tamen admonent saepe uenientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent; et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae uicinitatem, beneuolentissime docent.*

⁶⁵*idem, ibidem: Nam quem montem alium uult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisue metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae.*

⁶⁶*idem, ibidem: quod ita nihil intus plenum atque solidum habet.*

⁶⁷O *Hortensius* de Cícero teve papel preponderante no itinerário de Santo Agostinho em busca da vida feliz. Aliás, conforme Claudio Moreschini, “Madec não duvida de que a influência do *Hortêncio* tenha sido decisiva na personalidade e na obra de Agostinho, tanto quanto os *Platonicorum libri*. A leitura de Cícero teve a consequência de afastá-lo do amor pelas coisas fúteis. O *Hortêncio* representou para Agostinho uma obra válida até os últimos anos da sua vida, a ponto de ser citado na polêmica com Juliano; reconsiderando-o durante a composição das *Confissões*, Agostinho encontra nele motivos neoplatônicos, que, porém, não podia ter percebido na época da efetiva leitura da obra de Cícero” (MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008, p. 444).

⁶⁸BOEHNER, P.; GILSON, É. **História da filosofia cristã**. Trad. de Raimundo Vier. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 143.

⁶⁹A tradução das *Confessiones* utilizada nesta dissertação pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos, SJ; A. Ambrósio de Pina, SJ. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

verdadeiramente, a sabedoria estará em Deus⁷⁰. O amor da sabedoria, pelo qual se apaixonava através dos estudos literários, tem o nome grego de filosofia⁷¹. Destarte, “em suas primeiras obras, o *Contra acadêmicos* e *A vida feliz*, Agostinho retomou a seu modo os dois temas fundamentais da exortação à filosofia, ou seja, a procura da bondade e da sabedoria”⁷².

No entanto, mesmo inflamado por um ardente amor pela filosofia, não lhe faltaram névoas a perturbar sua viagem em busca da vida feliz. Aliás, durante muito tempo, fixou-se nos astros que se afundavam no oceano e que lhe conduziam para o erro⁷³. Ou seja, Agostinho fixou o olhar em certas direções que ao invés de livrá-lo do erro, o induziram ainda mais ao erro. Aliás, Agostinho confessa, em *De utilitate credendi*⁷⁴, que um ponto no qual fixou equivocadamente o olhar foi no maniqueísmo, caindo em suas armadilhas, pois além de demonstrar uma autoridade formidável, os maniqueus diziam se servir da razão pura e simples para conduzir a Deus os que os ouviam e para livrá-los de toda espécie de erro⁷⁵. Porém, ao invés de livrá-lo do erro, o distanciaram da verdade. Além disso, certa superstição pueril⁷⁶ o fazia perder todo o espírito crítico. Caiu sob a influência dos maniqueus que veneravam a luz física que os olhos veem como se fosse a realidade suprema e divina. Agostinho cogitava que os maniqueus escondiam verdades importantes que lhe seriam reveladas quando, enfim, estivessem dispostos a revelá-los; até porque, “como ele foi iniciado nas doutrinas maniqueístas, ele acreditava, não sem surpresa ou alguma relutância secreta, em alguns pontos”⁷⁷. Conforme Paul Tillich, havia razões para isto,

⁷⁰Cf. *conf.*, III, 4, 8.

⁷¹Cf. *idem*, *ibidem*.

⁷²MORESCHINI, C., *op. cit.*, p. 444.

⁷³Cf. *beata u.*, I, 4. E neste trecho, Agostinho imita um fragmento do *De natura deorum* de Cícero. *De natura deorum*, II, 104: “*saepe etiam insistent, quo spectaculo nihil potest admirabilius esse nihil pulchrius. Sequitur stellarum inerrantium maxima multitudo, quarum ita descripta distinctio est, ut ex notarum figurarum similitudine nomina inuenerint*”. *Atque hoc loco me intuens “Utar” inquit “carminibus Arateis, quae a te admodum adulescentulo conuersa ita me delectant quia Latina sunt, ut multa ex is memoria teneam. Ergo, ut oculis adsidue uidemus, sine ulla mutatione aut uarietate cetera labuntur celeri caelestia motu cum caeloque simul noctesque diesque feruntur”* (Cf. M. Tullius Cicero. **De natura deorum**. O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1917).

⁷⁴A tradução de *De utilitate credendi* pertence à seguinte edição em língua espanhola: AGUSTÍN, S. De la utilidad de creer. In: **Obras completas de San Agustín. Obras apologéticas (1º)**. Tomo IV. Trad. de Victorino Capanága et al. Madrid: BAC, 1956; 1975. Disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm>. Acesso em: 28 mar. 2013.

⁷⁵Cf. *util. cred.*, I, 2.

⁷⁶Conforme Carvalho, o sentido da expressão *superstitio quaedam puerilis* é uma questão controversa, porém “Jolivet (*op. cit.*) apresenta uma resposta plausível: Agostinho encontra-se perante os maniqueístas desprovidos de espírito crítico, verdadeiro impedimento para a reflexão sobre a fé. Como se verá, já de seguida, os maniqueístas, ‘esses homens que veneram a luz [...] como se fosse a realidade suprema e divina’ substituíam o ensino pela autoridade. R. Holte (*op. cit.*) sugere ainda que se trata da gnose de tipo alexandrino, vulgar nas comunidades do Norte da África, retomando de certo modo a tese de P. Alfaric (*L’évolution intellectuelle de saint Augustin*, I, Paris, 1918)” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade, op. cit.**, p. 97-98).

⁷⁷COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968, p. 67.

em primeiro lugar, a verdade não era para o grupo mera questão teórica, esgotada na análise lógica, mas assunto religioso relacionado com preocupações existenciais e práticas. Em segundo lugar, a verdade era salvadora. O maniqueísmo era um sistema de salvação. Os elementos do bem, cativos pelo princípio do mal, encontram no sistema maniqueu a salvação. Em terceiro lugar, a verdade refulge na luta entre o bem e o mal e assim se pode interpretar a história⁷⁸.

Entretanto, segundo Agostinho, a despeito de citarem o nome de Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo, na boca dos maniqueus havia engodo⁷⁹. Ou seja, eles não retiravam esses nomes dos lábios, porém eram apenas sons e estrépito da língua. Além disso, os maniqueus exprimiam-se falsamente não só a respeito de Deus, que verdadeiramente é a verdade, mas também acerca dos elementos deste mundo, as criaturas de Deus. Enfatizavam em vez de Deus, o sol e a lua, de fato lindas obras de Deus, porém apenas obras de Deus e não ele mesmo. Aliás, aquelas obras nem sequer são as primeiras da criação, para terem tanta primazia. Não era dessas primeiras criaturas que Agostinho estava sequioso, mas sim de Deus, a “verdade em que não há mudança nem sombra de vicissitude”⁸⁰.

Na fase maniqueia é nítido que Agostinho buscava a verdade na exterioridade segundo o raciocínio da carne, e “não segundo a compreensão da inteligência”⁸¹. Porém, voltando-se à sua própria interioridade, encontrou uma presença mais íntima que a sua própria alma e mais sublime que o ápice do seu ser – Deus. Ora, o equívoco de Agostinho consistiu na tentativa de encontrar Deus fora de si – na exterioridade, a partir dos seus olhos carnaís, concebendo uma ontologia em que o ser está intimamente conexo com a realidade sensível e espacial, inclusive a divindade como algo corpóreo que se confunde com o ser das criaturas⁸². Conforme Joel Gracioso, Agostinho “no início do livro VII das Confissões, reconhece que sua juventude estava acabando e ia rumo à maturidade ainda atrelado a coisas vãs, com várias dúvidas, e não conseguindo conceber uma substância além da que os olhos veem”⁸³. Essa fase “parece indicar a total dependência de Agostinho para com a exterioridade, o sensível, pois ele não consegue ir além do que os olhos corpóreos podem captar”⁸⁴.

Tendo atravessado este mar – o maniqueísmo – Agostinho entregou o leme de sua embarcação aos acadêmicos. Pelo fato de não ter encontrado a sabedoria – a verdade – no

⁷⁸TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. Trad. de Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000, p. 120.

⁷⁹Cf. *conf.*, III, 6, 10.

⁸⁰*idem, ibidem: sed te ipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiēbam.*

⁸¹*idem*, III, 6, 11: *Deus meus (tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem) cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem.*

⁸²Cf. GRACIOSO, J. **A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho**. São Paulo: Palavra e Prece, 2006, p. 37.

⁸³*idem*, p. 30.

⁸⁴*idem*, p. 31.

maniqueísmo, verdade pela qual sua alma suspirava, e muitas vezes parecendo ser impossível encontrar a verdade tão anelada, as grandes ondas dos seus pensamentos levaram Agostinho a favorecer os acadêmicos⁸⁵. Desse modo, “no meio das ondas, em luta com todos os ventos”⁸⁶, os acadêmicos apoderaram-se de Agostinho durante muito tempo. Agostinho, mesmo impulsionado pelo desejo de encontrar a verdade, encontrava-se com a alma agitada e sem paz⁸⁷. Por essa razão, em meio a tantos perigos, ele não tinha outra escolha senão implorar a ajuda da divina providência, com palavras acompanhadas de lágrimas e gemidos⁸⁸.

Então, finalmente, veio a acostar em terras consistentes, aprendendo a conhecer o norte em que devia depositar confiança. Passou a compreender, nos discursos de Santo Ambrósio e em conversas com Teodoro, algo fundamental sobre o princípio da espiritualidade de Deus e da alma. Ou seja, que não se deve de forma alguma conceber Deus como corpóreo; e diga-se o mesmo da alma, tendo em vista que é a realidade mais próxima de Deus. De fato, é com Santo Ambrósio que Agostinho aprende a interpretar a Sagrada Escritura em sentido não material. Antes do contato com Ambrósio, mesmo tendo sido criado segundo o espírito cristão, o conteúdo da Sagrada Escritura era enigmático para Agostinho. Posteriormente, dirá que o orgulho e aquilo que poderíamos chamar de metafísica materialista ou corporalista foram a principal causa de sua não compreensão das Escrituras. Reconhecerá que “não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz à sua passagem”⁸⁹. Por isso, quando tomou nas mãos aquele livro, sentiu parecer indigno compará-lo à elegância ciceroniana, pois a sua simplicidade repugnava ao seu orgulho e a luz da sua inteligência não lhe penetrava no íntimo. Desse modo, Agostinho de nenhuma maneira queria passar por criança e, enfatizado pelo orgulho, se considerava um ser superior.

Ora, Agostinho não compreendeu as Escrituras por não ter entendido o estilo literário do livro; e nisto Santo Ambrósio foi fundamental na vida de Agostinho, uma vez que lhe ensinou a interpretar a Bíblia de forma alegórica. O próprio Agostinho narra o encontro com Ambrósio, asseverando que,

chegando a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao vosso povo ‘a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez

⁸⁵Cf. *util. cred.*, VIII, 20.

⁸⁶*beata u.*, I, 4: *diu gubernacula mea repugnantia omnibus uentis in mediis fluctibus Academici tenuerunt.*

⁸⁷Cf. *util. cred.*, VIII, 20.

⁸⁸Cf. *idem, ibidem.*

⁸⁹*conf.*, III, 5, 9: *et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus.*

do vinho'. Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós⁹⁰.

Ambrósio o recebeu paternalmente. Em vista disso, Agostinho começou a considerá-lo, a princípio não como um mestre da verdade, mas como um homem benigno que era para ele. Além disso, Agostinho passou a ouvir ardorosamente os discursos de Ambrósio ao povo, não com a intenção que convinha, porém como que a “sondar a sua eloquência para ver se correspondia à fama, ou se realmente se exagerava ou diminuía a sua reputação oratória”⁹¹. Agostinho deleitava-se com a suavidade do discurso de Ambrósio, que, segundo ele, era bem mais erudito do que o de Fausto, além de menos eivado pelo humor e pela sedução na apresentação. De acordo com Agostinho, não se podia compará-los, pois Fausto “vagabundeava pelos enganos dos maniqueístas”⁹², e de outro lado, Ambrósio “ensinava com a máxima segurança a salvação”⁹³. Assim sendo, como já ressaltado, é nos discursos de Ambrósio que Agostinho observará com frequência que, da ideia de Deus, como também da ideia de alma, deve ser extirpada, de forma irrestrita, qualquer imagem de materialidade⁹⁴.

Todavia, confessa Agostinho que os atrativos de uma esposa e das honras o retinham, impedindo-o de aproximar-se com rapidez necessária do seio da filosofia. Na verdade, Agostinho ambicionava as honras, as riquezas, ao casamento, porém sofria nestas ambições dificuldades bem amargas⁹⁵. Entrementes, Agostinho leu algumas obras platônicas⁹⁶,

⁹⁰ *conf.*, V, 13, 23: *Et ueni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer.*

⁹¹ *idem, ibidem: sed quasi explorans eius facundiam, utrum conueniret famae suae an maior minorue proflueret.*

⁹² *idem, ibidem: nam ille per Manichaeas fallacias aberrabat.*

⁹³ *idem, ibidem: ille autem saluberrime docebat salutem.*

⁹⁴ Cf. *idem*, VI, 3, 4.

⁹⁵ Cf. *idem*, VI, 6, 9.

⁹⁶ *beata u.*, I, 4: *Lectis autem Platonis paucissimis libris*. Na edição latina do *De beata uita* da *Aurelii Avgvstini Opera*, Col. “Corpus Christianorum”, por exemplo, aparece a frase “Lectis autem Plotini paucissimis libris”, indicando que Agostinho leu algumas poucas obras de Plotino. Já na edição da *Opera omnia*, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, aparece a frase “Lectis autem Platonis paucissimis libris”, expressando a ideia a partir da tradução literal que, Agostinho leu algumas poucas obras de Platão. Na edição latina das *Confissões*, na *Aurelii Augustini Opera*, Col. “Corpus Christianorum”, aparece a frase “quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam uersos” (*conf.*, VII, 9, 13). Assim, semelhantemente, nas *Confissões*, novamente tratando da influência do platonismo em seu itinerário em busca da beatitude, Agostinho declara que teve contato com “alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim – quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam uersos” (Cf. *idem*, VII, 9, 13). No entanto, a grande maioria dos comentadores de Santo Agostinho entende que a expressão “obras de Platão” refere-se aos livros de Plotino e de Porfírio. Segundo Jean Doignon, o termo *Plotini* goza mesmo de uma espécie de monopólio desde a sua adoção por P. Knöll, cuja presença no manuscrito A (Milano, Bibl. Ambrosiana M 67 sup., s. IX, f. 167-179 vº) concedeu uma espécie de patente de proeminência e autoridade ao termo. Aliás, levada em consideração, depois de Knöll, por W. Thimme, P. Alfarcic, J. Norregard, o termo recebeu em 1936 de Pierre Henry uma justificação e corroboração que tem autoridade (Cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident* [Spicilegium sacrum Lovaniense 15], Louvain, 1934, p. 78-89). E isto sucedeu com base, nomeadamente, numa pesquisa realizada através da tradição manuscrita do *De beata uita* e, portanto, concludente quanto à condenação da variante *Platonis*, que, segundo Henry, foi imposta devido ao erro de um copista. E é essa pesquisa que Doignon

confrontando-as, como podia, com a autoridade dos livros que transmitem os divinos

apresenta e analisa aqui. Ora, conforme Doignon, Henry afirma que examinou os termos *Platonis* e *Plotini*, bem como as suas respectivas variantes em catorze manuscritos, excetuando três manuscritos da revisão de P Knöll (Milano, Bibl. Ambrosiana M 67 sup., s. IX, f. 167-179 vº; London, British Museum, Addit. 10940, s. XI, f. 17-27; Munchen, Bayerische Staatsbibl., Clm. 14330, s. XI, f. 87-96). Num primeiro momento, Henry analisou os seguintes manuscritos: Paris, Bibl. Nat. lat. 1907, s. XII, f. 79 vº-91; Monte Cassino, Archivio 171, s. XI, p. 89-116; Paris, Bibl. Nat. lat. 2983, s. XI-XII, f. 117-146; Paris, Bibl. Nat. lat. 16725, s. XII, f. 29-33; Paris, Bibl. Mazarine 623, s. XII, f. 24-27 vº; Paris, Bibl. de l’Arsenal 354 (402 T.L.), s. XII, f. 152 vº-164 vº; Città del Vaticano, Bibl. apostolica, Palatinus lat. 312, s. XII, f. 109-121 vº. Num segundo momento, analisou um segundo manuscrito de Monte Cassino (séc. XI-XIII), conhecido como uma cópia do manuscrito Monte Cassino, Archivio 171, s. XI, p. 89-116 (Cf. M. Oberleitner, *Die handschriftliche Ueberlieferung der Werke des hl. Augustinus*, Bd I, 1: Italien, Werkzeichnis, SBAW 263, Wien, 1969, p. 46-47 et P. Knöll, CSEL 63, p. 9). Por fim, examinou outros seis manuscritos dos séculos XIII ao XV. Contudo, destes catorze manuscritos, Henry detectou apenas três que apresentavam o termo *Platonis* (Paris, Bibl. Nat. lat. 1907, s. XII, f. 79 vº-91; Paris, Bibl. Nat. lat. 16725, s. XII, f. 29-33 e Monacensis 16064 du XIII-XIV s.), outros apresentavam *Plotini* ou *Pollitini* / *Pollitimi*; e, finalmente, um outro apresentava o termo *Platoni* (Città del Vaticano, Bibl. Apostolica, Palatinus lat. 312, s. XII, f. 109-121 vº), porém um sinal crítico inserido acima da palavra indicava que “o copista encontrou um erro”. E é em virtude desta pesquisa que Henry defenderá o termo *Plotini*, em detrimento de *Platonis* e suas variantes, pois segundo ele, há um arcabouço maior de fontes que corroboram o termo *Plotini*. Consoante Doignon, a totalidade destes argumentos deixam uma impressão; na realidade, segundo Doignon, tais argumentos merecem algumas críticas: 1º) deve-se corrigir o erro que atribui o termo *Plotini* ao manuscrito Monte Cassino, Archivio 171, s. XI, p. 89-116, pois de acordo com Doignon, encontra-se neste manuscrito o termo *Platini*; 2º) Se levando em consideração, para defender um termo, o número de fontes que o apóiam – ao qual Henry não dá grande valor, embora use –, a investigação de Doignon enfatizará mais *Platonis* que *Plotini*, pois em defesa de *Plotini*, há somente os seguintes manuscritos: Milano, Bibl. Ambrosiana M 67 sup., s. IX, f. 167-179 vº; Paris, Bibl. Mazarine 623, s. XII, f. 24-27 vº; Paris, Bibl. de l’Arsenal 354 (402 T.L.), s. XII, f. 152 vº-164 vº; Dijon, Bibl. mun. 152, s. XII, f. 39 vº-48; London, British Museum, Addit. 10940, s. XI, f. 17-27; Rouen, Bibl. mun. 478 (A 71), s. XII, f. 40 vº-48; Trier, Stadtbibl. 2397/2343 s. XI, f. 89-104 vº; constando ainda as variantes *Plonii* de Troyes, Bibl. mun. 610, s. XII, f. 1-11 vº, *Politini* de Oxford, Bodleian Libr. Bodl. 698 (2521), s. XII, f. 40 vº-45 vº (incompleto), *Poliniti* de Rouen, Bibl. mun. 1408 (Y 109), s. XII, f. 204-206 (incompleto). Já em defesa de *Platonis*, temos os seguintes manuscritos: Paris, Bibl. Nat. lat. 1907, s. XII, f. 79 vº-91; Paris, Bibl. Nat. lat. 2695, s. XIII, inc., f. 1-20; Paris, Bibl. Nat. lat. 16725, s. XII, f. 29-33; Douai, Bibl. mun. 261, s. XII, f. 27-35; Munchen, Bayerische Staatsbibl., Clm. 14330, s. XI, f. 87-96; Grenoble, Bibl. mun. 204, s. XII, f. 38 vº-49 vº; Metz, Bibl. mun. 138, s. XI, f. 129-140 vº; Toulouse, Bibl. mun. 165, s. XII, f. 78 vº-87; Troyes, Bibl. mun. 40, s. XII, f. 52-57; Salzburg, S. Peter Stift A V 47, s. XII, f. 2-13 vº; Wien, Oesterr. Nationalbibl. 1009, s. XII, f. 164-173 vº; constando a variante *Platoni* de Paris, Bibl. Nat. lat. 2983, s. XI-XII, f. 117-146 e Città del Vaticano, Bibl. apostolica, Palatinus lat. 312, s. XII, f. 109-121 vº. Além disso, há a variante *Platini* do seguinte manuscrito: Monte Cassino, Archivio 171, s. XI, p. 89-116. Em suma, segundo Doignon, há um maior número de fontes que apóiam o termo *Platonis* e suas variantes. 3º) Henry não tem razão em considerar como parte dos “manuscritos mais antigos” as fontes do termo *Plotini* pertencentes aos séculos XIV e XV, pois de acordo com Doignon, a maioria dos manuscritos “mais antigos” apóiam o termo *Platonis*. 4º) A aproximação que faz Henry entre a corrupção de *Plotini* no *De beata uita* e a alteração de *Plotinus* para *Plotimi* e *Plitinus* no *Fuldensis* de Ammien Marcellin e de *Plotinum* para *Plotinam* no manuscrito F de Servius (cf. Ammien, 21, 14 et 22, 16 les leçons de V d’après l’apparat critique de l’édition de Clark, p. 244 et 293. Por Servius, cf. *in Aen.* 9, 182, Ed. Thilo-Hagen, t. 2, p. 325) não é conclusivo, pois nenhuma dessas alterações implicam na mudança do nome Plotino pela expressão Platão. 5º) Por fim, Henry explica a suposta “omissão” de *Platonis* em determinados manuscritos argumentando que o “nome de Plotino é pouco familiar aos copistas medievais”. Todavia, vários manuscritos que expressam o termo *Platonis* no *De beata uita*, nomeadamente os manuscritos de Paris, Bibl. Nat. lat. 1907, s. XII, f. 79 vº-91; Paris, Bibl. Nat. lat. 16725, s. XII, f. 29-33; Douai, Bibl. mun. 261, s. XII, f. 27-35; Munchen, Bayerische Staatsbibl., Clm. 14330, s. XI, f. 87-96; Grenoble, Bibl. mun. 204, s. XII, f. 38 vº-49 vº; Toulouse, Bibl. mun. 165, s. XII, f. 78 vº-87; Troyes, Bibl. mun. 40, s. XII, f. 52-57, informam sem equívoco o nome Plotino no texto do *Contra Academicos* III, 18, 41, que é escrito do mesmo modo que o *De beata uita*. Sendo assim, Doignon conclui que nem os copistas desses manuscritos e nem seu período histórico – o período carolíngio ou anterior – não ignoram o termo Plotino. Portanto, em virtude do que foi ressaltado anteriormente, e a despeito de utilizar no corpo da dissertação a frase “Lectis autem Platonis paucissimis libris”, indicando que Agostinho leu algumas poucas obras de Platão, entendemos assim como a grande maioria dos comentadores de Santo Agostinho que a expressão “obras de Platão” refere-se aos livros de Plotino e de Porfírio (DOIGNON, J. Notes de critique textuelle sur le *De beata uita* de saint Augustin. In: *Revue d’études augustinienes et patristiques*, vol. 23, Paris, 1977, p. 67-69).

mistérios, mormente, os escritos de São João e São Paulo. Agostinho salienta que não encontrou nos livros platônicos

que ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, nele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam. A alma do homem, ainda que dê testemunho da Luz, não é, porém, a Luz; mas o Verbo – Deus – é a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu (...) veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que cressem em seu nome⁹⁷.

Isso tudo lhe foi apresentado pela revelação bíblica⁹⁸. Por conseguinte, Agostinho dirigiu-se, portanto, a São Simpliciano, que foi o pai espiritual do Bispo Ambrósio⁹⁹. Na verdade, Ambrósio amava-o como a um pai. Então, Agostinho narrou a Simpliciano os labirintos do seu erro. Quando lhe disse que tinha lido uns livros platônicos traduzidos para o latim por Vitorino – outrora retórico em Roma, e de quem Agostinho ouvira dizer ter falecido cristão – Simpliciano o parabenizou por não ter aderido aos escritos dos outros filósofos, cheios de falácias e enganos, de acordo com os elementos do mundo. Aliás, o próprio Agostinho chegou a considerar a doutrina de Platão como a mais pura e luminosa da filosofia¹⁰⁰. Segundo Agostinho, os *libri Platoniorum* foram importantes, pois “sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo”¹⁰¹. Dessa maneira, com a leitura de algumas poucas obras de Platão, Agostinho ficou tão entusiasmado, que se a consideração por alguns homens não o dissuadissem, decerto, teria rompido todas aquelas âncoras.

Contudo, que recurso faltava a Agostinho, senão uma tempestade (*tempestas*) providencial – tida como aparentemente desfavorável – que viesse auxiliá-lo, tendo em vista que se encontrava preso a coisas vãs? Foi, então, que se apoderou dele uma forte dor no

⁹⁷ *conf.*, VII, 9, 13: *quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo uita est, et uita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit. Quia uero in sua propria uenit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius.*

⁹⁸ *Cf. idem*, VII, 9, 14.

⁹⁹ *Cf. idem*, VIII, 2, 3. “São Simpliciano viera de Roma a Milão para instruir Santo Ambrósio na Sagrada Escritura e o dirigir espiritualmente. Este sacerdote, muito instruído, foi o sucessor de Santo Ambrósio” (apud SANTO AGOSTINHO. **Confissões**, **op. cit.**, p. 152).

¹⁰⁰ *Cf. acad.*, III, 18, 41.

¹⁰¹ *conf.*, VIII, 2, 3: *in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum.*

peito¹⁰² que o incapacitou a suportar o fardo do magistério, o qual talvez o tivesse levado a navegar em direção ao rochedo das sereias. Refugiou-se no seio da filosofia, e, no *otium* de Cassiciaco, a filosofia o nutre e acalenta, mostrando que “absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado, mas totalmente desprezado”¹⁰³. Por conseguinte, é a filosofia que promete mostrar a Agostinho com toda nitidez, “o Deus verdadeiro e secretíssimo”¹⁰⁴.

Todavia, Agostinho mesmo alerta que é necessário ter certa precaução com a própria filosofia, pois seu porto – único ponto de acesso à região e terra firme da vida feliz – é tão extenso e tão vasto que, “apesar de ser menos perigoso, não exclui por completo o erro”¹⁰⁵. Nesse sentido, o equívoco na busca da vida feliz estaria em confundir a filosofia com a própria beatitude. Todavia, a filosofia é tão-somente um ponto de acesso à terra firme – a beatitude – e não a própria beatitude em si.

1.2.2 A natureza da beatitude e a posse de Deus (II, 7 – III, 17-22)

No segundo movimento do diálogo, II, 7 – III, 17-22, Agostinho aborda a questão da natureza da beatitude e a posse de Deus, ressaltando que é feliz quem possui a Deus. Se o desejo de beatitude é desejo de um bem imutável, esse desejo só pode ser satisfeito pela posse de Deus, único imutável.

De forma preliminar, Santo Agostinho insere o problema da beatitude, indagando se somos compostos de alma e corpo. Em seguida, tendo acordado que o homem consta de alma e corpo, e tendo em vista que os corpos vivos definham sem alimento, indaga Agostinho se a alma não possui seu próprio alimento. É certo que não há outro alimento para a alma a não ser as próprias ideias e pensamentos. Desse modo, são sábios os homens que se alimentam de ideias e pensamentos, possuindo, por conseguinte, uma alma moderada e mais plena do que os ignorantes, que estão cheios de vícios e erros, o que representa fome e esterilidade e, portanto, imoderação ou desmedida.

Consequentemente, Agostinho aponta para dois tipos de condições da alma, a saber: *nequitia* e *frugalitas*. Por outro lado, há dois tipos de alimento para a alma: um salutar e outro

¹⁰²Cf. *acad.*, I, 1, 3; *ord.*, I, 2, 5; *conf.*, IX, 2, 4, e IX, 5, 13. Segundo Carvalho, “existem, de fato, outras versões, vindas do próprio Agostinho, sobre o problema da doença que o levou a abandonar o magistério” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 98).

¹⁰³*acad.*, I, 1, 3: *Ipsa enim docet, et uere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit.*

¹⁰⁴*idem, ibidem: Ipsa uerissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit.*

¹⁰⁵*beata u.*, I, 5: *eiusque magnitudo quamuis iam minus periculosum, non tamen penitus excludit errorem.*

pernicioso. Porém, não basta desejar o alimento salutar, é necessário saber o que se deve possuir, por conseguinte, para estar plenamente saciado e feliz, sobretudo porque, a despeito de todos os homens desejarem naturalmente a felicidade, só é feliz quem possui o que deseja. Contudo, para ser feliz é mister possuir um bem permanente e imperecível, donde a afirmação de que a beatitude encontra-se numa natureza divina – Deus. Por isso, quem possui a Deus é feliz. Todavia, tal assertiva coloca uma incógnita: “Quem possui a Deus?”, que será retomada e solucionada em III, 17-18.

Estabelecido racionalmente, então, que quem não possui o que deseja não é feliz, bem como que somente é feliz quem possui a Deus, Santo Agostinho pode retomar e solucionar a incógnita exposta em II, 12. Possuir a Deus significa voltar-se para ele, consagrando-se tão-somente a ele. Concordando com este pressuposto, é imprescindível analisar se é feliz quem ainda está à procura de Deus, tendo em vista que só é feliz quem possui o que deseja. Partindo da seguinte questão: “Deus quer que o homem o procure?”, Agostinho analisará se é possível considerar feliz quem ainda está à procura de Deus. Em vista disso, Santo Agostinho ressalta que será feliz quem possui a Deus como favorável, ou seja, como amigo junto a si. Quem está à procura ainda não possui o que deseja, tendo como consequência que a pessoa não possuidora do apetecido não será feliz, pois o contrário seria uma contradição ao pressuposto racional de que quem não possui o que deseja não é feliz. Acompanhemos esse raciocínio de Agostinho, parte por parte.

1.2.2.1 O homem é composto de alma e corpo (II, 7)

No colóquio do primeiro dia, Agostinho introduz a pergunta: “O homem é composto de uma alma e de um corpo?”¹⁰⁶. Santo Agostinho argumenta que, se o ser humano sabe que vive, sabe, portanto, que tem vida, tendo em vista que “ninguém pode viver sem vida”¹⁰⁷. Por outro lado, se sabe igualmente que possui um corpo, sabe também que é composto de um corpo e de uma vida. Nesse aspecto, de forma preliminar encontra-se no *De beata uita* a concepção de que a alma (*anima*) é vida e, portanto, o princípio animador do corpo. Conforme Gilson, para Agostinho a alma “é uma animadora, quer dizer, uma força espiritual

¹⁰⁶*beata u.*, II, 7: *Manifestum uobis uidetur ex anima et corpore nos esse compositos?* De acordo com Carvalho, “este interrogatório inicial, prefigurando os degraus do futuro método intelectual (Cf. *Solil.*, 2, 1, 1) e ontognosiológico (*De Doctrina Christiana*, 1, 8, 8) agustinista, é metodologicamente justificável: a discussão sobre a felicidade do homem exige a pergunta prévia sobre a sua composição, o seu ser” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 99).

¹⁰⁷*idem, ibidem: siquidem uiuere nemo nisi uita potest.*

que constantemente age dentro do corpo submetida a Deus pela dominação deste”¹⁰⁸. Conclui Agostinho que, se o ser humano sabe que é um ser vivo, sabe, por consequência, que possui vida; sabe também que é detentor de um corpo. Sabe, então, que é composto de corpo e vida, ora, de corpo e alma.

Dessa maneira, havendo aquiescência ao fato de não haver de modo algum ser humano sem alma e corpo, imediatamente Agostinho pode indagar para qual dos dois elementos – corpo ou alma – o homem busca alimento. “Para o corpo”¹⁰⁹, responde Licêncio. No entanto, tal assertiva desperta uma dúvida, a saber: se o alimento é para o corpo, então, como pode o alimento parecer necessário ao corpo, visto que o homem o deseja por causa da vida, e a vida, por sua vez, apenas pertence à alma? Agostinho contra-argumenta declarando que o alimento é feito tão-somente para a parte do homem – o corpo – que vemos crescer e tornar-se forte por causa do que o nutre. Porém, pode-se objetar a isto, indagando por que, então, o homem não cresce na proporção do seu apetite voraz? Agostinho explica que isto não sucede porque “todos os corpos têm o seu limite fixado pela natureza e não o podem ultrapassar”¹¹⁰. Por outro lado, “se lhes faltassem os alimentos, a sua medida seria menor”¹¹¹. Além do mais, é perceptível a todos que “os corpos de todos os seres vivos definham, sem alimento”¹¹². Ora, então, decerto o alimento pertence ao corpo.

1.2.2.2 O alimento próprio da alma (II, 8)

Em seguida, Agostinho afirma que, assim como o corpo necessita de alimento para o crescimento e vitalidade, a alma também necessita de alimentos. E qual é o alimento da alma? Conforme Mônica, a mãe de Agostinho, os alimentos da alma são as coisas do intelecto ou a *scientia*¹¹³. Porém, tendo Trígésio se mostrado dubio a esse respeito, ela argumenta que é de *theoriis et cogitationibus* – ideias e pensamentos – que a alma se alimenta, tendo em vista que é por intermédio deles que a alma pode perceber seja o que for. Se os alimentos da alma são as ideias e pensamentos, logo, a fome da alma é proporcional ao grau de conhecimento pela ciência ou as artes liberais. Pode-se mesmo afirmar que “as almas dos homens mais sábios

¹⁰⁸GILSON, É., *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁹*beata u.*, II, 7: *Propter corpus*.

¹¹⁰*idem, ibidem: Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant.*

¹¹¹*idem, ibidem: tamen ea mensura minora essent, si eis alimenta defuissent.*

¹¹²*idem, ibidem: Et nemo dubitat cibis subtractis omnium animantium corpora macescere.*

¹¹³“Inteligência das coisas e ciência”.

estão mais cheias e são maiores do que as almas dos ignorantes”¹¹⁴. Por outro lado, também pode-se afirmar “que as almas dos que não são versados em nenhuma ciência nem aprenderam as artes liberais estão como que em jejum e, por assim dizer, esfomeados”¹¹⁵, ou seja, estão cheios de vícios e desmedida (*nequitia*)¹¹⁶. Isso representa esterilidade e, por assim dizer, a própria fome das almas¹¹⁷. Pois, do mesmo modo que um corpo sem alimento fica, a maior parte das vezes, cheio de doenças e de sarna (deformidades que, no corpo, revelam fome), assim a alma do ignorante está cheia de doenças que manifestam a sua fome de ideias e pensamentos, aproximando-se do próprio nada¹¹⁸. A *nequitia* (desmedida) é a mãe de todos os vícios, pois, como queriam expressar os antigos, ela não é coisa nenhuma, ou seja, é o nada, o não-ser¹¹⁹. Dessa forma, Agostinho aponta para dois tipos de condições da alma, a saber: *frugalitas* e *nequitia*, que trataremos no terceiro capítulo.

Isso posto, os homens que se encontram na condição de *nequitia* são denominados de perdidos e a alma do ignorante é desmedida e cheia de vícios. E se os ignorantes possuem

¹¹⁴*beata u.*, II, 8: *De qua re cum dubitanter streperent: Nonne, inquam, conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque majores?*

¹¹⁵*idem, ibidem: Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, jejunos et quasi famelicos esse.*

¹¹⁶Carvalho traduz o termo latino *nequitia* simplesmente como “nequícia”. Porém, o termo *nequitia* possui vários sentidos, por exemplo, “malícia”, “maldade”, “perversidade”, “injustiça”, “corrupção”. Aliás, a irmã Nair de Assis Oliveira traduz *nequitia* como “maldade, malignidade” (Cf. SANTO AGOSTINHO. **A Vida Feliz**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 30-31). Por outro lado, *nequitia* também possui o sentido de “desregramento, desmedida, imoderação”. Portanto, optei traduzir *nequitia* por “desmedida”, e esta opção é melhor explicitada no terceiro capítulo desta dissertação.

¹¹⁷Cf. *beata u.*, II, 8. Conforme Carvalho, “a partir de Sócrates, o fundo da esterilidade é a ignorância (Cf. Platão, *Teeteto*, 149 sg.). Platão considera a ignorância a causa de todos os males (Cf. *Leis*, 688; *Timeu*, 88b)” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 100).

¹¹⁸E aqui, no II, 8, ao tratar da dualidade *frugalitas* (virtude) e *nequitia* (vício, desmedida), ressaltando a *nequitia* como o próprio “nada” – aquilo que flui, que se dissolve, liquefaz e quase sempre perece, o não-ser –, o hiponense segue a filosofia de Plotino para quem o mal é a privação de bem, identificado com o “nada”, o não-ser. Em *Enéadas* I, 8 [51], tratado intitulado “Sobre o que são os males e de onde provêm”, Plotino assevera que “os que investigam de onde provêm os males, seja o que sobrevenham aos seres, seja o que concernem a uma classe de seres, começariam sua investigação adequadamente se estabelecessem previamente no estudo o que é o mal e qual a natureza do mal. Pois assim se conheceria também de onde provêm, onde reside e a quem sobreveem, e, em geral, se chegaria a um acordo se existe na realidade das coisas” (*Enéadas*, I, 8, 1). Porém, como o conhecimento de cada coisa se realiza por semelhança – e aqui Plotino retoma um pressuposto platônico (Cf. PLATÃO. *Timeu* 50e, 52b) –, então, surgiria um problema (Cf. *Enéadas*, I, 8, 1). Ou seja, “com qual das faculdades que há em nós, podemos conhecer a natureza do mal? Porque como a inteligência e a alma são formas, as formas constituiriam também o objeto de seu conhecimento e as formas seriam o objeto de seu desejo” (*Enéadas*, I, 8, 1). Porém, conforme Plotino, não se pode imaginar o mal como forma, pois ele é ausência de todo bem (Cf. *Enéadas*, I, 8, 1). Nesse caso, é imprescindível agora indagar sobre a natureza do bem. “O bem é aquilo de que dependem todas as coisas e aquilo que desejam todos os seres, tendo-o por princípio e estando necessitados dele. Ele, ao contrário, não tem carência de nada, se basta a si mesmo, nada necessita, é a medida e limite de todas as coisas, doando de si inteligência, essência, alma, vida e atividade centrada na inteligência” (*Enéadas*, I, 8, 2). Com isso, Plotino deixa nítido que o bem é o ser, e o mal é o não-ser, o próprio “nada” (Cf. *Enéadas*, I, 8, 2-3).

¹¹⁹No original latim, Agostinho assim se expressa, “*etenim ipsam nequitiam matrem omnium uitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, ueteres dictam esse uoluerunt*” (*beata u.*, II, 8). Ou seja, “a nequícia é a mãe de todos os vícios porque, como queriam dizer os antigos, ela não é coisa nenhuma, ou seja, é o nada”.

alma a ser nutrida, assim como sucede com o corpo, é imprescindível distinguir dois gêneros de alimento para ela: um saudável e útil, e outro, doentio e pernicioso. Para nutrir-se do alimento salutar é necessário que a alma deseje esse alimento, sendo que este desejo deve ser superior ao apetite do corpo. Mesmo porque, o bem a ser possuído pela alma não pode ser perecível, pois isto significaria permanecer numa condição famélica, desmedida e infeliz. Com isto, Agostinho pode agora introduzir a questão sobre o verdadeiro bem que de fato pode conceder a beatitude à alma.

1.2.2.3 *Quem possui a Deus é feliz (II, 10-11)*

Quiçá imitando Sêneca, Agostinho estabelece sua pergunta fundamental: “Queremos todos ser felizes?”¹²⁰. Para Agostinho, “é próprio de todos os homens quererem ser felizes”¹²¹. Mas, ao perguntar-se pela natureza da beatitude, Santo Agostinho se dá conta de que o ser humano só pode ser feliz se tem o que quer, porém também não é feliz quem tem tudo o que quer. Tal pensamento acha-se no *Hortensius*, onde Cícero assevera que não podem ser felizes aqueles que vivem imoderadamente, pois não há infelicidade maior do que desejar o que não convém. Nesse aspecto, de acordo com Cícero, ter o que se quer é distinto de ser feliz, pois nem sempre o ser humano deseja aquilo que convém, podendo estar submisso à perversidade da vontade¹²². Isso posto, vemos que não basta ter o que se apetece, ao contrário, é necessário saber o que se pode desejar para alcançar a vida feliz.

Primeiramente, é imprescindível admitir como evidente ser infeliz quem não é feliz e, que, conseqüentemente, é infeliz quem não possui o que quer. Portanto, havendo

¹²⁰*beata u.*, II, 10: *Beatos nos esse uolumus, inquam?*. Conforme Bonnie Kent, a importância da felicidade na ética de Agostinho dificilmente pode ser superestimada (Cf. KENT, B. *Augustine's ethics*. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). **The cambridge companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 107). Mesmo porque, de suas muitas obras, o *De beata uita* é o ponto inicial da reflexão agostiniana sobre a questão da beatitude, que perdurará até o fim de sua carreira (Cf. *idem, ibidem*). E esta reflexão concorda com um pressuposto da filosofia clássica, ou seja, de que todos os seres humanos desejam a vida feliz (Cf. *idem, ibidem*).

¹²¹*trin.*, XIII, 20, 25: *Beatos esse se uelle, omnium hominum est*. A tradução de *De trinitate* aqui citada pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução e comentário de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

¹²²Eis como se expressou Cícero no *Hortensius*: *Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, idem ipsum miserimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas uoluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni (beata u., II, 10)*. Ou seja, “Eis que aqueles que precisamente não são filósofos, mas que, no entanto, se inclinam para as discussões, afirmam que quem vive conforme quer é feliz. Mas isto é seguramente falso; querer o que não convém, isso mesmo é que é a maior infelicidade. Quem não alcança o que quer não é tão infeliz como quem quer alcançar o que não convém. De fato, a perversidade da vontade ocasiona mais males do que a fortuna nos traz bens”.

aquiescência a esta assertiva, pode-se então inserir a seguinte indagação: “O que o homem precisa desejar para ser feliz?”. No *De moribus ecclesiae catholicae* I, 3, 4¹²³, Agostinho define as condições para a vida feliz, e tenciona à luz da razão, estabelecer o que deve ser a vida do ser humano¹²⁴. Ora, a vida do ser humano deve ser feliz, e, segundo Agostinho, “não há ninguém que não se encaixa nessa proposição, mesmo antes de terminar seu enunciado”¹²⁵. Dessa forma, Agostinho elenca três condições negativas – que tratam de comportamentos específicos que não conduzem à vida feliz – e uma quarta condição positiva, na qual se pode ser feliz.

Quanto às três condições negativas, primeiramente, na concepção de Agostinho, não será feliz aquele que não possui o que deseja, seja qual for o objeto do seu desejo. Em segundo lugar, também não será feliz aquele que possui o que deseja, se o que deseja é nocivo. E, por fim, também não será feliz aquele que não ama o que possui, mesmo que seja muito bom. Mesmo porque, “aquele que arde em desejos do que não pode conseguir, ele mesmo é a sua crucificação”¹²⁶. Nesse aspecto, “aquele que obtém o que não deveria amar, fatalmente se engana, e não está saudável aquele que não deseja o que deveria obter”¹²⁷. Por essa razão, consoante Agostinho, em nenhuma destas condições está a alma livre de miséria; e como a miséria e a felicidade não podem estar simultaneamente no homem, é por isso, que nenhum destes é feliz. Sendo assim, para Agostinho, há apenas uma quarta condição em que se pode dar a vida feliz, pelo amor e posse do sumo bem. Então, fica nítido que desejar o que é nocivo e terreno denota infelicidade.

Porém, há muitas pessoas afortunadas que possuem em demasia bens terrenos e, que, não obstante, vivem de modo agradável. E mais, “a nada do que querem renunciaram”¹²⁸. Contudo, quem possui bens terrenos em demasia pode viver atormentado pelo temor de perder o que se possui e ama. Em vista disso, uma indagação é suscitada: quem teme perder o que possui e ama é feliz de modo pleno? Decerto, conforme Agostinho, é evidente que não é feliz quem teme perder o que possui e ama, tendo em vista que os bens que dependem das circunstâncias do acaso podem perder-se. E mesmo que alguém esteja seguro de não perder

¹²³A tradução de *De moribus ecclesiae catholicae* pertence à seguinte edição em língua espanhola: AGUSTÍN, S. De los costumbres de la Iglesia. In: **Obras completas de San Agustín. Escritos apologéticos (1º)**. Tomo V. Trad. de P. Teófilo Prieto, OSA. Madrid: BAC, 1975. Disponível em <<http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

¹²⁴Cf. *mor.*, I, 3, 4.

¹²⁵*idem, ibidem: neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat.*

¹²⁶*idem, ibidem: qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur.*

¹²⁷*idem, ibidem: qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adipiscendum esset, aegrotat.*

¹²⁸*beata u.*, II, 11: *nec quidquam illis eorum quae uolunt desit.*

todos os bens terrenos que possui, tal não pode satisfazer-se com eles. Mas, supondo que, alguém vivesse na abundância e cercado de todos esses bens terrenos, impondo um limite ao seu desejo e que, satisfeito com tais bens, os gozasse da forma mais completa, conveniente e agradável, tal seria feliz? Não será por causa desses bens que tal pessoa será feliz, mas sim pela moderação da sua alma.

Sendo assim, para ser feliz é necessário que o ser humano procure um bem sempre permanente, eterno e imutável, ou seja, um bem que “não pode ser destruído por nenhum revés da fortuna”¹²⁹. E só há um ser que é sempre permanente, eterno e imutável – Deus. Portanto, quem possui e conhece a Deus é feliz. Dessa forma, quem possui a Deus nada pode lhe faltar e, por conseguinte, vive de maneira moderada, sem o temor de perder o bem que possui e ama.

1.2.2.4 Incógnita: Quem possui a Deus? (II, 12)

Todos aceitaram essa conclusão – “quem possui a Deus é feliz”¹³⁰. Porém, esta assertiva introduz uma incógnita, a saber: “Quem é o ser humano que possui a Deus?”. Neste trecho específico de II, 12, Agostinho apenas expõe três opiniões que respondem à incógnita, tendo em vista que solucionará expressamente esta questão em III, 18. Licêncio opinou: “Quem vive bem, possui a Deus”¹³¹. “Quem faz o que Deus quer que seja feito, possui a Deus”¹³², disse Trigécio. Adeodato, o mais jovem de todos, sugeriu então: “Possui a Deus quem não tem o espírito impuro”¹³³. Agostinho ouve as respostas, e por ser o tema extenso e complexo, entende que deve protelar esta questão para o outro dia.

1.2.2.5 O acadêmico não é sábio (II, 14)

Esse trecho de II, 14, do ponto de vista da organização estrutural do diálogo, parece ser um momento de pausa. Todavia, é imprescindível suscitar algumas indagações: o que justificaria esta passagem na unidade da obra? E qual a relação que esta passagem mantém com o objetivo desta pesquisa, ou seja, com a determinação da correlação entre “vontade” e “medida”?

¹²⁹*beata u.*, II, 11: *nec ulla saeuiente fortuna eripi potest.*

¹³⁰*idem, ibidem: Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*

¹³¹*idem, II, 12: Deum habet, qui bene uiuit.*

¹³²*idem, ibidem: Deum habet, inquit, qui facit quae Deus uult fieri.*

¹³³*idem, ibidem: Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet.*

Preliminarmente, é necessário ressaltar que a justificativa desta passagem na unidade do diálogo é plausível apenas se relacionada à metáfora da navegação, levando em consideração que em II, 14 Agostinho corrobora o que fora afirmado em I, 1-6, a saber, que a sabedoria é o único caminho para se alcançar a vida feliz, destacando assim os acadêmicos como uma exemplificação de quem não é sábio.

É evidente, como anteriormente demonstrado pela razão, “que não é feliz quem não tem o que quer, e que ninguém procura aquilo que não quer encontrar”¹³⁴. Ora, os acadêmicos procuram a verdade constantemente, então, decerto a querem encontrar; ou seja, “eles querem, na realidade, descobrir a verdade”¹³⁵. Contudo, de modo jactancioso, professam a impossibilidade de encontrá-la. Por isso, segue-se, que os acadêmicos não são felizes. E como “ninguém é sábio se não for feliz”¹³⁶, logo, “o acadêmico não é sábio”¹³⁷. Desse modo, os acadêmicos não podem possuir nem a Deus e nem a beatitude. Mesmo porque, como realça Gilson, a sabedoria implica a beatitude, e a beatitude implica Deus¹³⁸.

Sendo assim, os acadêmicos podem ser denominados de epiléticos ou “caducários” (*caducarii*)¹³⁹, ou seja, aqueles que ignoram a verdade. E aqui fica nítida a relação de II, 14 com a determinação da correlação entre “vontade” e “medida”, pois se o acadêmico ignora a verdade e, por conseguinte, se encontra numa postura de orgulho é porque não possui a sabedoria, que em si é a medida da alma, como veremos adiante em IV, 32.

1.2.2.6 Retomada da incógnita: Quem possui a Deus? (III, 17-18)

Com efeito, ficando demonstrado que é feliz quem possui a Deus, a incógnita proposta em II, 12 pode ser retomada. Conforme Agostinho, as três opiniões emitidas coincidem em uma só. Considerando as duas primeiras opiniões, observa-se que quem vive bem faz o que Deus quer; e “quem faz o que Deus quer vive bem”¹⁴⁰. Quanto à terceira opinião, não ter o espírito impuro significa viver castamente, o que não é apenas a abstenção de relações ilícitas, mas estar voltado para Deus e só a ele se consagrar. Dessa maneira,

¹³⁴*beata u.*, II, 14: *Si manifestum est, inquam, beatum non esse qui quod uult non habet, quod paulo ante ratio demonstrauit; nemo autem quaerit quod inuenire non uult.*

¹³⁵*idem, ibidem: uolunt igitur habere inuentionem ueritatis.*

¹³⁶*idem, ibidem: At nemo sapiens, nisi beatus.*

¹³⁷*idem, ibidem: sapiens igitur Academicus non est.*

¹³⁸Cf. GILSON, É., *op. cit.*, p. 20.

¹³⁹Conforme Carvalho, “os romanos tinham por costume suspender as reuniões quando algum epilético era acometido por um ataque. Note-se que ‘epiléticos’ servira já a Sócrates, e também a Epicuro (frag. 224, Usener), para definir aqueles que se movimentam no terreno da *doxa*, ou seja, os ignorantes” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade, op. cit.**, p. 102).

¹⁴⁰*beata u.*, III, 18: *et omnis qui ea facit quae uult Deus, bene uiuit.*

possuir a Deus consiste em “seguir a Deus em todas as coisas e em apegar-se somente a ele”¹⁴¹.

1.2.2.7 Questão: é feliz quem ainda está à procura de Deus? (III, 19-22)

Em seguida, Agostinho propõe uma questão: “Deus quer que o homem o procure?”¹⁴². Por certo, Deus quer que o homem o procure, e de modo nenhum se pode dizer que quem o procura vive mal. Nesse sentido, o espírito impuro não pode procurar Deus, pois como já salientado anteriormente, somente possui a Deus quem “faz o que Deus quer, vive bem e não tem o espírito impuro”¹⁴³. E aqui um problema é suscitado, pois se alguém procura Deus é porque ainda não o possui; isso posto, “quem vive bem e faz o que Deus quer ou não tem o espírito impuro”¹⁴⁴, não possui, portanto, a Deus. Porém, obtemperando esta problemática pode-se afirmar que, “ninguém pode chegar a Deus sem o procurar”¹⁴⁵. Contudo, aquele que ainda está à procura de Deus, não possui a Deus, mesmo que viva bem. O que demonstra, na concepção de Agostinho, que nem todo aquele que vive bem possui a Deus.

Para Agostinho, possuir a Deus ou ser feliz tem dois aspectos basais, a saber: primeiro, a forma natural ou ontológica, ou seja, a participação no divino; e segundo, o conhecimento. No primeiro aspecto, posse do divino pode ser posse natural ou ontológica, já que há um laço ontológico entre o ser humano e Deus. No entanto, vale ressaltar que, a despeito de estar ontologicamente ligado a Deus, o ser humano pode se afastar moralmente de Deus, sendo conduzido pela perversidade da sua própria vontade. Destarte, fica nítido que para ser feliz não basta estar ligado a Deus ontologicamente, ao contrário, é necessário possuir a Deus moralmente, ou seja, estar voltado moralmente para ele. No segundo aspecto, a criatura racional, além de ter Deus como raiz do seu ser, o tem como objeto de conhecimento, e conhecimento aqui entendido como o conhecimento que o indivíduo pode ter do divino.

Em resumo, a posse de Deus denota tanto posse intelectual como afetiva, pois nas palavras de Étienne Gilson,

posto que finalmente se trata de um bem a se obter, a sabedoria beatificadora não poderia consistir num conhecimento por mais elevado que ele fosse. Ver o fim é

¹⁴¹GILSON, É., *op. cit.*, p. 20.

¹⁴²*beata u.*, III, 19: *uelitne Deus ut homo Deum quaerat?*

¹⁴³*idem*, II, 12; III, 18: *id facit quod Deus uult, et bene uiuit, et spiritum immundum non habet.*

¹⁴⁴*idem*, III, 19: *non igitur quisquis aut bene uiuit, aut quod uult Deus facit, aut spiritum immundum non habet.*

¹⁴⁵*idem, ibidem*: *Sed nemo, inquit, potest peruenire ad Deum, nisi Deum quaesierit.*

atingi-lo se este fim consiste numa simples visão de uma verdade; mas um bem não é fim como algo a conhecer, ele o é como algo a possuir. Ora, se é verdadeiro dizer que conhecer algo pelo pensamento já é possuí-lo, não se pode dizer que conhecê-lo seja possuí-lo perfeitamente. O pensamento basta para ver, mas não basta para amar, pois o amor é um desejo e o desejo não pertence exclusivamente ao pensamento enquanto tal. Há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor. É, portanto, a alma inteira que deve amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá finalmente sua meta; não somente conhecer seu fim, mas, em certo sentido, sê-lo¹⁴⁶.

Assim, o fato de possuir a Deus não se confunde com viver bem, pois, se não há ninguém que não possua a Deus ontologicamente, é possível haver quem não o possua moralmente. Contudo, “quem vive bem, o tem favorável, e quem vive mal, hostil”¹⁴⁷. Assim sendo, se for verdadeiro que possui a Deus como favorável aquele que o procura e vive bem, e quem vive mal, como alguém que lhe é hostil, então, a aquiescência a assertiva de II, 11 de que é feliz quem possui a Deus foi imponderada, e isto, se porventura, for veraz que todo ser humano possua a Deus, pois o que, na verdade, se observa é que nem todos são felizes. Porém, solucionando esta problemática, poderia acrescentar, então, o termo “favorável”, tendo assim uma nova assertiva: “é feliz quem tem Deus como favorável” poderia ser lida como “é feliz quem ainda está à procura de Deus”. Se esta assertiva é plausível, então, seria possível concluir que o acadêmico é feliz, tendo em vista que está sempre à procura da verdade, mesmo asseverando a impossibilidade de encontrá-la. E se a afirmação de que Deus seja hostil a quem o procura é uma temeridade, segue-se que Deus é favorável a quem o procura. Nesse caso, quem tem Deus favorável, ou seja, quem está ainda à procura de Deus, necessariamente será feliz.

Entretanto, o raciocínio proposto por Agostinho para tentar responder a questão chega a estas distinções:

Quem já encontrou Deus e tem-no favorável, é feliz; quem procura Deus, tem-no favorável, mas ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não só não é feliz como não vive com o favor de Deus¹⁴⁸.

Vemos, então, que o objetivo desse raciocínio foi exatamente corroborar a ideia de que a posse de Deus é condição primaz para a beatitude. Por isso, o próprio hiponense

¹⁴⁶GILSON, É., *op. cit.*, p. 25-26.

¹⁴⁷*beata u.*, III, 19: *eum qui bene uiuit, habent propitium; qui male, infestum.*

¹⁴⁸*idem*, III, 21: *ut omnis qui iam Deum inuenit et propitium Deum habeat, et beatus sit: omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat, sed nondum sit beatus; iam uero quisquis uitiiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem uiuat propitio.*

reconhece que tais distinções não solucionam a questão, pois asseverar que é feliz quem ainda está à procura de Deus contradiz ao pressuposto já estabelecido em II, 10 de que só é feliz quem tem o que deseja. E mais, como acordado em II, 11 e reafirmado aqui em III, 22, que quem não é feliz é infeliz, seria impossível não considerar infeliz quem ainda está à procura de Deus, tendo em vista que o infeliz é necessariamente um carente de beatitude. E é isto que evoca a consideração sobre o tema da infelicidade como indigência da alma, ficando estabelecido que a infelicidade não é outra coisa senão a indigência. Assim sendo, todo infeliz é indigente. Diante disso, uma questão é suscitada: “todo infeliz é indigente de bens terrenos?”.

1.2.3 A infelicidade como indigência de sabedoria (IV, 23-29)

No terceiro movimento do diálogo, IV, 23-29, Agostinho retoma a questão se todo infeliz é indigente demonstrando que a mesma gera outras, pois se todo o infeliz é indigente, segue-se que a pessoa desprovida de bens terrenos, seria infeliz. Por conseguinte, a simples posse de bens terrenos seria uma garantia de vida feliz. Porém, é necessário ponderar que nem todo infeliz é indigente de bens terrenos. Sendo assim, é imprescindível entender no que consiste esta indigência, para, na sequência, analisar se de fato indigência e infelicidade se identificam.

1.2.3.1 A indigência de bens terrenos não denota infelicidade (IV, 23-25)

Se é infeliz quem é indigente, e se porventura, a razão assim demonstre, então, será feliz quem não é indigente. Porém, é necessário indagar sobre a sustentabilidade lógica desta consequência, pois se pelo fato de ser infeliz todo indigente, deduzir-se que é feliz quem não for indigente, então, obviamente tal consequência redundará na legitimação da ideia de que a simples indigência de bens terrenos denota infelicidade. Segundo Agostinho, essa consequência é ilógica, pois se peremptoriamente – como já estabelecido em II, 11, e ratificado em III, 22 – é infeliz quem não é feliz, então, não se pode concluir do fato de ser indigente quem é infeliz, que quem não é indigente é feliz, tendo em vista que entre a infelicidade e a vida feliz, como entre o vivo e morto, não há meio-termo. Desse modo, fica nítido que todo aquele que é indigente é infeliz.

E para esclarecer melhor esta argumentação, é imprescindível salientar novamente que desde o princípio do diálogo *De beata uita*, Agostinho associa a vida feliz à sabedoria¹⁴⁹, concebendo a beatitude como contemplação da verdade, sendo o alimento apropriado da alma as ideias e pensamentos. Nesse sentido, quem se nutre de ideias e pensamentos, portanto, da própria sabedoria, tal é sábio e moderado e, por conseguinte, feliz; por outro lado, quem não se nutre da sabedoria é, por consequência, néscio e desmedido, tendo em vista que a sabedoria é a medida da alma, como será explicitado em IV, 30-33. Isso posto, cabe, pois, indagar: se o sábio necessitar de bens terrenos, mesmo assim será feliz? Ou melhor, a indigência de bens terrenos denota infelicidade?

Agostinho afirma, de forma preliminar, que a vida feliz encontra-se na alma do sábio¹⁵⁰. Por essa razão, a alma do sábio não sofre com necessidades terrenas, pois “ela é perfeita e o que é perfeito não carece de nada”¹⁵¹. Contudo, se porventura tiver ao alcance bens terrenos, o sábio não deixa de usá-los corretamente. E aqui cabe mostrar a diferença entre fruir (*frui*) e usar (*uti*). No *De doctrina christiana* I, 4¹⁵², Agostinho afirma que “fruir (*frui*) é desejar uma coisa pelo amor a ela própria. Usar (*uti*), por sua vez, é reconduzir o objeto de que fazemos uso para o objeto que se ama, se, todavia, ele for digno de ser amado”¹⁵³. Nesse caso, “aquilo de que devemos fruir faz-nos felizes. Aquilo que devemos usar ajuda-nos no nosso esforço para alcançar a beatitude”¹⁵⁴. Como expressa Hannah Arendt, “a via da beatitude que é o amor vai do uso (*uti*) à fruição. O objeto do uso determina-se do

¹⁴⁹Conforme Carvalho, “esta associação da felicidade à sabedoria é importante e deve ser entendida, neste lugar, como de uma *participação* na verdadeira sabedoria e felicidade que são a meta do Diálogo” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 104). E mais, ao ensinar a sabedoria – a filosofia – como caminho para a beatitude (Cf. *beata u.*, I, 1), Agostinho até esse trecho ainda está associado à tradição filosófica antiga. Ora, é tão-somente no quarto movimento do diálogo, IV, 32-33, que haverá uma guinada no percurso argumentativo em que a sabedoria será concebida como sendo a sabedoria de Deus (Cf. *idem*, IV, 34).

¹⁵⁰Ao afirmar que a sede da vida feliz é a alma do sábio, ou seja, que a sabedoria deve ser buscada a princípio na interioridade do ser humano, Agostinho segue a tradição filosófica antiga. Com isto, ficam patentes as marcas do estoicismo e do epicurismo neste trecho de IV, 25. Por isso, Carvalho declara que, “as marcas estoicas (a atitude de aceitação da ‘necessidade’ e respectiva interiorização com vista à sua identificação com a regra da virtude e com a lei divina da sabedoria) e dos epicuristas (a heroicidade que ao sábio se exige consistindo embora na aceitação do que não se pode evitar, prolonga-se no conselho dado em evitar o mal e usar o bem – o contrário seria manifestação clara de ignorância) devem assinalar-se” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 104).

¹⁵¹*beata u.*, IV, 25: *Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget.*

¹⁵²A tradução de *De doctrina christiana* aqui citada pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. vol. 17. São Paulo: Paulus, 1991.

¹⁵³*doctr. chr.*, I, 4: *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam. Uti autem, quod in usum uenerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est.*

¹⁵⁴*idem*, I, 3: *Illae (sc. res) quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuuamur.*

próprio objeto da fruição (*fruendum*)”¹⁵⁵. Dessa forma, o amor, ligado ao bem supremo, só tem relação com o mundo enquanto o mundo serve o seu fim último. Ou seja, no uso do mundo, o mundo é posto em relação com Deus, utilizado, o mundo perde a sua autonomia para o homem, e, subitamente, também o risco de se ver voltado à cobiça do homem. Por isso, “é preciso usar o mundo e não fruí-lo”¹⁵⁶. Percebemos, então, nesse contexto de IV, 23-25, que os insensatos fruem dos bens terrenos, enquanto os sábios usam os bens terrenos com vistas ao bem supremo.

Decerto, o problema não se encontra nos bens terrenos em si, e sim na vontade – como evidenciara Cícero no *Hortensius* –, que por vezes ludibriada, deseja o que não convém. Desse modo, conforme Agostinho, é verdadeira uma máxima do comediógrafo Terêncio: “é estultícia tolerares tudo o que poderes evitar”¹⁵⁷. Ora, por não evitar o que não convém, a infelicidade do estulto não advém do sofrimento oriundo das más escolhas, mas sim da sua própria insensatez. O sábio, por outro lado, só deseja aquilo que vê ser possível, visto que, citando novamente uma máxima de Terêncio, “não podes fazer o que queres, quer o que podes”¹⁵⁸. Com efeito, a vontade do sábio está posta no que é fixo, isto é, tudo o que faz será “conforme a regra da virtude e à lei divina da sabedoria, que de modo algum lhe podem ser arrancadas”¹⁵⁹.

Portanto, fica demonstrado que a causa da infelicidade é a insensatez da própria vontade e não a indigência de bens terrenos, pois “a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada”¹⁶⁰.

¹⁵⁵ ARENDT, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Col. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 37.

¹⁵⁶ *doctr. chr.*, I, 4: *utendum est hoc mundo non fruendum*.

¹⁵⁷ *beata u.*, IV, 25: *Nam tu quod uitare possis stultum admittere est* (Terenzio, *Eun.* 761).

¹⁵⁸ *idem, ibidem: Quoniam non potest id fieri quod uis, id uelis quod possis* (Terenzio, *Andria* 305-306). Mais tarde, no *trin.* XIII, 7, 10, Santo Agostinho reflete sobre esta máxima de Terêncio, considerando-a ilógica, se porventura, escapar, àqueles que a seguem, a consciência do destino imortal do homem (Cf. apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade, op. cit.**, p. 104). Mesmo porque, “quem deseja a felicidade, só alcançada na / pela eternidade, sabe que tudo o que deseja alcança, porque, sendo feliz (sábio), tudo o que deseja é possível, visto que o impossível não o deseja” (*idem, ibidem*). Ora, consoante Carvalho, o impossível será tudo o que se opõe à ordem divina, sublinhando-se que esta “crítica à limitação do querer resume-se na consciência de um poder ilimitado que só um destino imortal pode tornar possível” (*idem*, p. 104-105). Nesse sentido, “a inflexão é notável pelo afastamento que produz em relação ao tempo, no sentido de *chronos*, e ao ser, no sentido de *ethos*. Quanto ao primeiro, o filósofo defende, agora com clareza, que a felicidade se situa para além do tempo que devora, da vida afetada pela realidade da morte; quanto ao segundo, confere-se uma libertação às possibilidades humanas, cuja defraudação se torna uma impossibilidade” (*idem*, p. 105). Isso posto, conclui Carvalho, “doravante não se trata de desejar o que é possível mas de tornar possível o que se deseja – consciencialização que a letra do *De beata uita* não permite mas que prepara e aponta, conferindo à lógica da autoridade divina um lugar prioritário” (*idem, ibidem*).

¹⁵⁹ *idem, ibidem: ut quidquid agit, non agat nisi ex uirtutis quodam praescripto et diuina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt*.

¹⁶⁰ GILSON, É., *op. cit.*, p. 21.

1.2.3.2 Nem todo infeliz é indigente de bens terrenos (IV, 26-27)

Analise agora a questão se todo infeliz é indigente de bens terrenos. Segundo Agostinho, a aceitabilidade desta assertiva suscita um problema, isto é, pode suceder que aquele que possui bens terrenos em abundância, seja infeliz. E, para exemplificar esta questão, Agostinho menciona o caso de Orata, aludido por Cícero no *Hortensius*.

De acordo com Agostinho, ninguém diria que Orata era indigente de bens terrenos, pois ele foi um homem muito rico, agradável e exigente e a quem aparentemente nada faltava materialmente para o deleite da vida. E mais, “de tudo se serviu convenientemente para a saúde do corpo e, para tudo dizer em poucas palavras, todos os empreendimentos da sua vontade foram levados a cabo com êxito e prosperidade”¹⁶¹. Diante disso, mesmo supondo que Orata não tenha desejado mais do que o que já possuía, poder-se-ia indagar que ele foi indigente? Aparentemente, ele não desejava mais nada do que já possuía, porém Orata não podia ser feliz devido o seu bom senso. Mesmo porque, quanto mais arguto fosse, melhor compreenderia que todas as coisas do gênero temporal dependem do acaso, portanto, são efêmeras e incapazes de conceder a beatitude. E como explicita Hannah Arendt, já que a “beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”¹⁶², por esse fato, o medo dominava-o, o que corrobora suficientemente o dito popular: “Para um homem inseguro, até a sua sensatez é um mal”¹⁶³.

Dessa forma, não era simplesmente pelo fato de temer a perda de todos os seus bens, que Orata não era indigente. Mesmo porque, a indigência consiste em não ter, e não no temor em perder o que se possui. Ou seja, é o não ter que causa o temor da perda e, por conseguinte, a infelicidade. Nesse sentido, por ser infeliz o ser humano é necessariamente indigente, já que a indigência implica em não ter o que se deseja, e quem não tem o que quer é infeliz. Portanto, conclui Agostinho que nem todo infeliz vive na indigência de bens terrenos.

1.2.3.3 A maior indigência é a privação de sabedoria (IV, 27)

Mas, do que Orata de fato era indigente? Decerto, Orata era opulento, e como ressaltado anteriormente, não desejava mais nada, entretanto, porque temia perder tudo,

¹⁶¹ *beata u.*, IV, 26: *et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est, ejusque (ut breuiter totum explicem) omne institutum uoluntatemque omnem successio prospera consecuta est.*

¹⁶² ARENDT, H., *op. cit.*, p. 19.

¹⁶³ *beata u.*, IV, 26: *Infidum hominem malo suo esse cordatum (Plutarco, De tranquillitate animae I, 465c.).*

faltava-lhe algo, a saber: a sabedoria. Portanto, não existe maior e mais infeliz indigência do que a de sabedoria, pois quem não sofre com a necessidade de sabedoria não pode sentir necessidade de mais nada e, por isso, é moderado moralmente e, conseqüentemente, feliz. Por outro lado, quem necessita de sabedoria está no âmbito do não ter ou do não-ser, portanto, a sua alma está famélica; por consequência, não é coisa nenhuma, ou seja, é o nada, como exposto em II, 8.

1.2.3.4 Indigência e infelicidade se identificam (IV, 28-29)

Então, “a indigência da alma não é outra coisa senão estultícia”¹⁶⁴, pois a própria estultícia (*stultitia*) é o contrário da sabedoria. Mas, em que sentido a estultícia é o contrário da sabedoria? Respondendo esta indagação, Santo Agostinho emprega novamente a argumentação lógica de que não há meio termo entre a infelicidade e a felicidade, como fizera em IV, 24. Ora, a estultícia é o contrário da sabedoria, da mesma maneira que a morte é o contrário da vida e a felicidade da infelicidade, não havendo entre elas nenhum termo médio.

Dessa forma, pode-se afirmar contundentemente que “assim como o homem que não é feliz é infeliz e todo o homem que não está morto vive, também é evidente que quem não é estulto é sábio”¹⁶⁵. E isto nos permite concluir que Orata era infeliz, não tanto porque temia perder os seus bens, mas porque era estulto, ou seja, porque não era sábio. E se alguém privado de sabedoria experimenta grande indigência, como no caso de Orata, por outro lado, aquele que possui a sabedoria nada pode lhe faltar, donde se segue que a estultícia é uma verdadeira indigência de sabedoria. E, da mesma maneira que todo o estulto é infeliz, também todo o infeliz é estulto. E, assim fica demonstrado que “a estultícia é a infelicidade, tal como a infelicidade é uma estultícia”¹⁶⁶.

Então, a conclusão de Agostinho é nítida, a saber: quem não tem a sabedoria é indigente, e não ter a sabedoria é o mesmo que ter a estultícia. Sendo assim, ter a indigência é o mesmo que ter a estultícia. Nesse aspecto, segue-se daqui que é necessário conceder à indigência outro nome quando se alude à estultícia. Até porque, como bem salienta o próprio Agostinho, de fato, se dizia na época, e ele ainda não sabia o porque: “ter a indigência” ou “ter a ignorância”. Mas, em que sentido se dizia “ter a indigência” ou “ter a ignorância”?

¹⁶⁴*beata u., IV, 28: Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia.*

¹⁶⁵*idem, ibidem: Nam ut omnis non beatus homo miser est, omnisque homo non mortuus uiuit; sic omnem non stultum manifestum est esse sapientem.*

¹⁶⁶*idem, ibidem: Ergo ut omnis egestas miseria, ita omnis miseria egestas esse conuincitur.*

Primeiramente, respondendo à indagação, é imprescindível ressaltar que a resposta de Agostinho não é uma inovação, tendo em vista que ele retoma da filosofia antiga a oposição conhecimento e ignorância, tendo como representação metafórica a luz e a escuridão respectivamente. E tratando desta oposição em II, 8, Agostinho já ressaltara que a alma que se alimenta da sabedoria é mais plena e moderada, pois está sob a égide da luz, que é uma representação da sabedoria. Por outro lado, a alma do ignorante, que não se alimenta da sabedoria, está cheia de vícios e erros, o que demonstra uma verdadeira esterilidade, ou a própria fome da alma. Nesse caso, a própria ignorância é o cerne da esterilidade, sendo o causador de todos os males e vícios¹⁶⁷. Desse modo, pode-se afirmar que a alma do ignorante encontra-se na escuridão, que é o mesmo que dizer que não tem a luz – a sabedoria –, tendo em vista que a escuridão nada é senão a ausência de luz.

Na verdade, segundo Agostinho, a escuridão não vai e vem, mas sim a ausência de luz é o mesmo que estar escuro, tal como faltarem as roupas é o mesmo que estar nu. E de fato, ao vestir-se a roupa, a nudez não foge como algo que se movimenta. Por essa razão, conforme o hiponense, é que se diz que alguém “tem indigência” ou “tem nudez”, pois a expressão “ter indigência” denota exatamente “não ter”. Dessa forma, “ter indigências” é como dizer “ter o não ter”, o próprio nada¹⁶⁸. Ora, nesse aspecto, a razão de alguém encontrar-

¹⁶⁷Conforme Carvalho, é a partir de Sócrates que o cerne da esterilidade é a ignorância (Cf. Platão, *Teeteto*, 149 sg.). E Platão, de igual modo, “considera a ignorância a causa de todos os males (Cf. *Leis*, 688; *Timeu*, 88b)” (apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 100).

¹⁶⁸Nesse trecho de IV, 29, Agostinho expõe que “ter indigências” é o mesmo que ter a estultícia, ou seja, “ter indigências” é como dizer “ter o não ter”. Nesse sentido, o hiponense estabelece a estultícia como indigência, isto é, esterilidade e penúria (Cf. *beata u.*, IV, 30). Por outro lado, a sabedoria – a *ratio* – será concebida como plenitude da alma (Cf. *beata u.*, IV, 32). Destarte, ao tratar dessa dualidade indigência (penúria) e sabedoria (plenitude), Agostinho repete pressupostos plotinianos (Cf. *Enéadas*, III, 5, 5-9). Ora, em *Enéadas*, III, 5, 5-9, tratado “Sobre o amor”, Plotino interpreta a natureza de Eros, e retoma o tema dos daímones, intimamente ligado com o de Eros (Cf. apud PLOTINO. **Enneadi**. Traduzione di Roberto Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di Giovanni Reale. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2002, p. 604). O tratado faz contínuas referências ao *Banquete* e ao *Fedro* de Platão (Cf. apud PLOTINO. **Enneadi**, op. cit., p. 604). Em primeiro lugar, Plotino interpreta Eros como o filho de Afrodite (Cf. *idem, ibidem*). Porém, Afrodite é dupla (Cf. *idem, ibidem*). Ou seja, há aquela nascida a partir de Urano (ou seja, do Céu) e órfão de mãe, e a outra que nasceu de Zeus e Dione, sobre as quais Plotino escreve: “Afirmamos, na verdade, que Afrodite é dupla, dizendo que a urânia é descendente de Urano, ao passo que a outra nasceu de Zeus e Dione, e que esta tange aos matrimônios aqui de baixo, sendo sua supervisora; a outra, porém, não tem mãe e está acima dos matrimônios, já que no céu não há matrimônios. E é necessário que a Afrodite chamada urânia por ser nascida de Cronos, que é o intelecto, filho daquele, seja a alma mais divina que, nascida imediatamente dele, que é puro, pura permaneceu lá em cima, não querendo nem podendo vir para baixo, pois não nasceu para andar entre as coisas aqui em baixo por ser uma realidade separada e uma essência impátricipe da matéria – daí terem dito enigmáticamente que ela é ‘sem mãe’ –, e com muita justiça pode-se chamá-la deusa, e não daímon, uma vez que não é misturada e permanece pura em si mesma. Pois aquele que nasce diretamente do intelecto é também ele puro, porque é forte por si mesmo graças à sua proximidade daquele uma vez que deve tanto seu desejo quanto sua estabilidade àquele que a engendrou, que é capaz de a manter lá em cima: por isso a alma não pode tombar, pois está suspensa do intelecto, com muito mais intensidade do o sol pode reter toda a luz originada a partir dele que brilha a seu redor e dele depende. Então, seguindo a Cronos ou, se se prefere, a Urano, pai de Cronos, ela dirige sua atividade para ele, familiariza-se com ele e amando-o, engendra o Amor e com este olha para aquele, e esse ato da alma produz uma realidade e uma essência, e ambos olham para lá: a alma que engendra e o belo Amor

se na ignorância é exatamente por conta da indigência de sabedoria, ficando nítido que a estultícia é a própria indigência da alma, pois se a indigência consiste em estar privado da sabedoria, logo, quem está privado da sabedoria é estulto e, portanto, infeliz.

Assim sendo, se está demonstrado que a estultícia é a verdadeira e autêntica indigência, pois todo aquele que é estulto é infeliz e todo o infeliz é um estulto, então, também deve-se admitir que todo aquele que é indigente é infeliz e que todo o infeliz é indigente. Mesmo porque, se do fato de que é infeliz quem é estulto e que é estulto quem é infeliz se admite que a estultícia é a infelicidade, então, é plausível admitir que a infelicidade não é outra coisa senão indigência, portanto, se identificam: quem é indigente é infeliz e quem é infeliz é indigente.

1.2.4 A sabedoria como medida da alma (IV, 30-33)

O quarto movimento do diálogo, IV, 30-33, onde Santo Agostinho trata especificamente da correlação entre as noções de “vontade” e “medida”, será explicitado no terceiro capítulo.

1.2.5 A medida da alma é transcendente (IV, 34-36)

Por fim, no quinto movimento do diálogo, IV, 34-36, a sabedoria que se encontra na interioridade humana, como explicitado em IV, 25, será denominada de a sabedoria de Deus, demonstrando assim que a verdadeira sabedoria é a sabedoria de Deus e, por conseguinte, que

engendrado como uma realidade que está eternamente voltada para outro ser belo e que nisso fundamenta seu ser, sendo um intermediário assim como o olho do desejante é intermediário entre o desejante e o desejado, porque fovece ao amante a visão o amado por sua mediação, mas ele próprio o precede, plenificando-se com o espetáculo antes de fovecer ao amante a possibilidade de ver mediante o órgão, vendo antes, é verdade, mas não do mesmo modo, porque, apesar de fixar no amante o objeto da visão, ele mesmo desfruta de uma beleza que passa correndo por ele” (*Enéadas*, III, 5, 2). Nesse sentido, a Afrodite celeste é o símbolo da alma, que voltando-se ao amado pai Urano, gera Eros na forma mais elevada; por outro lado, a Afrodite, filha de Zeus e de Dione, símbolo da alma do mundo, gera Eros na forma inferior (Cf. apud PLOTINO. **Enneadi**, **op. cit.**, p. 604). E assim, fica nítida a forma de Afrodite, “celeste” e “terrestre”; e a forma de Eros, também “celeste” e “terrestre” (Cf. *idem*, *ibidem*).

Plotino conecta a essa exegese de Eros como o filho de Afrodite a tese do *Banquete* de Platão, segundo a qual Eros é o filho de Poros e Penia (Cf. *idem*, p. 605). Nessa concepção, Poros representa as razões formais da alma, e Penia o desejo indeterminado e informe – que pode ser entendida como matéria (Cf. *idem*, *ibidem*). Nesse sentido, Eros é de natureza mista, por isso é sempre livre de qualquer determinação, e, por outro lado, insaciável e desmedido (Cf. *idem*, *ibidem*), ou seja, está entre a sabedoria e a ignorância. Agostinho empregará este tipo de exegese plotiniana, porém para aprofundar a questão da alma e seus dois tipos de condições: *frugalitas* e *nequitia* (Cf. *beata u.*, II, 8) – dualidade sabedoria (plenitude) e indigência (esterilidade, ignorância, penúria) – demonstrando assim que a alma que possui a sabedoria é plena, frutuosa e moderada, e quem não a possui é indigente e desmedido.

a vida feliz plena consiste na comunhão com a Trindade. Analisemos detidamente essa argumentação de Agostinho.

1.2.5.1 A verdadeira sabedoria é a sabedoria de Deus (IV, 34)

Foi apresentada no diálogo a posição da tradição filosófica antiga, mormente, a neoplatônica e a estóica, que consistia em asseverar que a sabedoria era o *logos* – a razão – ou seja, a sabedoria era senão a própria verdade, e era por meio do conhecimento desta verdade, ou, por um esforço racional e subjetivo, que se alcançaria a vida feliz, evidenciando assim que a sabedoria e a beatitude estão imbricadas. Afora isto, asseveravam que o cerne da vida feliz é a alma do sábio, ou seja, que a sabedoria deve ser buscada a princípio na interioridade humana¹⁶⁹. Decerto, Agostinho concorda com esses pressupostos, porém, como salientam Boehner e Gilson, “esta sabedoria, buscada e possuída no interior do homem pela sua alma, não se restringe, assim como a alma também não, ao encastelamento interior”¹⁷⁰. Mesmo porque, no processo de busca da vida feliz, que se confunde com o próprio itinerário do hiponense em busca da beatitude, há um movimento da exterioridade para a interioridade, e da interioridade para a transcendência, sendo que esta passagem da exterioridade para a

¹⁶⁹Na concepção agostiniana, no que consiste a interioridade humana? Em *De uera religione*, Agostinho assim se expressa: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão” (*uera rel.*, XXXIX, 72: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendere et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*). In: SANTO AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002, p. 98). Ora, o hiponense enuncia aqui o princípio da interioridade, a vitória sobre o materialismo maniqueu e a conquista da transcendência (Cf. apud SANTO AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos, op. cit.**, p. 98). Nesse aspecto, percebe-se que a dialética da interioridade agostiniana contém três movimentos: o *afastamento do mundo* (não saias de ti), *introversão* (volta para dentro de ti mesmo) e o *salto para a transcendência de Deus* (vai além de ti mesmo) – (Cf. *idem, ibidem*). Assim, a verdade encontrada pelo ser humano não é uma projeção de consciência, mas uma realidade objetiva, alcançada no Ser supremo que habita o homem (Cf. *idem, ibidem*). Mais tarde, nota-se que em *conf.*, VII, 10, 16, “Agostinho, num primeiro momento, reconhece que a leitura dos livros platônicos o advertiu a examinar a si mesmo. A descoberta do autoconhecimento ou conhecimento de si e sua importância emerge na consciência do hiponense a partir desse encontro com a tradição platônica. O contato com ela possibilita a Agostinho a descoberta do *nosce te ipsum* do oráculo de Delfos. Em vários momentos, no seu itinerário e nas suas obras, salienta a importância do conhecimento de si. Reconhece que a filosofia tem um duplo objeto, a alma e Deus, isto é, o conhecimento de nós mesmos e de nossa origem. A partir dessa descoberta, a busca da verdade, da beatitude, não se dará mais a partir do exterior, com os olhos sensíveis e seus critérios, mas sim a partir do interior e no mais íntimo dele” (GRACIOSO, J. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, p. 51). Dessa forma, conforme Joel Gracioso, “para Agostinho, a partir do texto das *Confessiones*, a interioridade parece ser muito mais um processo, um voltar-se cada vez mais para o interior até o mais íntimo de si, do que uma estrutura” (*idem, ibidem*).

¹⁷⁰BOEHNER, P.; GILSON, É., *op. cit.*, p. 162.

interioridade sucede exatamente porque a sabedoria como medida é encontrada não na exterioridade, mas sim no interior da própria alma. Desse modo, é somente através desse movimento que o homem pode possuir a Deus e ser feliz, e tendo em vista que o ser humano está ontologicamente ligado ao transcendente, esse movimento em si é legítimo e plausível.

Observamos, então, que a argumentação agostiniana até aqui não se distingue da tradição neoplatônica e estoíca. Porém, a partir de IV, 34, há uma guinada na estrutura do diálogo, quando o hiponense indaga que sabedoria será digna desse nome, senão a sabedoria de Deus, que é de ordem transcendente e o mais interior da interioridade humana. Decerto, a medida da alma – a sabedoria – deve ser encontrada nela mesma, porém ao buscar a sabedoria em sua própria interioridade, o ser humano encontra a sabedoria de Deus, que é Deus. Nesse sentido, segundo De Boni,

o homem deixa de ser a medida de todas as coisas, e passa a ser medido pelo metro da sabedoria divina. Pode-se continuar afirmando que a felicidade, como estado de plenitude, localiza-se e deve ser buscada no interior do homem, mas ela não é totalmente do homem, porque se encontra naquele lugar onde ele, ao procurar a si mesmo, encontra Deus: ela é um dom de Deus, a doação que Deus faz de si mesmo¹⁷¹.

Ora, a sabedoria – a verdade – encontrada na interioridade humana não é uma verdade abstrata, e sim uma verdade encarnada, é o *logos*, o Verbo de Deus: Jesus Cristo. Ou seja, Agostinho aprende pela revelação cristã – e aqui reside o novo sentido para a sabedoria em rompimento com a tradição filosófica grega – “que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus (I Co 1, 24); e o Filho de Deus é seguramente Deus”¹⁷². Por consequência, quem é feliz possui a Deus – e isso, Agostinho já havia afirmado e admitido em II, 11. No entanto, como salienta Idalgo Sangalli,

a novidade aqui não é a felicidade ser a posse de Deus, já exposta no início do diálogo, mas a perda, digamos assim, da autonomia do homem de conhecer, por suas próprias faculdades (*intelectiva* e *volitiva*, ou talvez melhor, *razão superior* e *razão inferior*), a verdadeira verdade e chegar à felicidade¹⁷³.

¹⁷¹BONI, L. A. (Org.). **Idade Média: ética e política**. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 292.

¹⁷²*beata u.*, IV, 34: *Accepimus autem etiam auctoritate diuina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Co. I, 24): et est Dei Filius profecto Deus.*

¹⁷³SANGALLI, I. J. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 176. Vale esclarecer, porém, que, ao falar de “faculdades” da alma, não pretendemos, de modo algum, sugerir uma compreensão da alma ao modo do cartesianismo nem ao modo aristotélico de consideração da alma como suporte. Em síntese, não se trata de dizer que a alma é “dotada” de faculdades materialmente distintas (o intelecto e a vontade) e não apenas formalmente distintas. Não seria o caso de passar a essa temática nesta dissertação, mas, apenas a título de esclarecimento, lembramos que, a nosso ver, o melhor modelo para compreender a compreensão agostiniana da alma talvez seja o texto de *De trinitate V*. Nesse texto, cujo objeto central é Deus, não a alma, Agostinho analisa o uso dos termos *essentia* e *substantia* no

Nesse sentido, é necessário o auxílio (*opitulator*) divino no processo de busca da beatitude, e conforme Carvalho, este auxílio divino é a “gratuidade da ação que confere auxílio devido ao poder e apetência que o homem naturalmente manifesta”¹⁷⁴.

Com efeito, também está dito na revelação cristã: “Eu sou a Verdade (Jo 14, 6)”¹⁷⁵. Ora, esta “verdade que existe deste modo é devido a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente”¹⁷⁶. Nesse aspecto, conforme Werner Beierwaltes, a Verdade absoluta é identificada com o “Ser em si mesmo” (*ipsum esse*)¹⁷⁷. E nenhuma outra medida é superior àquela suprema medida, em vista disso, se a medida suprema é a medida em virtude da suprema medida, é em si mesma uma medida. Contudo, é imprescindível que a suprema medida seja uma medida verdadeira¹⁷⁸. E segundo Agostinho, porque a verdade é

discurso trinitário. Conclui que *essentia* é um termo adequado, mas que *substantia* é inteiramente inadequado. Na sequência, conclui que *substantia* sequer é adequado para designar a *mens* humana. É nesse sentido que o texto de *De trinitate V* se torna um modelo para nós aqui. Nas palavras de Juvenal Savian Filho, Agostinho mostra, em síntese, que “três constatações fundamentais sustentam a tese agostiniana: (i) os atos mentais que chamamos de conhecimento e de amor não se explicam pelo corpo, de modo que podemos dizer que eles existem na alma e nela se desenvolvem numa involução íntima ou interpenetração mútua; (ii) esses atos mentais permitem ser percebidos e distinguidos (uma coisa é conhecer, outra é amar); (iii) mas essa percepção e distinção é feita essencialmente, quer dizer, inteligivelmente, não como coisas observadas num sujeito ou suporte. Esses atos permitem falar com mais precisão de três atos da alma: memória, inteligência e vontade. É pelo acionamento dos três que conhecemos e amamos; eles não poderiam interpenetrar-se e ser presentes uns aos outros se fossem simples acidentes ou atributos de um sujeito (quer chamemos esse sujeito de alma ou de eu). Não poderíamos, ao mesmo tempo, lembrar-nos de algo e amá-lo, pois, se esses atos fossem separados como acidentes de um suporte, teríamos de obedecer às regras da extensão, primeiro lembrando, depois entendendo o que lembramos e só depois amando o que lembramos e entendemos. Com base na presença mútua da memória, a inteligência e a vontade, Agostinho exprime uma quarta constatação: (iv) os atos mentais chamados de conhecimento e de amor existem na alma (*anima*) como a alma (*mens*) mesma existe. Ocorre que nossos hábitos linguísticos são forjados pela herança dualista atribuída a Descartes ou, segundo costumes mais recentes, pela tentativa de reduzir tudo a um suporte físico, como se o fato de o pensamento se dar numa estrutura material permitisse dizer que é essa estrutura material que produz o pensamento. Onde nossa dificuldade em entender o que pretende Agostinho e a impressão de que ele fala de atos mentais como atos subjetivos, ou seja, que ocorrem literalmente dentro do sujeito. É preciso um esforço triplo: (i) é preciso ver que, para o bispo de Hipona, os atos mentais não estão na alma como acidentes, disposições ou qualidades; uma contraprova disso é que, quando um deles se retira, não se deixa mais perceber, o que não seria o caso se fosse um atributo da alma; (ii) os atos mentais não equivalem ao que Aristóteles chamava de conceitos ou intenções das afecções nem aos afetos ou paixões da alma; (iii) há uma imanência de três atos na alma, o conhecer, o lembrar e o amar. Essa imanência é intrigante, pois, ainda que não saibamos definir com precisão o que é o conhecer, o lembrar e o amar, mas só possamos concebê-los por contraposição entre os três e dos três com o corpo e as outras funções da alma, não podemos negar que eles não se confundem e que eles simplesmente estão aí, interpenetrando-se” – SAVIAN FILHO, J. **Seria o sujeito uma criação medieval?** (Mimeo. Artigo no prelo).

¹⁷⁴ apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade, op. cit.**, p. 107.

¹⁷⁵ *beata u.*, IV, 34: *Ego sum Veritas* (Jo 14, 6).

¹⁷⁶ *idem, ibidem: Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta conuertit.*

¹⁷⁷ Cf. BEIERWALTES, W. **Regio Beatitudinis: Augustine’s conception of happiness.** Villanova University: Augustinian Institute, 1981, p. 46.

¹⁷⁸ Nesse trecho de IV, 34 é patente a influência das *Enéadas* de Plotino, notadamente os tratados “Sobre as virtudes” (Cf. *Enéadas*, I, 2, 2) e “Sobre o que são os males e de onde provêm” (Cf. *Enéadas*, I, 8, 2). Em *Enéadas*, I, 2, 2-3, é exposto que há dois graus de assemelhamento da alma a Deus, pelas virtudes cívicas, que sendo medidas, tornam a alma semelhante à Medida transcendente, e pelas virtudes superiores, que, sendo purificações, a tornam semelhante a Deus em pureza (Cf. apud PLOTINO. **Eneada I, op. cit.**, p. 27). E tratando especificamente das virtudes cívicas (Cf. *Enéadas*, I, 2, 2), Plotino ressaltará que, “(...) as virtudes cívicas, nos

originada pela medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Até porque, nunca existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade, tendo em vista que “possuir tal medida, ou seja, possuir a Deus, é possuir a sabedoria contemplando Cristo-Sabedoria-Verdade e isto significa que a medida da alma (*moderatio animae*) está ligada diretamente com a ideia de posse de Deus, por este (Deus) ser a medida suprema (*summus modus*)”¹⁷⁹. Logo, quem chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. E isto significa para a alma possuir a Deus, ou seja, fruir de Deus. E assim, fica demonstrado que Jesus Cristo sendo a sabedoria de Deus, portanto, a verdade, é o único que conduz a alma à vida feliz.

1.2.5.2 A vida feliz plena consiste na comunhão com a Trindade (IV, 35-36)

Cabe agora indagar: como é possível, na perspectiva agostiniana, o conhecimento da verdade no intelecto humano (*mens*)¹⁸⁰, levando em consideração que esta verdade é Cristo? O próprio Agostinho responde esta indagação declarando que,

tornam realmente ordenados e melhores, pois estabelecem um limite aos apetites e os impõem medida, e no geral, pois impõem medida as paixões e eliminam as opiniões falsas mediante aquilo que é o melhor em todos os aspectos, e graças a que (as virtudes) estão delimitadas, isto é, fora do desmedido e do indefinido, enquanto são a coisa medida; e porque elas mesmas foram delimitadas, precisamente enquanto são medidas impostas a alma como a matéria, são semelhantes a Medida transcendente e guardam um rastro do melhor de lá” (*Enéadas*, I, 2, 2). Já em *Enéadas*, I, 8, 2, indagando sobre a natureza do bem, Plotino pondera que o bem não tem carência de nada, se basta a si mesmo, nada necessita, e é a medida e limite de todas as coisas (Cf. *Enéadas*, I, 8, 2).

¹⁷⁹SANGALLI, I. J., *op. cit.*, p. 177.

¹⁸⁰É necessário apresentar a terminologia agostiniana referente à natureza da alma. Por exemplo, em primeiro lugar, o termo *anima*, *animus*, designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. O homem tem uma *animam*, também os animais (Cf. GILSON, É., *op. cit.*, p. 95). Conforme Gilson, “*animus* (termo emprestado de Varrão, *De diis selectis*; ver *De ciu. Dei*, VII, 23; col. 41, col. 212) é preferencialmente empregado por Agostinho para designar a alma do homem, ou seja, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, “*animus* é o ‘*summus gradus animae*’ (*De ciu. Dei*, loc. cit.) e, por vezes, parece confundir-se com *mens* (*De ciu. Dei*, XI, 3; col. 41, col. 318)” (*idem, ibidem*). O termo *spiritus* tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo o hiponense, “derivado de Porfírio (*De ciu. Dei*, X, 9, 2; vol. 41, col. 286-287) ou das Escrituras (*De anima et ejus origine*, II, 2, 2; vol. 44, col. 495-496; IV, 13, 19; col. 535; IV, 23, 27; col. 545-546)” (*idem, ibidem*). Ora, no sentido porfiriano, “*spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto, é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*)” (*idem, ibidem*). Em sua significação escriturística, “*spiritus* designa, ao contrário, a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade específica do homem e que os animais não possuem (*De fide et symbolo*, X, 23; vol. 40, col. 193-194)” (*idem*, p. 95-96). Quanto às expressões *mens*, *ratio* e *intelligentia*, “o pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional (*animus*); é ele que adere aos inteligíveis e a Deus” (*idem*, p. 96). Decerto, o pensamento contém naturalmente a razão e a inteligência (Cf. *idem, ibidem*). Já a razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou os dissociando (Cf. *idem, ibidem*). Os dois termos *intellectus* e *intelligentia*, segundo Gilson, “foram impostos a Agostinho pelas Escrituras (*Epist.* 147, XVIII, 45; vol. 33, col. 617); ambos significam uma atividade superior à razão (*ratio*)” (*idem, ibidem*). Já *intelligentia* é “aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente (*De lib. arbit.*, I, 1, 3; vol. 32, col. 1223); pela mesma razão, confunde-se com *intellectus*” (*idem, ibidem*).

Por fim, o *intellectus*, o intelecto, é uma faculdade da alma, própria ao homem, que pertence mais particularmente à *mens*, e que é iluminada diretamente pela luz divina (Cf. *idem, ibidem*). Desse modo, “o *intellectus* é uma faculdade superior à razão, pois é possível haver razão sem haver inteligência, mas não inteligência sem haver primeiramente razão; e, porque o homem tem a razão, ele quer alcançar o entendimento

uma certa admoestação (*admonitio*) que age em nós, para que nos lembremos de Deus, para que o procuremos, o desejemos, uma vez expulsa toda a altivez, emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas. Dele procede toda a verdade que proferimos, ainda que receemos fixá-lo decididamente, por causa dos nossos olhos, menos são, ou apenas abertos há pouco tempo, para o contemplar na totalidade, nenhum outro se revela como sendo o próprio Deus, perfeito e sem qualquer corrupção. Nele tudo é absolutamente perfeito e, ao mesmo tempo, Ele é o Deus onipotente¹⁸¹.

Ora, a passagem da verdade abstrata para Jesus Cristo como sendo a verdadeira sabedoria não é arbitrária, pois há no ser humano um desejo natural de felicidade, justificado por uma admoestação (*admonitio*), que emana da própria fonte da verdade, e que age no homem e o convida a lembrar-se de Deus, instigando-o assim à sabedoria e, por consequência, à vida feliz. E conforme Carvalho, por meio desta *admonitio* se estabelece “uma relação exterior-interior, física e metafísica do Criador com a criatura e desta com Aquele”¹⁸².

Em vista disso, observa-se que é através do movimento de interiorização que o ser humano encontra a verdade – movimentando-se do interior para o transcendente. Nesse aspecto, conforme Lima Vaz, “a volta ao ‘interior’ assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da verdade na *mens* é um encontro de Deus”¹⁸³. Ou seja, quem encontra a verdade, encontra Deus, a mesma verdade¹⁸⁴, que o admoesta e o conduz à beatitude. Destarte, pode-se asseverar que a vida feliz como plenitude consiste em alegrar-se em Deus, tendo em vista que ele é a alegria¹⁸⁵. Então, eis aí a vida feliz, e não há outra – alegrar-se em Deus. Por isso, segundo Agostinho, os que julgam que existe outro tipo de alegria, apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira. Mesmo porque, o ser humano será feliz quando se alegrar somente na verdade, origem de tudo o que é verdadeiro¹⁸⁶, tendo em vista que “desejar a felicidade é desejar implicitamente a verdade (uma felicidade verdadeira, real), é desejar a Deus, verdade e realidade plena. Deus é, portanto, o fim último do homem”¹⁸⁷.

(*Sermo* 43, II, 3-III, 4; vol. 38, col. 254-256)” (*idem, ibidem*). Em suma, “a inteligência é uma visão interior (*Enarr. in Ps. 32, 22*; vol. 36, col. 296) pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina descobre para ele” (*idem, ibidem*). Portanto, tendo consciência que o vocabulário é fluido, percebe-se que, no *De beata uita*, o sentido mais comum é *anima*.

¹⁸¹*beata u.*, IV, 35: *Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubat sol ille secretus infundit. Hujus est uerum omne quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuertit, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus.*

¹⁸²apud SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**, op. cit., p. 109.

¹⁸³VAZ, H. C. de L. A metafísica da interioridade. In: **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 79.

¹⁸⁴Cf. *conf.*, X, 24.

¹⁸⁵Cf. *idem*, X, 22.

¹⁸⁶Cf. *idem*, X, 23.

¹⁸⁷PEGUEROLES, J. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Labor, 1072, p. 132.

Sendo assim, chega-se à conclusão que o conhecimento da verdade no intelecto humano, portanto, a própria vida feliz plena só é possível a partir do momento em que há uma unidade com o Pai por meio de sua sabedoria encarnada que é o Filho e pela ação do Espírito Santo. Ou seja, a plena saciedade (*satietas*) das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia até à verdade (o Pai); que verdade fruímos (o Filho); e através de quem nos unimos com a suprema medida (o Espírito Santo). E assim, conforme o hiponense, “banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância”¹⁸⁸. No entanto, essa chegada a Deus (a Trindade) tem um caráter legitimamente filosófico, não se tratando simplesmente de uma afirmação fideísta, pois conforme Gilson,

nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *beata u.*, IV, 35: *Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis uanitibus uariae superstitionis, ostendunt.*

¹⁸⁹ GILSON, É., *op. cit.*, p. 23.

2 O LÉXICO DE *VOLUNTAS* E *MODVS* NOS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO E OUTRAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

O objetivo primordial do primeiro capítulo desta pesquisa consistiu em apresentar a estrutura argumentativa do diálogo *De beata uita*. Doravante, será imprescindível ater-se aos termos *uoluntas* e *modus* propriamente, tendo em vista que possuem vários sentidos. O termo *uoluntas* é uma palavra do gênero feminino, que pertence a 3ª declinação do latim (*uoluntas, uoluntatis*), e que denota “vontade, faculdade de desejar ou querer, escolha, desejo, inclinação ou intenção, boa vontade, simpatia, aprovação”¹⁹⁰. Já o termo *modus* é uma palavra do gênero masculino, que pertence a 2ª declinação do latim (*modus, modi*), e denota “medida de extensão ou de capacidade, medida, tamanho ou dimensão, ritmo, metro, modo, maneira, limite, termo, fim, moderação”¹⁹¹. Portanto, nesse presente capítulo, apresentaremos o léxico de *uoluntas* e *modus* tal como empregado por Agostinho nos diálogos de Cassicíaco (*Contra academicos, De beata uita, De ordine e Soliloquia*) e nas obras consideradas de maturidade como *Confessiones, De trinitate e Retractationes*.

2.1 *Voluntas* como vontade

Exemplos:

“Fomos lançados para este mundo, como que ao acaso e sem orientação, ou por Deus ou pela Natureza, ou pela necessidade ou pela nossa vontade, ou pela confluência de alguns ou de todos eles”¹⁹².

Já dissestes, Senhor, com voz forte, aos meus ouvidos interiores, que sois eterno e que só Vós possuís a imortalidade, porque não mudais sob o aspecto de forma ou de movimento. A vossa vontade não varia com o tempo, porque uma vontade mutável não pode ser imortal¹⁹³.

“A vontade de Deus é a causa primeira e suprema de todas as formas corporais e de todas as suas mudanças”¹⁹⁴.

¹⁹⁰MORWOOD, James (ed.). **Pocket Oxford Latin Dictionary**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005, p. 207.

¹⁹¹*idem*, p. 116.

¹⁹²*beata u.*, I, 1: *Cum enim in hunc mundum, siue Deus, siue natura, siue necessitas, siue uoluntas nostra, siue coniuncta horum aliqua, siue simul omnia.*

¹⁹³*conf.*, XII, 11, 11: *Iam dixisti mihi, Domine, uoce forti in aurem interiorem, quia tu aeternus es, solus habens immortalitatem, quoniam ex nulla specie motuue mutaris nec temporibus uariatur uoluntas tua, quia non est immortalis uoluntas, quae alia et alia est.*

¹⁹⁴*trin.*, III, 4, 9: *ac per hoc uoluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum.*

Sei que não habita em mim, isto é, na minha carne, o bem; porque está em mim o querer o bem, porém não o realizá-lo (Rm 7, 18). A realização perfeita consiste em que no homem não exista sequer a mesma concupiscência do pecado, à qual certamente não consente a vontade, quando a vida é boa. No entanto, não realiza perfeitamente o bem, porque ainda se encontra atrelado à concupiscência, à que se opõe a vontade¹⁹⁵.

Esforçava por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca de o livre arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal, e o vosso reto juízo o motivo de o sofrermos. Mas era incapaz de compreender isso nitidamente.

Tentava arrancar do abismo a vista do meu espírito. Porém de novo mergulhava nele, e, sempre com reiterados esforços, me submergia sem cessar. Erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida. Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimentando cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado. Quanto ao que fazia contra a vontade, notava que isso era antes padecer (o mal) do que praticá-lo. Considerava isso não como uma falta, mas como uma punição, em que, reconhecendo a vossa justiça, era logo forçado a confessar que justamente recebia o castigo.

Mas de novo refletia: “Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom?”

De novo me sentia oprimido e sufocado por estes pensamentos, mas de modo algum arrastado àquele inferno do erro “onde ninguém Vos confessa, se se admite a tese de estardes Vós antes sujeito ao mal do que o homem ser considerado capaz de o cometer”¹⁹⁶.

Logo que o vosso servo Simpliciano me contou tudo isso de Vitorino, imediatamente ardi em desejos de imitá-lo. De fato, toda a sua narração tinha este mesmo fim em vista. Porém, quando depois acrescentou que nos tempos do Imperador Juliano tinha sido promulgada uma lei proibindo aos cristãos ensinarem literatura e oratória – lei que Vitorino abraçou, preferindo assim abandonar antes a escola dos palradores do que a vossa Palavra, “com que tornais eloquentes as línguas das crianças” – pareceu-me que Vitorino era tão corajoso como feliz, por ter encontrado ocasião propícia para se entregar a Vós. Por isso eu suspirava, atado, não pelas férreas cadeias duma vontade alheia, mas pelas minhas, também de ferro.

¹⁹⁵ retr., I, 15, 2: *Scio quia non habitat in me hoc est in carne mea bonum; uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non. Perfectio quippe boni est, ut nec ipsa concupiscentia peccati sit in homine, cui quidem quando bene uiuitur non consentit uoluntas. Verumtamen non perficit bonum, quia inest adhuc concupiscentia cui repugnat uoluntas.*

¹⁹⁶ conf., VII, 3, 5: *Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum uoluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non ualebam. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum. Subleuabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere uoluntatem quam me uiuere. Itaque cum aliquid uellem aut nollem, non alium quam me uelle ac nolle certissimus eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animaduvertebam. Quod autem inuitus facerem, pati me potius quam facere uidebam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar. Sed rursus dicebam: “Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male uelle et bene nolle? Ut esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et inseuit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? Si diabolus auctor, unde ipse diabolus? Quod si et ipse peruersa uoluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso uoluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?”. His cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar, sed non usque ad illum infernum subducebar erroris, ubi nemo tibi confitetur, dum tu potius mala pati quam homo facere putatur.*

O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso lhes chamei cadeia –, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma¹⁹⁷.

Que a alma não acrescente nada ao conhecimento (isto é, à autoconsciência) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer. Ela sabe com certeza que essa ordem lhe foi dirigida, a ela que existe vive e entende. Por certo, o cadáver também existe, e o animal também vive. Contudo, nem o cadáver nem o animal podem entender. Assim a alma sabe que existe e vive, como existe e vive a inteligência. Ao contrário, quando a alma se imagina ser ar, julga que o ar entende, mas “sabe” que é ela que entende. Não “sabe” que é ar, apenas pensa sê-lo.

Que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e vejo o que “sabe”. E fique com essa certeza, da qual jamais duvidaram até os que admitiram que a alma é este ou aquele corpo. Nem toda alma se considera ar, pois outras pensaram ser fogo; outras, o cérebro e outras ainda, este ou aquele elemento material, como enumerei acima. Todos, porém, sabiam que existiam, conheciam e tinham vida. O fato de compreender referiam-no ao objeto que entendiam; o de existir, porém, e o viver referiam-nos a si mesmos. Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre.

Do mesmo modo toda alma humana sabe que quer. Sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere o ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver. Mas até a memória nós referimos ao que nós recordamos, graças a ela.

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo. E a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo. Mas não é este o lugar para dissertarmos sobre esse assunto¹⁹⁸.

¹⁹⁷conf., VIII, 5, 10: *Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narrauit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narrauerat. Posteaquam uero et illud addidit, quod imperatoris Iuliani temporibus lege data prohibiti sunt Christiani docere litteraturam et oratoriam (quam legem ille amplexus loquacem scholam deserere maluit quam uerbum tuum, quo linguas infantiumfacis disertas) non mihi fortior quam felicius uisus est, quia inuenit occasionem uacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellaui) tenebat me obstrictum dura seruitus. Voluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te uellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.*

¹⁹⁸trin., X, 10, 13: *Non ergo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim nouit sibi dici, sibi scilicet quae est, et uiuit, et intellegit. Sed est et cadauer, uiuit et pecus; intellegit autem nec cadauer, nec pecus. Sic ergo se esse et uiuere scit, quomodo est et uiuit, intellegentia. Cum ergo, uerbi gratia, mens aerem se putat, aerem intellegere putat, se tamen intellegere scit; aerem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit; hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitauerunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putauerunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae*

Talvez possamos, com propriedade, chamar a visão de fim e de repouso da vontade, em certo caso concreto. A vontade, porém, pelo fato de ver o que queria não deixará por isso de ter outros desejos a mais. Mas não se tratará aí da vontade humana em si, cujo fim é unicamente a beatitude. Será a vontade tomada momentaneamente, nesse caso preciso, vontade de ver uma única visão, que tenha ou não relação a uma posterior realidade. Se não se referir à visão de outra realidade, mas só ao que quis ver, naquele momento, não se discute que o fim da vontade aí seja essa visão, pois é evidente. Se, porém, possuir relação a outra realidade, isso mostra que ela quer outra coisa e então, deixará de existir aquela vontade exclusiva de ver unicamente tal coisa.

É como a pessoa que quer ver uma cicatriz para se certificar de que houve um ferimento; ou como aquela que deseja ver uma janela para de lá observar os que passam. Todos estes desejos e outros semelhantes têm as suas finalidades específicas, as quais se referem à vontade última da vontade, em virtude da qual nós queremos ser felizes e chegar àquela vida definitiva que dispensa ulterior referência, mas que por si mesma satisfaz aquele que ama. Portanto, a vontade de ver tem como fim específico a visão. E a vontade de ver determinada realidade tem como finalidade a visão dessa realidade. Assim a vontade de ver uma cicatriz tende a seu fim: o de ver a cicatriz e nada mais. Pois a vontade de comprovar que houve um ferimento é outro querer, embora ligado ao primeiro, e seu fim específico é a comprovação do ferimento. Igualmente, a vontade de ver a janela tem como fim próprio a vista da janela. E é outra a vontade de ver pela janela os que passam, mas ela possui certa relação com o precedente, pois o fim desta é a vista dos transeuntes. São retas essas vontades e todas elas estão entrelaçadas entre si, e também são boas se a vontade à qual todas se referem for boa. Mas se essa vontade última for má, todas elas se tornam más. Eis porque a conexão de vontades retas é certo caminho para ascender à beatitude, com passos certos. Ao contrário, o enredamento de vontades desordenadas e volúveis é um laço que aprisiona os que assim procedem, para serem lançados nas “trevas exteriores” (Mt 22, 13).

Portanto, são felizes os que cantam o cântico gradual com suas ações e costumes; mas aí daqueles que arrastam seus pecados como com longa corda (Is 5, 18). Esse repouso da vontade, ao qual denominamos fim, é comprovável, quando esse fim se refere a outra coisa, ao descanso dos pés na caminhada – ao se apoiar um no chão para o avanço de outro nos passos. O prazer que encontramos em alguma coisa pode incitar a vontade a descansar aí com agrado. Contudo, essa não é ainda a meta definitiva. É preciso que tenha relação com o outro fim, o definitivo, e esse interesse momentâneo seja considerado não como a pátria, mas apenas como descanso ou abrigo do peregrino¹⁹⁹.

ignem, aliae cerebrum, aliaequ aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemorauit; omnes tamen se intellegere nouerunt, et esse et uiuere; sed intellegere ad quod intellegunt referunt, esse autem et uiuere ad se ipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intellegere qui non uiuat, nec quemquam uiuere qui non sit. Ergo consequenter et esse et uiuere id quod intellegit, non sicuti est cadauer quod non uiuit, nec sicut uiuit anima quae non intellegit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo. Item uelle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non uiuat, pariter sciunt; itemque ipsam uoluntatem referunt ad aliquid, quod ea uoluntate uolunt. Meminisse etiam se sciunt; simulque sciunt quod nemo meminisset, nisi esset ac uiueret; sed et ipsam memoriam referimus ad aliquid, quod ea meminimus. Duobus igitur horum trium, memoria et intellegentia, multarum rerum notitia atque scientia continetur; uoluntas autem adest, per quam fruamur eis uel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus uoluntas ipsis propter se ipsa delectata conuiescit; utimur uero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est alia uita hominum uitiosa atque culpabilis, quam male utens et male fruens. De qua re non est nunc disserendi locus.

¹⁹⁹trin., XI, 6, 10: *Finem fortasse uoluntatis et requiem possumus recte dicere uisionem, ad hoc dumtaxat unum? Neque enim propterea nihil aliud uolet, quia uidet aliquid quod uolebat. Non itaque omnino ipsa uoluntas hominis, cuius finis non est nisi beatitudo, sed ad hoc unum interim uoluntas uidendi finem non habet nisi uisionem siue id referat ad aliud siue non referat. Si enim non referat ad aliud uisionem, sed tantum uoluit ut uideret, non est disputandum quomodo ostendatur finem uoluntatis esse uisionem; manifestum est enim. Si autem referat ad aliud, uult utique aliud, nec iam uidendi uoluntas erit; aut si uidendi, non hoc uidendi. Tamquam si uelit quisque uidere cicatricem, ut inde doceat uulnus fuisse; aut si uelit uidere fenestram, ut per fenestram uideat transeuntes; omnes istae atque aliae tales uoluntates suos proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius uoluntatis qua uolumus beate uiuere, et ad eam peruenire uitam quae non referatur ad aliud, sed amanti*

O sentido fundamental em que Agostinho emprega *uoluntas* é o de vontade como um movimento da alma que leva querer o que é desejável e a recusar o que a repugna, movendo o ser humano em determinada direção. Ocorrências desse sentido podem ser encontradas em: *beata u.*, I, 1; *conf.*, VII, 4, 6; IX, 1, 1; 2, 4; XI, 10, 12; XII, 15, 18; 28, 38; XIII, 4, 5; 9, 10; 15, 18; 16, 19; 22, 32; *trin.*, III, 10, 19; VIII, 3, 5; IX, 12, 18; X, 11, 18; XI, 2, 5; 3, 6; 4, 7; 5, 8-9; 6, 10; 7, 12; 8, 15; 11, 18; XIII, 2, 5; 13, 17; 20, 26; XIV, 3, 5; XV, 20, 38; 21, 41; 26, 47; *retr.*, I, 9, 3-4; 15, 3-4; 26; II, 37.

2.2 *Voluntas* como desejo

Exemplo:

Do mesmo gênero são as imagens recebidas através de sonhos. Dá-se, porém, uma grande diferença quando os sentidos estão entorpecidos como no sono; quando alguém sofre de alguma perturbação orgânica como na loucura; ou não se dominam mais, como acontece com os adivinhos ou profetas. Nestes, a atenção da alma dirige-se necessariamente sobre imagens que lhe são apresentadas pela memória ou por meio de alguma força misteriosa, substância espiritual que age por um conjunto de representações igualmente espirituais. Outra coisa ainda é quando, por vezes, entre homens de boa saúde e em estado de vigília, a vontade fica toda voltada para seus pensamentos, desligando-se dos sentidos e imprimindo no olhar da alma diversas imagens de objetos sensíveis. Assim comunica-lhes a ilusão de percebê-los a eles mesmos. Essas impressões imaginativas não se produzem somente quando a alma tem um desejo forte e fixa o olhar nelas, mas também quando, querendo evitá-las e delas se precaver, apesar disso sente-se coagida a se ocupar delas, embora sem o desejar. Daí que, tanto pelo desejo como pelo medo, o sentido é impelido ao objeto sensível e o olhar interior da alma fixa-se sobre as imagens sensíveis para ser informado por elas. Assim, quanto mais forte for o medo ou o desejo, tanto mais atento é o olhar; tanto daquele que percebe um objeto situado em determinado lugar, como de quem alimenta um pensamento com imagens sensíveis contidas na memória²⁰⁰.

per se ipsa sufficiat. Voluntas ergo uidendi, finem habet uisionem; et uoluntas hanc rem uidendi, finem habet huius rei uisionem. Voluntas itaque uidendi cicatricem, finem suum expetit, hoc est uisionem cicatricis, et ad eam ultra non pertinet; uoluntas enim probandi uulnus fuisse, alia uoluntas est, quamuis ex illa religetur, cuius item finis est probatio uulneris. Et uoluntas uidendi fenestram, finem habet fenestrae uisionem; altera est enim quae ex ista nequitur uoluntas, per fenestram uidendi transeuntes, cuius item finis est uisio transeuntium. Rectae autem sunt uoluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa quo cunctae referuntur; si autem praua est, prauae sunt omnes. Et ideo reclarum uoluntatum conexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem, quod certis uelut passibus agitur; prauarum autem atque distortarum uoluntatum implicatio, uinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut proiciatur in tenebras exteriores. Beati ergo qui factis et moribus cantant canticum graduum; et uae his qui trahunt peccata, sicut restem longam. Sic est autem requies uoluntatis quem dicimus finem, si adhuc refertur ad aliud, quemadmodum possumus dicere requiem pedis esse in ambulando, cum ponitur unde alius innitatur cum passibus pergitur. Si autem aliquid ita placet, ut in eo cum aliqua delectatione uoluntas acquiescat; nondum est tamen illud quo tenditur, sed et hoc refertur ad aliud, deputetur non tamquam patria ciuis; sed tamquam refectio, uel etiam mansio uiatoris.

²⁰⁰*trin.*, XI, 4, 7: *Ex eodem genere affectionis etiam illud est, quod in somnis per imagines ludimur. Sed plurimum differt, utrum sopitis sensibus corporis, sicuti sunt dormientium, aut ab interiore compage turbatis, sicuti sunt furentium, aut alio quodam modo alienatis, sicuti sunt diuinantium, uel prophetantium, animi intentio quadam necessitate incurrat in eas quae occurrunt imagines, siue ex memoria, siue alia aliqua occulta ui, per*

Uma segunda acepção de *uoluntas*, em Agostinho, é a de desejo, simplesmente traduzido como sinônimo de “vontade”, ou seja, como uma vontade forte de possuir o que se apetece. Porém, é preferível, aqui, não associar “vontade” com desejo, pois para “desejo” há outra palavra, *cupiditas*, que, aliás, Agostinho emprega no exemplo dado e em outras obras, como em *ciu.*, XIV, 7, 2.

Entre os dois sentidos que são ligados ao termo *uoluntas*, convém, aqui, reter o de movimento livre da alma para algo, para um objeto que a atrai. Quanto ao sentido de desejo, reservaremos para *cupiditas*. No item 2.8 desta dissertação desenvolveremos um pouco mais as razões de nossa escolha. Apenas para esclarecer desde logo o sentido de *uoluntas* que mais parece adequado ao *De beata uita*, vale dizer que Agostinho, no *De duabus animabus* X, 14²⁰¹, define *uoluntas* da seguinte maneira: “A vontade é um movimento da alma, isento de todo constrangimento, dirigido a não perder ou a conseguir algo”²⁰². Ora, na concepção agostiniana, a *uoluntas* é concebida como movimento livre para algo, pois uma mesma alma não pode se encontrar ao mesmo tempo em situação constrangida e voluntária, visto que não pode querer e não querer ao mesmo tempo uma coisa idêntica. E posteriormente, em *Retractationes*, o hiponense reafirma essa definição de *uoluntas*, referindo-se à questão do pecado original, isto é, “que não se peca senão voluntariamente”²⁰³.

2.3 *Modus* como medida

Exemplos:

Mas a que é que devemos chamar sabedoria, senão à sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus, afirmação que já tínhamos admitido quando começamos o nosso convívio.

quasdam spiritales mixturas similiter spiritalis substantiae; an sicut sanis atque uigilantibus interdum contingit, ut cogitatione occupata se uoluntas auertat a sensibus, atque ita formet animi aciem uariis imaginibus rerum sensibilibus, tamquam ipsa sensibilia sentiantur. Non tantum autem cum appetendo in talia uoluntas intenditur, fiunt istae impressiones imaginum; sed etiam cum deuitandi et cauendi causa rapitur animus in ea contuenda quae fugiat. Unde non solum cupiendo, sed etiam metuendo, infertur uel sensus ipsis sensibilibus, uel acies animi formanda imaginibus sensibilibus. Itaque aut metus aut cupiditas quanto uehementior fuerit, tanto expressius formatur acies, siue sentientis ex corpore quod in loco adiacet, siue cogitantis ex imagine corporis quae memoria continetur.

²⁰¹A tradução de *De duabus animabus* pertence à seguinte edição em língua espanhola: AGUSTÍN, S. Las dos almas del hombre. In: **Obras completas de San Agustín. Escritos antimaniqu coastos (1º)**. Tomo XXX. Trad. de Pío de Luis, OSA. Madrid: BAC. Disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/duo_anime/index2.htm>. Acesso em: 26 ago. 2013.

²⁰²*duab. an.*, X, 14: *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid uel non amittendum, uel adipiscendum.*

²⁰³*retr.*, I, 15, 2: *Non igitur nisi uoluntate peccatur.*

Mas, na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De fato, isso também já foi dito: “Eu sou a verdade”. A verdade que existe deste modo é devido a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente. E nenhuma outra medida é superior àquela suprema medida: portanto, se a medida suprema é a medida em virtude da suprema medida, é em si mesma uma medida. Mas também é necessário que a suprema medida seja uma verdadeira medida. Como, portanto, a verdade origina-se com medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: “é a verdade”. Quem é que não tem pai? Quem senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alma possuir Deus, ou seja, gozar de Deus. As restantes coisas, ainda que Deus as possuía, não o possuem²⁰⁴.

“Já começo a temer um pouco tardiamente que esta introdução está excedendo a medida, o que não é um defeito leve, pois a medida é sem dúvida divina”²⁰⁵.

Por que assim agem todos? Por que procedem assim para dominar as fêmeas que lhes são submissas? Por que a própria visão da luta, além de nos proporcionar esta reflexão mais elevada, levou-nos bastante ao prazer do espetáculo? Que podia haver em nós que nos levava a investigar coisas que estão longe dos sentidos? E o que se seduziria em nós por atração dos próprios sentidos? Onde não há lei? Onde o poder se deve ao melhor? Onde não há vestígio de constância? Onde não há uma medida administradora?²⁰⁶

O sentido que poderíamos considerar o mais elementar para *modus* é o de medida como termo de comparação ou unidade de grandeza necessária para avaliar outras unidades. É o que se observa também nas seguintes ocorrências: *beata u.*, IV, 32; 36; *trin.*, XI, 11, 18.

2.4 *Modus* como moderação

Exemplos:

²⁰⁴*beata u.*, IV, 34: *Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate diuina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor. I, 24): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: Ego sum Veritas (Io 14, 6). Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut uerus modus sit. Ut igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo, neque modus sine ueritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: Veritas. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui. Caetera enim quamuis a Deo habeantur, non habent Deum.*

²⁰⁵*acad.*, II, 3, 9: *Iam enim sero coepi metuere, ne hoc principium modum excederet, et non est leue. Nam modus procul dubio diuinus est.*

²⁰⁶*ord.*, I, 8, 26: *cur sic omnes, cur propter dominationem in subiectas sibi feminas, cur deinde nos ipsa pugnae facies aliquantum et praeter altiolem istam considerationem duceret in uoluptatem spectaculi, quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursus quod ipsorum sensuum inuitatione caperetur. Dicebamus nobis ipsis: Ubi non lex? ubi non meliori debitum imperium? ubi non umbra constantiae? ubi non imitatio uerissimae illius pulchritudinis? ubi non modus?*

“Mas, se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria (coisa em que a razão, o tanto quanto pode, tem meditado) dir-vos-ei que ela consiste na moderação da alma”²⁰⁷.

“Assim, admoestados para que houvesse moderação em contemplar o espetáculo”²⁰⁸.

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros das paixões e submergiavam-se num abismo de vícios²⁰⁹.

Dissemos em outro lugar que os diferentes nomes aplicados a cada uma das três pessoas na Trindade, traduzem relação recíproca, tais como: Pai e Filho, e o Dom de ambos, o Espírito Santo. Com efeito, não se pode dizer que o Pai é a Trindade, ou que o Filho é a Trindade, nem o Dom ser a Trindade. O que é dito, porém, de cada um dos três em relação a si mesmo, é dito não no plural, mas no singular, pois referente a uma única realidade: a própria Trindade. Assim: o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus. O Pai é bom, o Filho é bom, o Espírito Santo é bom. O Pai é onipotente, o Filho é onipotente, o Espírito Santo é onipotente. Não são três deuses, três bons ou três onipotentes, mas um só Deus bom e onipotente, o qual é a mesma Trindade. Diga-se o mesmo em relação a todo outro termo que se afirma não em razão das relações mútuas, mas o que é dito de cada uma das pessoas, em relação a si mesma. Pois todos os atributos referem-se à essência, visto que em Deus, o ser identifica-se com o ser grande, ser bom, ser sábio e com todo outro qualificativo que de cada uma das pessoas ou da própria Trindade se possa dizer, em referência a si mesma.

Portanto, pode-se dizer três pessoas ou três “substâncias”, não para expressar uma diversidade de essência, mas para tentar responder, com alguma palavra, a esta pergunta: o que são esses três? Ou: o que são essas três realidades?

Tão perfeita é a igualdade no seio da Trindade que não somente o Pai não é maior que o Filho no tocante à divindade; nem o Pai e o Filho juntos são uma realidade maior que o Espírito Santo; tampouco qualquer das pessoas em particular é inferior à própria Trindade.

Que todas essas verdades fiquem, pois, estabelecidas. Ao repeti-las frequentemente mais familiar se tornará para nós o seu conhecimento. Mas é preciso empregar certa moderação e suplicar a Deus com devotíssima piedade, para que nos abra o entendimento, elimine todo espírito da contestação, a fim de que nossa mente possa discernir a essência da verdade, sem nenhum entrave material e sem alteração alguma²¹⁰.

²⁰⁷ *beata u.*, IV, 33: *Si autem quaeritis quid sit sapientia (iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, euoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi.*

²⁰⁸ *ord.*, I, 8, 26: *Atque inde admoniti ut spectandi modus esset, perreximus quo propositum erat.*

²⁰⁹ *conf.*, II, 2, 2: *Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.*

²¹⁰ *trin.*, VIII, 1, 1: *Diximus alibi ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas Personas pertinentia quae, relatiue dicuntur ad inuicem, sicut Pater et Filius et utriusque Donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas, aut Filius Trinitas, aut Trinitas Donum. Quod uero ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem, sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; nec tamen tres dii aut tres boni aut tres omnipotentes, sed unus Deus, bonus, omnipotens, ipsa Trinitas, et quidquid aliud non ad inuicem relatiue, sed ad se singuli dicuntur. Hoc enim secundum essentiam dicuntur, quia hoc est ibi esse quod*

O segundo sentido de *modus* é uma variação do primeiro, pois, designando uma medida, remete à necessidade de “ter medida” e evitar a “desmedida”, donde a possibilidade de traduzir-se por “moderação”. Também consta assim em *beata u.*, IV, 36.

2.5 *Modus* como modo

Exemplos:

“Se, ao contrário, em algumas questões escapa inteiramente ao homem o ‘modo’, deve-se renunciar ao seu conhecimento”²¹¹.

Inspirastes-me então a ideia – que, no meu conceito, julguei boa – de ir falar com Simpliciano, que eu tinha por um bom servo vosso e em quem brilhava a vossa graça. Ouvira dizer, além disso, que desde a juventude vivia devotadamente para Vós. Com efeito, já envelhecera, e, em tão longa idade, seguira sempre, com zelo ardente, o vosso caminho. Devia ser um homem muito experimentado e instruído. Assim era, na verdade. Queria, por isso, falar com ele das minhas inquietações, para que me descobrisse o modo de uma alma agitada como a minha adiantar no vosso caminho²¹².

Podemos dizer o mesmo do patriarca Jacó. Não foi o criador das cores no seu rebanho pelo fato de ter posto varas listradas diante das fêmeas nos bebedouros no momento da concepção (Gn 30, 25-43). Nem as ovelhas foram criadoras da variedade de cores de seus cordeiros pelo fato de a visão em diversas cores ter-se entranhado nas suas almas ao deparar as varas de cores variadas, as quais, pela sua diversidade, influenciaram no corpo animado pelo espírito, igualmente influenciado. Assim se transmitiram as cores à vida embrionária dos fetos. Leis naturais fazem com que se influenciem mutuamente a alma no corpo ou o corpo na alma, leis estas existentes de modo imutável na sabedoria de Deus, impossível de se circunscrever em qualquer espaço ou lugar. Sendo ela imutável, não deixa de atuar em tudo que é sujeito à mudança, já que por ela tudo foi criado.

O fato de terem nascido ovelhas de ovelhas e não varas, foi obra da inteligência imutável e invisível da sabedoria de Deus que tudo criou. O fato, porém, de que a cor se tivesse transmitido aos cordeiros concebidos, devido à variedade de cores das varas, foi obra da alma das ovelhas prenhes, influenciadas exteriormente pelos olhos

magnum esse, quod bonum, quod sapientem esse, et quidquid aliud ad se unaquaqueque ibi Persona uel ipsa Trinitas dicitur. Ideoque dici tres Personas uel tres substantias, non ut aliqua intellegatur diuersitas essentiae, sed ut uel uno aliquo uocabulo responderi possit cum dicitur quid Tres uel quid tria; tantamque esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, quod attinet ad diuinitatem, sed nec Pater et Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque Persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. Dicta sunt haec, et si saepius uersando repetantur, familiarius quidem innotescunt; sed et modus aliquis adhibendus est Deoque supplicandum deuotissima pietate ut intellectum aperiat et studium contentionis absumat quo possit mente cerni essentia ueritatis, sine ulla mole, sine ulla mutabilitate.

²¹¹acad. III, 13, 29: *Si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam eius non esse quaerendam.*

²¹²conf., VIII, 1, 1: *Et immisisti in mentem meam uisumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat seruus tuus et lucebat in eo gratia tua. Audieram etiam, quod a iuuentute sua deuotissime tibi uiueret; iam uero tunc senuerat et longa aetate in tam bono studio sectandae uitae tuae multa expertus, multa edoctus mihi uidebatur: et uere sic erat. Unde mihi ut proferret uolebam conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in uia tua.*

e, interiormente, portadoras de uma regra para a formação do feto, que obedeceu à sua natureza, regra esta a elas comunicada pelo poder misterioso do seu Criador. Muito, porém, já se falou e creio não ser necessário alongar mais sobre a força da alma na elaboração e mudança da matéria física. Basta recordar que essa força não se pode denominar criadora, pois toda causa mutável e sensível da substância e seu modo de ser, seu número e seu peso, fatores que determinam sua existência e natureza, devem-nos à Vida Inteligente e Imutável, que transcende todo o criado e atinge até os confins da terra²¹³.

O terceiro sentido de *modus* é o que se exprime em português por uma correspondência terminológica direta com “modo” ou “maneira”. Esse sentido não deixa, porém, de mostrar sua vinculação com a ideia elementar de medida, pois o modo pode ser compreendido com a medida de realização de algo tomado como padrão ou modelo. Consta também assim nos seguintes trechos: *conf.*, X, 20, 29; XI, 19, 25; *trin.*, IV, 21, 32; XI, 8, 14; XIII, 12, 16.

2.6 *Modus* como condição

Exemplo:

Deus das virtudes, convertei-nos, mostrai-nos a vossa face, e seremos salvos. Para qualquer parte que se volte a alma humana, é à dor que se agarra, se não se fixa em Vós, ainda mesmo que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma. Estas nada teriam de belo, se não proviessem de Vós. Nasceram e morrem. Nascendo, começam a existir; crescem para se aperfeiçoarem; e, quando perfeitas, envelhecem e morrem. Nem tudo envelhece, mas tudo morre. Por isso, os seres, quando nascem e se esforçam por existir, quanto mais depressa crescem para existir tanto mais se apressam a não existir. Tal é a sua condição. Só isso lhes destes, porque são partes de coisas que não existem simultaneamente, e que, desaparecendo e sucedendo-se, perfazem juntas um todo de que são partes. É assim que as conversas se completam por meio de sinais sonoros. Não existiriam na sua totalidade se cada palavra, depois de emitidas as sílabas, se não extinguisse, para outra lhe suceder.

Que minha alma Vos louve por tudo isso, ó meu Deus, Criador de todas as coisas. Que não se agarre a elas pelo visco do amor que entra pelos sentidos do corpo.

²¹³ *trin.*, III, 8, 15: *Sicut nec Iacob creator colorum in pecoribus fuit quia bibentibus in conceptu matribus uarietas uirgas quas intuerentur apposuit. Sed nec ipsae pecudes creatrices fuerunt uarietatis prolis suae quia inhaeserat animae illarum discolor phantasia ex contuitu uariarum uirgarum per oculos impressa, quae non potuit nisi corpus quod sic affecto spiritu animabatur ex compassione commixtionis afficere unde teneris fetuum primordiis colore tenuis aspergeretur. Ut enim sic ex semetipsis afficiantur uel anima ex corpore uel corpus ex anima, congruentiae rationis id faciunt quae incommutabiliter uiuunt in ipsa summa Dei Sapientia quam nulla spatia locorum capiunt; et cum sit ipsa incommutabilis, nihil eorum quae uel mutabiliter sunt deserit quia nihil eorum nisi per ipsam creatum est. Ut enim de pecoribus non uirgae sed pecora nascerentur, fecit hoc incommutabilis et inuisibilis ratio sapientiae Dei per quam creata sunt omnia; ut autem de uarietate uirgarum pecorum conceptorum color aliquid duceret, fecit hoc anima grauidae pecudis per oculos affecta forinsecus et interius secum pro suo modulo formandi regulam trahens quam de intima potentia sui Creatoris accepit. Sed quanta sit uis animae ad afficiendam atque mutandam materiam corporalem (cum tamen creatrix corporis dici non possit quia omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae omnisque modus et numerus et pondus eius unde efficitur ut et sit et natura ita uel ita sit ab intellegibili et incommutabili uita quae super omnia est existit et peruenit usque ad extrema atque terrena.*

Também as coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque as coisas não são estáveis: fogem. Quem as pode seguir com a sensibilidade? Quem as pode alcançar mesmo quando presentes? A sensibilidade é vagarosa porque é sensibilidade. Tal é a sua condição. É suficiente para aquilo para que foi criada; mas não o é para reter as coisas que transitam dum princípio devido para um fim que lhes é devido, porque, no vosso Verbo, que as criou, ouvem estas palavras: “Daqui até ali”²¹⁴.

O quarto sentido que podemos identificar no uso do termo *modus* é praticamente o mesmo que o terceiro, e, nesse sentido, pode ser considerado um sinônimo de “modo”. Porém, o emprego do termo “condição” ganha em clareza, pois não denota apenas a maneira como algo realiza o seu padrão ou ideal, mas também a impossibilidade de realizar completamente tal padrão ou ideal.

2.7 *Modus* como limite

Exemplo:

“Pereça tudo isso e deixemos as coisas vãs e fúteis”. Entreguemo-nos unicamente à busca da verdade. A vida é miserável e a hora da morte, incerta. Se me surpreender de súbito, em que estado sairei deste mundo e onde aprenderei o que nesta vida negligenciei saber? Não terei antes de suportar os suplícios desta negligência? E se a morte me amputar e exterminar todas estas preocupações, tirando-me os sentidos? É preciso, portanto, examinar também este ponto.

Mas longe de mim que tal suceda! Não é supérfluo nem vão o estar por todo o mundo difundida a fé cristã, tão grandiosa e tão elevada! Nunca se teriam criado, por poder divino, tantas e tão grandes maravilhas para o nosso proveito, se, com a morte do corpo, se consumasse também a vida da alma. Por que tardo, pois, em abandonar as esperanças do mundo, para totalmente me dedicar à busca de Deus e da vida bem-aventurada?

Mas espera! Os bens terrenos também são agradáveis. Possuem não pequenas doçuras. Não devemos, por isso, apartar deles, inconsideradamente, a nossa inclinação, pois seria vergonhoso voltar de novo a eles. Olha quão pouco falta para alcançar um cargo honroso! Que mais tenho a desejar? Tenho em abundância amigos poderosos. Sem necessidade de me apressar mais, podia já ser, ao menos,

²¹⁴ *conf.*, IV, 10, 15: *Deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus. Nam quoquouersum se uerterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. Quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes uniuersum, cuius partes sunt. Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum uerbum non decedat, cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud. Laudet te ex illis anima mea, Deus, creator omnium, sed non in eis infigatur glutine amore per sensus corporis. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desiderii pestilentiosis, quoniam ipsa esse uult et requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi, quia non stant; fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? Aut quis ea comprehendit, uel cum praesto sunt? Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus eius. Sufficit ad aliud, ad quod factus est, ad illud autem non sufficit, ut teneat transcurrentia ab initio debito usque ad finem debitum. In uerbo enim tuo, per quod creantur, ibi audiunt: “Hinc et huc usque”.*

presidente (dum tribunal), e casar-me com uma moça que possuísse alguma fortuna, para não sobrecarregar os nossos gastos. Seria este o limite do meu desejo. Muitos homens importantes e dignos de imitação entregaram-se, apesar de casados, ao estudo da Sabedoria²¹⁵.

O quinto sentido de *modus* também está atrelado à ideia de medida, pois aponta para a função primordial da medida que é impor limite a toda sorte de desmedida, seja excessividade ou carência, permitindo que algo não exceda e nem diminua em relação à própria medida. Com isso, é possível traduzir *modus* por “limite”.

2.8 Conclusão

Entendemos que os termos “vontade” e “medida” são os significados mais apropriados para *uoluntas* e *modus* respectivamente, pois não convém, no *De beata uita*, traduzir *uoluntas* por desejo. Até porque, o termo *cupiditas*, que é um substantivo do gênero feminino, pertencente a 3ª declinação do latim (*cupiditas*, *cupiditatis*), exprime mais o sentido de “desejo, apetite, cobiça, paixão ou desejo violento”. Na classificação quadripartida das paixões feita pelos estóicos (por exemplo, em Cícero), a *cupiditas*, que também se pode chamar *libido*, é uma tendência imoderada, e não submetida à razão²¹⁶. Agostinho, por outro lado, “ao notar que se estabelecera o costume de se usar a palavra apenas num sentido negativo, quando seu objeto não era indicado, redefiniu *cupiditas*”²¹⁷, declarando que a vontade reta é o amor bom; e a vontade perversa, o amor mau: “e assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o medo; e sentir o adverso, se acontecer, é a tristeza. Semelhantes paixões, por conseguinte, são más, se mau o amor, e boas, se é bom”²¹⁸. Então, conforme Gilson, “todos os

²¹⁵conf., VI, 11, 19: *Pereant omnia et dimittamus haec uana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem ueritatis. Vita misera est, mors incerta est; subito obrepit: quomodo hinc exhibimus? Et ubi nobis discenda sunt quae hic negleximus? Ac non potius huius neglegentiae supplicia luenda? Quid, si mors ipsa omnem curam cum sensu amputabit et finiet? Ergo et hoc quaerendum. Sed absit, ut ita sit. Non uacat, non est inane, quod tam eminens culmen auctoritatis christianae fidei toto orbe diffunditur. Numquam tanta et talia pro nobis diuinitus agerentur, si morte corporis etiam uita animae consumeretur. Quid cunctamur igitur relicta spe saeculi conferre nos totos ad quaerendum Deum et uitam beatam? Sed exspecta: iucunda sunt etiam ista, habent non paruam dulcedinem suam; non facile ab eis praecidenda est intentio, quia turpe est ad ea rursus redire. Ecce iam quantum est, ut impetretur aliquis honor. Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum maiorum copia: ut nihil aliud et multum festinemus, uel praesidatus dari potest. Et ducenda uxor cum aliqua pecunia, ne sumptum nostrum grauet, et ille erit modus cupiditatis. Multi magni uiri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum coniugibus dediti fuerunt.*

²¹⁶Cf. FONTANIER, J-M. **Vocabulário latino de filosofia: de Cícero a Heidegger**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 53.

²¹⁷*idem, ibidem.*

²¹⁸*ciu.*, XIV, 7, 2: *Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus*

movimentos sensíveis da alma se reportam às quatro paixões fundamentais: o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a tristeza (*tristitia*)²¹⁹.

Nesse caso, *cupiditas* é definido como “um amor que aspira a possuir seu objeto”²²⁰, podendo ter dois aspectos – um positivo e outro negativo –, dependendo do seu direcionamento. Já *uoluntas*, como ressaltado anteriormente, é um movimento específico da alma, o movimento livre em direção de algo. Segundo Marianne Djuth,

Agostinho aplica o termo *uoluntas* ou uma expressão comparável, como *uoluntarius* ou *sponte*, a aspectos tão diversos da alma como são os desejos, as intenções ou finalidades, as escolhas, os anseios, as emoções e os afetos. Cada um desses aspectos é capaz de manifestar a presença da vontade na alma independentemente dos demais aspectos²²¹.

Obviamente que o desejo (*cupiditas*) indica a presença da vontade (*uoluntas*) na alma. Porém, é imprescindível ressaltar que ao empregar *uoluntas* no *De beata uita*, Agostinho fala especificamente da vontade como o querer, e não dos aspectos diversos da alma, entre eles o desejo (*cupiditas*), deixando claro a partir de II, 8, sob a influência ciceroniana, que esta vontade necessita de uma medida – a sabedoria – pois sem ela, o ser humano cai na perversidade da própria vontade.

Por outro lado, no contexto do *De beata uita*, traduzir *modus* por medida é melhor do que modo, moderação, condição e limite. Mesmo porque, no caso de medida, a vantagem é que essa expressão designa o sentido elementar de *modus* – os outros são derivados –, ou seja, uma unidade de medida que necessariamente proporciona equilíbrio a todo o ser, evitando assim a desmedida, como veremos mais adiante em IV, 32-33, quando Agostinho tratará da sabedoria como medida da alma (*modus animi*).

Sendo assim, exposto o sentido que observamos na interpretação de *uoluntas* e *modus*, fica preparado o caminho para o que se fará no próximo capítulo, quando se mostrará a articulação entre as duas noções pela contraposição com a *nequitia* e a *frugalitas*.

E a fim de proporcionar uma visão estatística, estabelecemos uma tabela do léxico aqui articulado:

amor est; bona, si bonus. A tradução de *De ciuitate Dei* aqui citada pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Trad. de Oscar Paes Leme. Col. Pensamento humano. vol. 9. 2 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

²¹⁹GILSON, É., *op. cit.*, p. 253.

²²⁰FONTANIER, J-M., *op. cit.*, p. 53.

²²¹DJUTH, M. Voluntad. In: FITZGERALD, A. D. (Dir). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Monte Carmelo, 2001, p. 1339.

OBRAS	Quantidade de ocorrências de <i>uoluntas</i>	Quantidade de ocorrências de <i>modus</i>
<i>Contra academicos</i>	Não consta	2
<i>De beata uita</i>	2	14
<i>De ordine</i>	Não consta	2
<i>Soliloquia</i>	Não consta	Não consta
<i>Confessiones</i>	23	10
<i>De trinitate</i>	63	6
<i>Retractationes</i>	18	Não consta

Tabela 1 – Léxico de *uoluntas* e *modus*

3 A CORRELAÇÃO ENTRE “VONTADE” E “MEDIDA” NO *DE BEATA VITA*

Neste último capítulo, veremos que, para bem avaliar a relação entre vontade e medida no *De beata uita*, faz-se necessário analisar a contraposição entre *nequitia* e *frugalitas*. Com efeito, Agostinho retoma a discussão ciceroniana sobre esses termos, para, em seguida, demonstrar propriamente a correlação entre vontade e medida.

3.1 *Frugalitas* e *nequitia* (II, 8)

A inserção pormenorizada da correlação entre vontade e medida principia em II, 8 – ainda que seja apontada preliminarmente em I, 1-6 –, quando Agostinho passa a discorrer sobre as duas condições da alma: *frugalitas* e *nequitia*²²². Essa discussão, que consiste, em suma, numa discussão sobre virtude e vício, não é uma novidade agostiniana, ao contrário, a mesma está presente nas *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18²²³ de Cícero, que Agostinho repete no *De beata uita*. Apresentar a análise ciceroniana permitirá, portanto, justificar a melhor opção de tradução para o termo *nequitia* (desmedida). Ora, no trecho das *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18, Cícero trata a questão das virtudes, indagando se estão interligadas entre si ou se são isoladas. Tratando da *frugalitas*, virtude esta que os gregos denominavam de moderação, temperança e até mesmo de medida, Cícero mostra que ela abarca três virtudes: a fortaleza ou força, a justiça e a prudência²²⁴. Na sequência, Cícero analisa se tais virtudes – fortaleza, justiça e prudência – estão relacionadas e unidas entre si ou não. Em seguida, Cícero faz um contraponto da virtude com o vício²²⁵, e, por fim, demonstra que a *nequitia* (desmedida) é o contrário de *frugalitas* (moderação, temperança, medida).

Cícero principia o trecho das *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18 asseverando que é plausível responder à seguinte questão: quem é temperante? Cícero ressalta que os gregos denominavam de *sophrona* ao temperante, e a sua virtude correspondente de *sophrosyne*; no

²²²Conforme Doignon, certas metáforas evocadas no *De beata uita* como a oposição *nequitia* e *frugalitas* (Cf. *beata u.*, II, 8) e a própria metáfora da navegação, empregada em I, 1-6, são de origem platônica (*Fédon*). Tais metáforas vieram de paráfrases do original grego, interpretadas por Cícero (Cf. DOIGNON, J. Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d' Augustin de 386. In: **Revue des études augustiniennes** 40, 1994, p. 39-43).

²²³A tradução das *Tusculanae disputationes* aqui citada pertence à seguinte edição em língua espanhola: CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas**. Introducción, Traducción y Notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

²²⁴Cf. *Tusculanae disp.*, III, 8, 17.

²²⁵Cf. *idem*, III, 8, 18.

entanto, o próprio Cícero revela que apreciava designar a *sophrosyne* algumas vezes como temperança e moderação, e em outras ocasiões, diretamente como medida²²⁶. Contudo, Cícero entende que quicá seja mais apropriado referir-se ao conceito grego de *sophrosyne* com o termo latino *frugalitas*, que, aliás, de acordo com Cícero, é um termo que possui um sentido mais restrito entre os gregos, que denominavam *chresimous*, ou seja, simplesmente “útil” o homem dotado de *frugalitas*. Todavia, enquanto esse termo possui um sentido restrito entre os gregos, por outro lado, o termo latino *frugalitas* possui um significado mais amplo, pois abarca toda forma de frutuosidade, sobriedade e medida, além de toda forma de inocência (que entre os gregos não tem uma denominação comum, sendo possível usar a expressão *ablábeian*, tendo em vista que a inocência é a disposição da alma que é incapaz de prejudicar alguém), bem como as outras virtudes que estão contidas também na *frugalitas*. Nesse aspecto, como salienta Alberto González, “Cícero pensa que o termo latino que reflete melhor o conceito de *sophrosyne* helênica é o de *frugalitas*, um compêndio das virtudes do homem romano, que engloba a medida, a honestidade, a sabedoria prática e a sobriedade”²²⁷.

Entretanto, conforme Cícero, visto que não se pode denominar de “frutuoso”²²⁸ nem a quem abandonou seu posto por medo, o que é uma prova de covardia; nem a quem por avareza não restituiu o que se lhe havia confiado em segredo, o que por sua vez é uma prova de injustiça; nem a quem que por irreflexão tenha administrado mal um assunto, o que é uma prova de imprudência; então, é precisamente por essa razão que a *frugalitas* abarca três virtudes, a saber: fortaleza ou força, justiça e prudência. Porém, segundo Cícero, embora esta seja uma característica comum das virtudes, todas as virtudes supracitadas estão relacionadas e unidas entre si²²⁹, de modo que a frutuosidade é por si só a quarta virtude restante²³⁰. Na verdade, de acordo com Cícero, a função específica da *frugalitas* é, aparentemente, orientar e acalmar os movimentos impulsivos da alma, sempre opondo-se ao desejo de prazer e desmesura, mantendo assim em todas as circunstâncias uma moderada firmeza²³¹. Por outro modo, ressaltará Cícero que o vício que se opõe à *frugalitas* é nomeado de *nequitia*, ou seja, inaptidão ou inépcia. De fato, como destaca González, o termo latino *nequitia* é um termo de difícil tradução e de etimologia muito controvertida²³², pois “se o termo deriva de *nec*

²²⁶Cf. *Tusculanae disp.*, III, 8, 16.

²²⁷apud CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas, op. cit.**, p. 274.

²²⁸Preferimos aqui traduzir *frugalitas* por frutuosidade e *frugalis* por frutuoso, pois os termos contêm uma conotação de fecundidade, evitando assim os termos “frugalidade” e “frugal”, dado que o sentido mais explícito desses termos em português é o de austeridade e moderação, principalmente nos alimentos.

²²⁹Cf. *Tusculanae disp.*, III, 8, 17.

²³⁰Cf. *idem*, III, 8, 16.

²³¹Cf. *idem*, III, 8, 17-18.

²³²Cf. apud CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas, op. cit.**, p. 275.

quicquam, como pensa Varrão talvez erroneamente, em sua *A Língua lat.* X 5, seu significado seria ‘maldade ou inutilidade’. Se, como pensam outros, a palavra procede de *ne-aequum*, o termo equivaleria a ‘injustiça’. Se procede de *nequeo*, seu significado seria o de ‘incapacidade, inaptidão’²³³. Contudo, na opinião de Cícero, *frugalitas* deriva de *frux* (fruto), ou seja, tem o sentido de melhor produto da terra, enquanto *nequitia* deriva do fato de que em um homem desta natureza não há nada (*nequicquam*) e não é de valor, ou seja, literalmente, “‘é um homem de nada’, *nihil* em latim”²³⁴. Diferentemente, conforme Cícero, quem é frutuoso é um homem de valor, pois é moderado e temperante e deve ser firme, pois quem é firme é tranquilo, e quem é tranquilo está livre de qualquer perturbação ou aflição²³⁵. Segundo Cícero, estas são as características próprias do sábio, de modo que o homem sábio estará livre de aflição e perturbação.

Como *nequitia* opõe-se a *frugalitas*, e se *frugalitas* tem o sentido de moderação, temperança, e medida²³⁶, a melhor tradução para o termo *nequitia* parece ser “desmedida ou imoderação”, mas também porque, repetindo a oposição ciceroniana *nequitia* e *frugalitas*, Agostinho ressalta que o alimento próprio da alma são as ideias e pensamentos, quer dizer, a própria sabedoria. Assim, quem se nutre da sabedoria possui a alma mais plena e mais livre do que os ignorantes e, por conseguinte, é denominado sábio, pois é frutuoso, moderado ou temperante. Por outro lado, quem não se nutre da sabedoria está como que em jejum e faminto, ou seja, cheio de vícios e erros, e isto representa para as almas verdadeira esterilidade e fome. Até porque, assim como o corpo, privado do alimento, está exposto a doenças e reações malélicas decorrentes de sua inanição, do mesmo modo a alma do ignorante está impregnada de vícios e erros devido a sua indigência de sabedoria. Desse modo, quem está cheio de vícios e erros é, portanto, imoderado ou desmedido, pois não possui a sabedoria. Sendo assim, se frutuoso é quem possui a sabedoria e, por isso, é moderado ou temperante, então, o indivíduo cheio de vícios e erros encontra-se na *nequitia* (desmedida), tendo em vista que lhe falta a sabedoria, que é a medida da alma.

Explicitada a oposição entre *frugalitas* e *nequitia*, temos mais condições, agora, de explorar a correlação estabelecida por Santo Agostinho entre as noções de vontade e medida no *De beata uita*.

²³³Cf. apud CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*, op. cit., p. 274.

²³⁴*idem*, p. 276.

²³⁵Cf. *Tusculanae disp.*, III, 8, 18.

²³⁶Cf. *idem*, III, 8, 17-18.

3.2 Vontade e medida (IV, 30-33)

No quarto movimento do diálogo, IV, 30-33, Santo Agostinho ressaltará que o oposto da indigência é a plenitude e que, conseqüentemente, se a estultícia é indigência, a sabedoria será a plenitude, portanto, a medida da alma. Por conseguinte, quem possui a sua medida, isto é, a sabedoria, é feliz. Explicitemos esse raciocínio.

3.2.1 A plenitude como o oposto da indigência (IV, 30-31)

Agostinho repete, em IV, 29, uma assertiva a respeito da qual já houve aquiescência: se todo estulto é carente e se todo carente é estulto, fica patente que a estultícia é uma carência. Com efeito, o estulto é carente de sabedoria, e quem carece de sabedoria está cheio de vícios e erros. Com isto, admite-se que a alma do estulto é viciosa, e que se podem incluir todos os vícios da alma na palavra “estultícia”.

Em II, 8, Agostinho dissera que a palavra *nequitia* (desmedida) provinha de “nada” e que seu contrário *frugalitas* (temperança, moderação, medida, frutuosidade) derivava de “fruto”. Ora, nestes contrários, *frugalitas* e *nequitia*, observam-se duas coisas: o ser e o não-ser. Mesmo porque, a discussão aqui é sobre virtude e vício, conhecimento e ignorância, ficando claro que todos os vícios da alma constituem a própria ignorância. Levando em consideração que a indigência significa “não ter”, ou seja, não ter a sabedoria, então, a indigência da alma é uma privação de ser; portanto, estultícia. Destarte, cabe agora indagar qual é o oposto da indigência ou carência.

Poder-se-ia afirmar que o oposto da indigência é a riqueza, pois se observa que a própria indigência denota pobreza. Decerto, ambos os termos – “pobreza” e “indigência” – estão imbricados, tendo em vista que denotam uma e a mesma coisa. Entretanto, é necessário que se procure outro termo – além de “riqueza” – para designar o oposto de indigência, que, aliás, é a melhor parte desta oposição. Então, que outro termo pode designar o oposto da indigência? Se indigência é “ter o não ter”, ou seja, o não ter a medida, seu oposto deve ser algo que tenha medida, como veremos em IV, 32.

Segundo Agostinho, a despeito de Salústio, distintíssimo investigador do valor das palavras, ter oposto “opulência” a “indigência”, há a aquiescência de que o oposto da indigência é de veras a plenitude. Com efeito, plenitude e indigência são contrárias; e segundo o hiponense, também aqui, como sucede igualmente em *nequitia* e *frugalitas*, surgem o ser e o

não-ser. Por conseguinte, “se a indigência é a estultícia, a plenitude será a sabedoria”²³⁷. Então, a indigência enquanto estultícia remete à *nequitia* (desmedida), que é mãe de todos os vícios, e a plenitude como sabedoria remete à *frugalitas*, que é a mãe de todas as virtudes²³⁸. Aliás, Cícero ressaltara isso nas *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18, declarando que a *frugalitas*, isto é, a moderação e a temperança, é a mais excelente das virtudes. E é nesse sentido, que o ser é o contrário do não-ser, tendo em vista que enquanto o não-ser representa a própria indigência de sabedoria, a *frugalitas* reflete a fecundidade da alma, que se denomina ser, levando em consideração que ela guia os desejos impulsivos da alma, tornando-a moderada e temperante; portanto, fecunda.

Então, Cícero faz coincidir a *frugalitas* com a sobriedade, portanto, com a “moderação” e a “temperança”²³⁹. Por isso, caberá analisar em seguida estas duas palavras.

3.2.2 A sabedoria é a medida da alma (IV, 32)

Conforme Agostinho, “‘moderação’ deriva de ‘medida’ e ‘temperança’ de ‘proporção’”²⁴⁰. Ora, ambos os termos indicam que há uma justa medida ou proporção – nem além e nem aquém da própria medida. Desse modo, a *frugalitas* é associada à “moderação” e “temperança”, pois remete exatamente à ideia de justa medida ou proporção. E se a plenitude, que é o oposto da indigência, remete à *frugalitas*, então, a plenitude denota necessariamente justa medida ou proporção. Segundo Ragnar Holte, “no final das contas é a definição aristotélica da virtude, justo meio entre dois extremos, que retorna aqui”²⁴¹.

Contudo, é imprescindível salientar que a plenitude é justa medida ou proporção não no sentido de “abundância”, porque, o termo “abundância” denota certo fluxo e profusão excessiva de uma coisa sem limites, portanto, sem medida. Sendo assim, é contradição associar plenitude à “abundância”, pois onde há mais do que o necessário há falta de medida, e o que é excessivo também carece de medida. Por conseguinte, a indigência não é estranha ao excesso ou falta de medida, pois alguém pode possuir “abundância” de bens e ainda assim ser indigente, levando em consideração que a verdadeira indigência é a privação de sabedoria. Este era o caso de Orata, que a despeito de possuir abundância de bens terrenos e mesmo não desejando mais nada além do que já possuía, era indigente, pois faltava-lhe justamente a

²³⁷ *beata u.*, IV, 31: *si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia.*

²³⁸ Cf. *Tusculanae disp.*, III, 8, 17-18; *beata u.*, II, 8.

²³⁹ Cf. *idem*, III, 8, 16.

²⁴⁰ *beata u.*, IV, 32: *Modestia utique dicta est a modo, et a temperie temperantia.*

²⁴¹ HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, p. 196.

sabedoria. Por isso, consoante o hiponense, “tudo o que for insuficiente ou excessivo, porque desprovido de medida, encontra-se submetido à indignação”²⁴².

E é assim, a partir da associação ciceroniana de *frugalitas* a “moderação” e “temperança”, que Agostinho asseverará que a sabedoria é a medida da alma. Mas, segundo Olivier Du Roy,

Agostinho retorna a Cícero, mas também parece dar outro significado à frutuosidade, explicando os conceitos de moderação e temperança. Essa foi uma oportunidade de introduzir o conceito de medida ciceroniano. A plenitude, contrariamente à abundância, exige a medida²⁴³.

Dessa maneira, para dizer finalmente que a medida da alma é a sabedoria, o hiponense emprega uma dupla argumentação silogística. Em primeiro lugar, demonstra que a sabedoria é efetivamente o contrário da estultícia, pois a estultícia é uma indignação e esta é o contrário da plenitude. Por conseguinte, se a sabedoria é plenitude, e se na plenitude existe a medida, então, a sabedoria é a medida da alma.

3.2.3 É feliz quem possui a sabedoria (IV, 33)

Ficando demonstrado que a sabedoria é a medida da alma, doravante, em IV, 33, Agostinho ressaltará que quem possui a sua medida, isto é, a sabedoria, é feliz. Ora, em IV, 23, foi declarado que, se a razão demonstrasse que a infelicidade não é outra coisa senão a indignação, seria admitido que quem não é indigente é que seria feliz. De acordo com o hiponense, tal assertiva foi provada racionalmente, pois se a sabedoria é a medida da alma e o indigente é o desmedido, então, ser feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio. Nisto observamos que ser feliz e ser sábio estão imbricados, pois para ser feliz deve-se possuir a sabedoria. Desse modo, segundo Gilson, “é uma e a mesma coisa possuir a medida, ou seja, a sabedoria, e ser feliz”²⁴⁴. Nesse caso, a sabedoria não seria um termo de ligação entre medida e vontade para a conquista da beatitude, pois ela mesma é a medida da alma.

E se ser feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio, isto só é possível pelo fato de que a sabedoria é exatamente a medida da alma (*modus animi*), a moderação ou a maneira pela qual a alma pondera sobre si mesma a fim de não se enredar em excessos e

²⁴²*beata u.*, IV, 32: *Quidquid igitur uel parum uel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati.*

²⁴³Cf. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966, p. 150.

²⁴⁴GILSON, É., *op. cit.*, p. 22.

insuficiências, procedimento este que consiste em não se derramar, nem de mais, nem de menos, do que o exige a plenitude²⁴⁵. Assim sendo, segundo James Wetzel, “a aplicação da medida nos move para além da vulnerabilidade às fortunas das vantagens temporais, que as pessoas imoderadas e insensatas experimentam como abundância em um momento, e indigência em outro”²⁴⁶. E para aqueles cujos desejos são medidos pela sabedoria, as experiências de indigência (*egestas*) e excesso (*redundantia*) são fundamentalmente alheias, uma vez que estas experiências são fruto de uma falta de medida²⁴⁷.

Com isto, Agostinho articula “vontade” e “medida” e estabelece que a correlação entre ambas é condição necessária para a obtenção da vida feliz: sendo a sabedoria a medida da alma (*modus animi*), ela é, por conseguinte, orientadora da vontade, tendo em vista que a alma não possuidora dessa medida – a sabedoria – “derrama-se na luxúria, nas ambições e no orgulho e outros excessos deste gênero”²⁴⁸. Ainda, ao submeter-se à própria vontade desmedida, a alma do imoderado passa a ter uma visão equivocada da vida feliz, atrelando-a aos prazeres oriundos dos bens terrenos, julgando assim obter prazer e poder e, por consequência, a vida feliz. No entanto, esta postura de submissão à impulsividade da vontade por parte do ser humano, reduz e diminui a alma, pois ao achar que é feliz, na verdade, é infeliz, tendo em vista que pelo fato de não possuir a sabedoria, está cheio de vícios e erros; por isso, é desmedido e, conseqüentemente, nada é.

Mas, quando o ser humano encontra a sabedoria em sua própria interioridade, ele torna-se moderado e pleno, ou seja, quando a alma contempla a sabedoria e a ela se fixa (*ad ipsam se tenet*) e não aos bens terrenos e ao engano das aparências, cujo envolvimento conduz a um afastamento moral de Deus, não se deixando alterar pela agitação das coisas vãs e efêmeras, então, a alma não receia nem a falta de moderação nem a indigência, nem a infelicidade. E assim, conclui-se que é feliz quem possui a sua medida, isto é, a sabedoria.

²⁴⁵A despeito de, em IV, 33, expor a sabedoria como medida da alma (*modus animi*), a partir de IV, 34, como pondera Harrison, Agostinho assevera que Deus, o *summus modus, mensura sine mensura*, é a fonte de medida na alma humana (*modus animi*). Ou seja, é a medida que mostra a si mesma na ação ética e na bondade, e que, igualmente ao pensamento platônico, é inseparável da forma da beleza e da verdade. Desse modo, a beleza da alma é a virtude, e, por outro lado, o vício a sua fealdade. E, por fim, Harrison declara que, na ordem ontológica, Agostinho descreve a medida como aquilo que limita e doa um princípio e fim para a existência e o tempo mutável, de modo que é a condição de, e torna possível, uma determinação na forma ou beleza. E assim, a medida que é dada por Deus, o Pai, aparece na beleza ética e é o pré-requisito da beleza ou forma na criação. (Cf. HARRISON, C. Measure, number and weight in Saint Augustine’s aesthetics. In: **Augustinianum – Periodicum quadrimestre Instituti Patristici « Augustinianum »**. vol. 28. Roma, 1988, p. 594-595).

²⁴⁶WETZEL, J. **Augustine and the limits of virtue**. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 59.

²⁴⁷Cf. *idem*, *ibidem*.

²⁴⁸*beata u.*, IV, 33: *Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus*.

3.2.4 A vida feliz e o mistério da Trindade (IV, 34-36)

Como já salientamos anteriormente, a plenitude implica medida, e se a estultícia é sinônima de indigência ou carência, a sabedoria será concebida como a plenitude ou medida da alma. Porém, mostraremos na sequência da argumentação, que o neoplatonismo não foi suficiente para Agostinho dizer que sabedoria é a medida da alma. Isso não significa dizer que a sabedoria neoplatônica não contribuiu em nada para a medida da alma, mas que essa sabedoria não foi suficiente para a “plenitude” da medida.

De fato, no itinerário de Agostinho em busca da vida feliz, a leitura de alguns *libri Platoniorum* traduzidos por Mario Vitorino, especificamente Porfírio e certos trechos das *Enéadas* de Plotino, contribuiu, por exemplo, para a superação da metafísica materialista e do problema do mal. O neoplatonismo corrobora o conceito da espiritualidade de Deus e da alma que o hiponense já compreendera com os discursos de Santo Ambrósio²⁴⁹. Na fase maniquéia, Agostinho possuía um conceito frágil de Deus, e com o olhar fixado na exterioridade, mesmo não concebendo Deus sob a forma de corpo humano, tinha a necessidade de imaginá-lo como sendo algo corpóreo situado no espaço, quer imanente ao mundo, através do infinito²⁵⁰. E este era o ser divino incorruptível e imutável que antepunha ao corruptível, já que tudo o que concebia como não ocupando espaço lhe parecia um nada absoluto. Porém, Agostinho aprende duas verdades com o neoplatonismo: primeiro, que afora o mundo sensível, há uma dimensão inteligível, da qual fazem parte Deus e a alma; e segundo, a absoluta transcendência do inteligível, que não pode ser alterada pela corruptibilidade e tampouco concebida como corpórea. Isso permite a Agostinho entender a impossibilidade de conceber Deus e a alma como corpóreos. Assim, o hiponense descobre a verdade sobre a incorruptibilidade da substância divina, ou seja, como o incorruptível se antepõe ao corruptível, a corrupção não pode alterar a Deus, por meio de qualquer vontade, necessidade ou acaso, já que ele é o próprio Deus, e tudo o que deseja é bom e ele próprio é o mesmo bem²⁵¹. Nesse sentido, estar sujeito à corrupção não é um bem, por conseguinte, a substância de Deus não é corruptível, pois se assim o fosse, não seria Deus.

Além disso, o neoplatonismo contribui para que Agostinho perceba a diferença entre o ser absoluto e a relatividade das criaturas, aprendendo posteriormente a partir da perspectiva

²⁴⁹Cf. *conf.*, VI, 3, 4.

²⁵⁰Cf. *idem*, VII, 1, 1.

²⁵¹Cf. *idem*, VII, 4, 6.

bíblica, que enquanto Deus é auto-existente, todas as outras criaturas existem apenas porque provêm dele²⁵². Dessa forma, só existe verdadeiramente o que permanece imutável.

O neoplatonismo sempre defendeu a ideia da imediatez da verdade na interioridade humana. E foi a partir disso que Agostinho alcançou a certeza de um princípio absoluto, inteligível e transcendente, permitindo-lhe a possibilidade de sobrepujar a concepção metafísica materialista. E conforme Gilson, esse princípio

é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus. As metáforas mais variadas podem servir para designá-lo, mas todos têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta. Como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior. É por isso que todos os caminhos agostinianos para Deus seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior²⁵³.

Então, o hiponense aprende com o neoplatonismo que é voltando o olhar para a própria interioridade que se alcança a sabedoria e, por consequência, a vida feliz. Porém, na fase maniquéia, Agostinho buscava a beatitude equivocadamente, pois seu olhar estava voltado para a exterioridade, o que interferia em sua concepção de Deus²⁵⁴.

Sendo assim, a interioridade é uma base consistente no processo de busca da vida feliz. Fica nítido, na trajetória filosófica de Agostinho, que a passagem do exterior para o interior não é arbitrária. Há uma razão que permite essa passagem, e essa razão não é apenas moral: para Agostinho, o que permite a passagem do exterior para o interior, e do interior para o superior, é o fato de a própria exterioridade declarar que é insuficiente na busca da beatitude. De fato, como expressa o próprio hiponense, Deus sempre estava lá no mais íntimo do ser, mas ele o buscava fora – na exterioridade²⁵⁵.

Quando o ser humano volta-se para fora está se afastando de si. Então, o afastamento de si é a primeira consequência. Por conseguinte, o esquecimento de si. E esse afastamento tem uma explicação a partir de uma perspectiva materialista. Conforme Gracioso,

Agostinho reconhece que necessitava lutar, para conceber Deus, contra os seus velhos *phantasmata*, imagens de imagem (*phantasia*) que a memória retém na sequência da percepção sensível (mais distantes, portanto, da realidade do que a própria percepção sensível). Entretanto, todo o esforço contra os *phantasmata* não impedia que esses ainda o influenciassem, ofuscando sua visão, afastando-o cada

²⁵²Cf. *conf.*, VII, 11, 17.

²⁵³GILSON, É. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 147-148.

²⁵⁴Cf. *conf.*, VII, 1, 1.

²⁵⁵Cf. *idem*, VII, 7, 11.

vez mais da verdade e levando-o a conceber Deus como um ser corporal seja infuso no mundo ou fora do mundo²⁵⁶.

Na verdade, na concepção agostiniana, há duas visões, uma corporal e outra espiritual²⁵⁷. Ou seja, na primeira, o olhar físico é informado pela forma da própria coisa, enquanto, na segunda, o pensamento é informado pela forma conservada na memória²⁵⁸. Nesse caso,

a imagem da própria sensação conservada na memória é o que Agostinho denomina *phantasia*, enquanto o *phantasma* é uma imagem formada a partir das imagens que já estão na memória, com o intuito de representar objetos não percebidos. Esse procedimento de formação dos *phantasmata* indica o controle da vontade sobre o processo da sensação, pois a vontade utiliza as imagens da memória, pela imaginação, efetuando as combinações mais diversas possíveis²⁵⁹.

A questão é que há um perigo nessa operação da vontade, pois combinando arbitrariamente as informações fornecidas pelo mundo sensível e criando um mundo imaginário, ela nos faz aceitar essas realidades imaginárias como se fossem uma imagem fiel da realidade, o que leva o pensamento deixar-se formar pela imaginação²⁶⁰. E quando isso sucede, a alma se esquece de si, e conseqüentemente, esquece que existe um criador, o que se constitui num esquecimento ontológico, levando o ser humano a conceber Deus atrelado à espacialidade²⁶¹. Assim, temos a seguinte tríade por consequência: afastamento de si – esquecimento de si – esquecimento do criador. E na concepção agostiniana, para superar o esquecimento de Deus é necessário voltar-se para a própria interioridade, porém esse caminho de volta a si mesmo só é possível por meio do auxílio divino²⁶², o que diferencia do neoplatonismo, cujo caminho de volta a interioridade é feito eminentemente por um esforço racional e subjetivo. Então, Agostinho estabelece a mudança de registro da exterioridade para a interioridade, obviamente que “continua falando da busca de Deus, da verdade, a partir do sentido da visão. Porém, não mais a partir dos olhos do corpo, mas sim a partir dos olhos da alma”²⁶³.

Desse modo, ao voltar-se a própria interioridade, ou seja, a partir do olhar interior, Agostinho percebe uma luz imutável²⁶⁴. E esta luz não se trata de uma luz vulgar ou física, que todo ser humano percebe pelos sentidos, mas algo muito mais claro e que tudo abrange

²⁵⁶GRACIOSO, J., *op. cit.*, p. 31-32.

²⁵⁷*idem*, p. 32.

²⁵⁸Cf. *idem*, *ibidem*.

²⁵⁹*idem*, *ibidem*.

²⁶⁰Cf. *idem*, p. 32-33.

²⁶¹Cf. *conf.*, VII, 1, 1.

²⁶²Cf. *idem*, VII, 10, 16.

²⁶³GRACIOSO, J., *op. cit.*, p. 64.

²⁶⁴Cf. *conf.*, VII, 10, 16.

com a sua grandeza. E mais, segundo o hiponense, esta luz tudo criou e está acima de tudo, sendo que todas as coisas lhe são inferiores e só existem nela. Além disso, essa luz imutável é identificada com a verdade, a eternidade e o amor. Por isso, quem as conhece, conhece o próprio Deus. Sendo assim, “esse movimento ao interior, implica também um movimento ao superior”²⁶⁵. Agostinho supera a multiplicidade e a espacialidade, pois percebe a unidade radical e transcendental de Deus, vislumbrada por meio da tríade: Deus é a própria verdade, a própria eternidade e o próprio amor²⁶⁶. Por outro lado, Agostinho também percebe o grande abismo que há entre ele e Deus. Um abismo ontológico, pois o ser de Deus é transcendente, pleno, absoluto, imutável, e o nosso ser é relativo²⁶⁷. No entanto, mesmo assim Deus fala com o ser humano, e agora Agostinho muda da esfera da visão interior para a esfera da audição interior²⁶⁸. E a voz interior diz “que ela é o pão dos fortes e somente ela pode nos transformar a fim de participarmos da sua realidade”²⁶⁹.

Ora, é no exame do homem interior que Agostinho percebe a presença do transcendente. Como essa presença é percebida não apenas como ideia, mas realmente como presença, segundo um modelo de relação interpessoal, pode-se dizer que a volta para a interioridade adquire um caráter religioso, no sentido mais específico do termo. É como se a interioridade também se autodeclarasse insuficiente para a obtenção da vida feliz e solicitasse a sua própria superação, rumo ao superior divino, visto como alguém e não simplesmente como ideia. Como bem salienta Lima Vaz, essa presença não é uma ideia, e sim a presença de Deus na alma²⁷⁰. Nesse momento preciso há uma superação do neoplatonismo, pois o mesmo não oferece a vida feliz plena, já que para possuir a felicidade como plenitude é necessário participar do divino em termos de comunhão pessoal, intelectual-afetiva, com essa presença²⁷¹. Contudo, para Agostinho, o neoplatonismo foi uma espécie de operador de aprofundamento ontológico, servindo na busca da compreensão sobre Deus e a alma. Por isso, a sua passagem pelo neoplatonismo não pode ser comparada com outras etapas do seu itinerário em busca da beatitude, pois ele percebe que nos *libri Platoniorum* há ideias que se coadunam com a fé cristã, aliás, segundo o hiponense, eles sugerem Deus e seu Verbo, embora não tratem especificamente sobre a encarnação do Verbo²⁷².

²⁶⁵GRACIOSO, J., *op. cit.*, p. 65.

²⁶⁶Cf. *conf.*, VII, 10, 16.

²⁶⁷Cf. *idem*, VII, 10, 16; 11, 17.

²⁶⁸Cf. *idem*, VII, 10, 16.

²⁶⁹GRACIOSO, J., *op. cit.*, p. 67. Ver também: *conf.*, VII, 10, 16.

²⁷⁰Cf. VAZ, H. C. de L., *op. cit.*, p. 87.

²⁷¹Cf. *conf.*, VII, 10, 16.

²⁷²Cf. *idem*, VII, 9, 13-15.

Por fim, o neoplatonismo permitiu que Agostinho obtivesse uma resposta consistente para a questão do mal. O hiponense buscou a origem do mal, porém buscava-a erroneamente, pois concebia o mal como substância²⁷³. Dessa forma, para enfrentar esta questão, Agostinho mostra que Deus é bom e, por conseguinte, criou boas coisas. Mas, ainda assim, a questão permanecia, pois se Deus é o sumo bem, e tudo que criou é bom, então, qual é a origem do mal? Agostinho entende que todas as criaturas que se corrompem são boas, tendo em vista que não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas²⁷⁴. Com efeito, se fossem absolutamente boas como Deus é, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum grau de bem, nada haveria nelas que se corrompesse. Sendo assim, a corrupção é consequência de privação de algum bem, e isto denota o mal. E conclui o hiponense que todas as coisas que existem são boas, e que o mal não é uma substância, pois se assim o fosse, seria um bem, ficando nítido que o mal é privação de ser ou o próprio não-ser. Portanto, Agostinho compreende que o mal não sendo uma substância, é na verdade, uma perversão da vontade que afastada da substância suprema – Deus – tende para as coisas inferiores²⁷⁵.

Então, o neoplatonismo foi importante no itinerário filosófico do hiponense. Porém, notamos que desde o princípio até os dois últimos parágrafos do diálogo, Agostinho vem operando um esgotamento da filosofia grega no processo de busca da vida feliz, mostrando que o máximo a que se pode chegar é o máximo obtido pelo neoplatonismo. Por isso, diante da insuficiência do neoplatonismo, assim como o *Contra academicos* e o *De ordine*, o *De beata uita* terminará no mistério da Trindade divina²⁷⁶. E conforme Du Roy, “este texto é o mais desenvolvido e o mais explícito que Agostinho escreveu sobre este tema em *Cassiciacum*”²⁷⁷. Por essa razão, analisaremos o último trecho do diálogo, IV, 34-36, mostrando como o hiponense, no processo de busca da beatitude, parte de um sincretismo entre Cícero e o neoplatonismo até a inteligência da fé (*intellectus fidei*) na Trindade, na qual se encontra a vida feliz plena.

Agostinho é notável pelo incrível poder de síntese da inteligência. No *De pulchro et apto* e no *De ordine*, vemos juntos em uma visão pessoal os conceitos das mais diversas origens. Novamente, é o mesmo processo de grande ecletismo que veremos no diálogo *De*

²⁷³Cf. *conf.*, VII, 5, 7.

²⁷⁴Cf. *idem*, VII, 12, 18.

²⁷⁵Cf. *idem*, VII, 16, 22.

²⁷⁶Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 149.

²⁷⁷*idem*, *ibidem*.

*beata uita*²⁷⁸. Ou seja, da noção de medida, Agostinho nos conduz a medida suprema de todas as coisas. Em outras palavras, um conceito da moral ciceroniana será retomado no diálogo para atingir os mais altos temas da metafísica de Plotino²⁷⁹.

Observamos que a discussão preliminar em IV, 23 – retomada em IV, 33 –, em torno da questão de saber se a indigência e a infelicidade se identificam, era fundamental, pois demonstrando-a, se admitiria que quem não é indigente é que seria feliz, provando assim que a vida feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio²⁸⁰. E esta discussão, segundo Du Roy, nos introduz no clima desse curioso sincretismo entre Cícero e o neoplatonismo²⁸¹. E mais, com esta discussão, o que se objetiviza é definir a felicidade do sábio. Já fora estabelecido que a estultícia é verdadeira indigência (*egestas*), intemperança, desmedida (*nequitia*), por conseguinte, infelicidade²⁸². Mas, como definir a felicidade? Em II, 8, Agostinho já ressaltara que a frugalidade (*frugalitas*) é oposto à intemperança, a mãe de todos os vícios. Com isso,

desenvolvendo uma sugestão de Cícero de que *nequitia* vem de *necquicquam*, Agostinho tinha ressaltado mais uma vez, as considerações de caráter claramente neoplatônico, de que o vício consiste em nada, na corrupção e dissolução, e que a virtude consiste em ser, a constância e imutabilidade. E essa oposição ser e não-ser é um modelo para encontrar aqui o oposto de *egestas*: plenitude²⁸³.

Agostinho mostra aqui a oposição neoplatônica entre “indigência e plenitude”. Aliás, no início do *De ordine*, influenciado por Porfírio, trata do tema da indigência (*egestas*) que aflige a alma, quando, pela sua ganância, ela se esquece de si mesma e se perde na multiplicidade²⁸⁴. Assim, supõe Du Roy que Agostinho ainda inspirado por Porfírio, transpõe aqui, no *De beata uita*, pelo pensamento moral de Cícero, uma metafísica do ser e do não-ser (*frugalitas* e *nequitia*)²⁸⁵.

E como já ressaltado em IV, 32, Agostinho retorna a Cícero, mas parece também dar outro significado a *frugalitas*, explicando-a pelos conceitos de moderação e temperança (*frugalitatem, id est modestiam et temperantiam*). Essa foi uma oportunidade para introduzir o conceito de medida ciceroniano, pois, na conjuntura do *De beata uita*, *modestia* e *modus* são intercambiados, para poder afirmar que a plenitude, ao contrário de abundância, exige a

²⁷⁸Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 149.

²⁷⁹Cf. *idem, ibidem*.

²⁸⁰Cf. *beata u.*, IV, 33.

²⁸¹Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 149.

²⁸²Cf. *beata u.*, IV, 28.

²⁸³Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 149-150.

²⁸⁴Cf. *idem*, p. 150. Ver também: *ord.*, I, 2, 3.

²⁸⁵Cf. *idem*, p. 150-151.

medida. E, finalmente, o hiponense pode dizer que “a sabedoria é que é, portanto, a medida da alma”²⁸⁶, ou mais precisamente, já que a sabedoria é plenitude e se na plenitude existe a medida, “a medida da alma consiste na sabedoria”²⁸⁷, correção destinada, segundo Du Roy, provavelmente ao preparo do desenvolvimento trinitário que virá em seguida.

Obviamente que até aqui Agostinho ainda não chegou neste desenvolvimento trinitário. Até porque, ainda se mantém no sentido moral dessas noções, como que para ganhar impulso no processo de argumentação. E de fato, esta chegada à Trindade é um processo ascensional, como o que observamos no *De ordine*. Ou seja, eleva-nos gradualmente do senso comum e óbvio das noções ofertadas ao nosso pensamento para as alturas onde ele quer nos levar. Desse modo, Deus só pode ser alcançado por meio de uma dialética que também é uma purificação intelectual. E isto mesmo já se constitui o conteúdo de sua fé trinitária (da razão a inteligência, em seguida ao princípio), que também está presente em seu método. Mas ainda aqui, Agostinho é neoplatônico²⁸⁸.

No início de IV, 33, Agostinho declara que a sabedoria consiste na moderação da alma, ou seja, na sua própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos, do que o exige a plenitude²⁸⁹. Com isso, demonstra que a sabedoria torna a alma feliz e virtuosa, portanto, frutuosa²⁹⁰. Mas, como bem salienta Du Roy, esta virtude é tudo menos uma justa medida, ela é fruto de uma contemplação. Aliás, o próprio Agostinho assim se expressa:

Mas quando a alma, tendo encontrado a sabedoria, a contempla de fato, para recorrer à expressão que o menino empregou, a ela se fixa e não ao engano das aparências, cujo envolvimento a leva a afastar-se de Deus e a afundar-se, e não se deixa alterar, agitada pelas coisas vãs, então a alma não receia nem a falta de moderação nem a indigência, nem a infelicidade²⁹¹.

Dessa maneira, observamos que até esse momento, a sabedoria – a vida feliz – está associada a um aspecto teórico-contemplativo. A sabedoria, então, oferece uma contemplação que permite a alma afastar-se dos vícios e de toda sorte de desmedida (*nequitia*). Mas, isso ainda representa uma carência ou indigência (*egestas*), pois a beatitude reduzida a um aspecto teórico-contemplativo não é sinônimo de plenitude ou justa medida; faltaria um aspecto

²⁸⁶ *beata u.*, IV, 32: *Modus ergo animi sapientia est.*

²⁸⁷ *idem, ibidem: modus igitur animo in sapientia est.*

²⁸⁸ Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 151.

²⁸⁹ Cf. *beata u.*, IV, 33.

²⁹⁰ Cf. *idem*, II, 8.

²⁹¹ *idem*, IV, 33: *Cum uero sapientiam contemplatur inuentam cumque, ut huius pueri uerbo utar, ad ipsam se tenet Nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate conuertit, nihil immoderationis et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit.*

existencial, interpessoal, que será pensado a partir do mistério da Trindade. Porém, Agostinho integra esta visão teórico-contemplativa e ascensionista neoplatônica ao ideal ciceroniano de medida, e isto se torna uma orientação para o caminho até a sabedoria, e, por conseguinte, até Deus, tendo em vista que no próprio aspecto contemplativo há uma inversão do olhar da alma, quando o ser humano volta-se para a própria interioridade, não se deixando alterar pelas coisas vãs da exterioridade²⁹². Então, conforme Du Roy, a ética ciceroniana entra no impulso de uma mística neoplatônica, permitindo a inserção da meditação trinitária.

No caminho ascensional em direção a fé trinitária, e levando em consideração que a sabedoria é encontrada a princípio na própria interioridade humana, Agostinho declara que esta sabedoria é a medida da alma (*modus animi*)²⁹³. Então, o hiponense insere aqui o conceito ciceroniano de *modus*, que, aliás, tem um papel preponderante na concepção ético-moral de Cícero, pois, no próprio *Hortensius* e também nas *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18, como vimos em II, 8-10, *modus* é atrelado à própria sabedoria, ficando claro que para ser virtuoso ou frutuoso é necessário se alimentar da sabedoria, e quem não se alimenta é estulto ou ignorante. Nesse aspecto, em última instância, é a sabedoria que orienta a vontade a não querer o que não convém. Por isso, segundo Du Roy, nos diálogos de *Cassiciacum*, que permanecem assim ciceronianos, o tema da medida é de uma constância quase enfadonha. Como observamos no segundo capítulo, o termo *modus* pode ser traduzido como medida, moderação, modo, condição e limite, sendo que no contexto do *De beata uita*, é preferível traduzir *modus* por medida, no sentido de unidade de medida que necessariamente imprime proporção a todo o ser. Em Cícero, na maioria das vezes, *modus* tem o sentido de justa medida, de limite que não é excedido, e isso em um contexto que é ao mesmo tempo moral e estético. Quando se trata da busca da verdade ou do belo, é a medida e a moderação que não podemos impor. Muitas vezes, o termo é usado para encerrar uma discussão, um discurso, ou para moderar o uso da palavra ou da ciência.

Mas, em Agostinho, conforme Du Roy, este sentido ciceroniano de *modus*, que num aspecto lato está associado a uma ordem moral, é muitas vezes uma ocasião para recordar o sentido divino de proporção ou de ordem. Com isso, percebemos que ocorre uma associação do conceito de *modus* ao *summus modus*, a partir de uma convergência entre o neoplatonismo e Cícero, o que permite a passagem do conceito de sabedoria e de *modus* do sentido moral ao sentido metafísico e trinitário²⁹⁴. Nesse aspecto, longe de ser súbita e inesperada, esta

²⁹²Cf. *beata u.*, IV, 33. Ver também: *conf.*, VII, 10, 16.

²⁹³Cf. *idem*, IV, 32.

²⁹⁴Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 153.

passagem é preparada no corpo mesmo do diálogo por uma constante reinterpretação do pensamento ciceroniano pela via do neoplatonismo²⁹⁵, como explicitaremos a seguir.

O ponto de partida para entender essa passagem – de *modus* no sentido moral ao sentido trinitário (*summus modus*) – é o último trecho de IV, 33: “Deste modo, quem é feliz possui a suma medida, isto é, a sabedoria”²⁹⁶. É a partir do encadeamento lógico desta frase, que Agostinho descobre as realidades divinas que alcançam esta sabedoria. Com isso, Agostinho explicitará a racionalidade dessa passagem, mostrando que ela é plausível porque a sabedoria enquanto *modus* no sentido moral, como na concepção neoplatônica, não é plenitude e, por conseguinte, não se constitui numa perfeita plenitude da alma, pois é meramente uma atitude teórico-contemplativa, uma ideia, o que não permite uma relação interpessoal com esta verdade. Já na perspectiva da fé cristã, *modus* é entendido como *summus modus*, ou seja, como a perfeita plenitude das almas, que consiste exatamente em conhecer piedosa e perfeitamente a Trindade²⁹⁷, o que abre a possibilidade da fonte da vida feliz, a sabedoria, agir na existência de cada ser humano, como será evidenciado em IV, 35.

Então, depois de proferir na última frase de IV, 33, que é feliz quem possui a sua medida, a sabedoria, no princípio de IV, 34, Agostinho indaga o que é essa sabedoria:

Mas a que é que devemos chamar sabedoria, senão a sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui a Deus, afirmação que já tínhamos admitido quando começamos o nosso convívio²⁹⁸.

Portanto, a discussão sobre qual é o tipo de sabedoria, retorna a resposta sobre a questão da felicidade em II, 11: “Portanto – disse eu –, quem possui a Deus é feliz”²⁹⁹. Se quem possui a Deus é feliz, e na concepção moral neoplatônica e ciceroniana, é feliz e virtuoso quem possui a sabedoria, então, Agostinho pode dizer agora que esta sabedoria é a sabedoria de Deus.

Ora, segundo Du Roy, tudo se passa como se Agostinho, adiando a resposta a esta questão da felicidade, evitasse de pronto a busca por uma solução verbal, a fim de que nenhum de seus interlocutores duvidassem de que Deus era a verdadeira resposta. Desse modo, a questão torna-se, então, uma das condições para chegar a Deus, e o diálogo, ao mesmo tempo em que resolve a questão para fazer emergir os verdadeiros problemas, oferece

²⁹⁵Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 154.

²⁹⁶*beata u.*, IV, 33: *Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.*

²⁹⁷*idem*, IV, 35.

²⁹⁸*idem*, IV, 34: *Quae est autem dicenda sapientia nisi quae dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam, et est dei filius profecto deus. Deum habet igitur quisquis beatus est; quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sumus.*

²⁹⁹*idem*, II, 11: *Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*

uma propedêutica moral para o conhecimento da divindade beatificante³⁰⁰. Assim sendo, percebemos que a visão do mistério de Deus (a Trindade) é claramente articulada sobre estas preparações de ordem moral, mas também a transcende como o ponto culminante, pois como declara o próprio Agostinho,

enquanto procuramos, ainda não alcançamos a fonte e, para me servir da palavra de há pouco, não nos saciamos com toda a plenitude, ainda não alcançamos (devemos reconhecê-lo) a nossa medida. E, de igual modo, mesmo que Deus nos ajude, ainda não somos sábios nem felizes. Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade³⁰¹.

E assim, fica patente a dualidade dessa via moral e de todo o seu fim contemplativo, pois se o neoplatonismo proporciona uma contemplação que permite ao ser humano sobrepujar a desmedida (*nequitia*), por outro lado, ela não sacia a alma com toda a plenitude, exatamente porque não é suficiente para fornecer a plenitude implicada pela felicidade, pois, no limite, a felicidade resultaria apenas de um ato intelectual, quando Agostinho sabe que ela envolve o ser humano inteiro, numa atividade uníssona de intelecto (que descobre a sabedoria) e vontade (que quer a sabedoria). Intelecto e vontade entregam-se juntos à sabedoria. Em outros termos, é como se a razão – a sabedoria – chegasse num patamar de esgotamento com o neoplatonismo, levando em consideração, que não é a filosofia que se esgota, mas a filosofia neoplatônica. Entretanto, conforme Hannah Arendt, para Agostinho, isso não significa abandonar as incertezas da filosofia em favor da Verdade revelada, mas de descobrir as implicações filosóficas de sua nova fé³⁰². Então, ir além do neoplatonismo só é possível, segundo Santo Agostinho, com o que diz a fé cristã; esta ressalta que a vida feliz plena consiste em conhecer com perfeita piedade (*pie perfecteque cognoscere*). Ou seja, no processo de busca pela fonte da beatitude, a via neoplatônica fica circunscrita exclusivamente à ordem do teórico-contemplativo e do agir (moral) que ainda é marcado por insatisfação, o que não permite pensar a possibilidade de que a própria fonte da felicidade – a sabedoria –, aja na existência de todo ser humano; mas, por outro lado, essa possibilidade é encontrada por Agostinho na fé trinitária, que não deixa de ser da ordem do conhecimento teórico-contemplativo, mas numa contemplação como posse, fruir (*frui*), e que trata do homem como

³⁰⁰Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 154-155.

³⁰¹*beata u.*, IV, 35: *tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere.*

³⁰²ARENDR, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 349-350.

ser guiado para a Verdade (pelo Pai), como ser que frui da Verdade (no Filho) e permanece unido à Verdade, que é Suma Medida (no Espírito Santo).

Desse modo, fica mostrado que só pela experiência da fé a razão pode sair do esgotamento obtido pela filosofia neoplatônica, mas esse procedimento não deixa de ser racional ou filosófico, pois a articulação que vai do sentido moral neoplatônico e ciceroniano para o sentido trinitário é feita por substituições de termos de caráter quase silogístico³⁰³ e por, digamos, um esgotamento que Agostinho impõe à própria filosofia neoplatônica. O raciocínio é ampliado e confirmado (“*etiam*”) pela autoridade das Escrituras, que chama o Filho de Deus de a sabedoria de Deus, uma evidente alusão a I Co 1, 24: “Cristo, força e sabedoria de Deus (*Christum, Dei Virtutem et Dei Sapientiam*)”, texto que Agostinho conhece muito bem e de longa data, pois foi utilizado pelos maniqueístas e citado por ele no *Contra academicos*: “Minhas preces se dirigem ao próprio poder e sabedoria de Deus altíssimo. Pois não é esta que os mistérios nos apresentam como filho de Deus?”³⁰⁴. E esta citação de I Co 1, 24 vai evocar outra – Jo 14, 6 – por meio da qual Agostinho introduz a sua visão neoplatônica do mistério de Deus (a Trindade): “Mas, na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De fato, isso também já foi dito: ‘Eu sou a Verdade’”³⁰⁵. Mais uma vez, segundo Du Roy, o hiponense progride através de substituições verbais ou equivalências lógicas: se a sabedoria é a sabedoria de Deus e se este é o Filho de Deus, ele é também a verdade, porque ele disse: “Eu sou a Verdade” (Jo 14, 6)³⁰⁶. Nesse caso, fica nítido que não há discrepância entre a fé e a razão, pois a própria fé confirma todo o procedimento racional.

O nome da verdade é lançado aqui, e imediatamente permite ao hiponense fazer uma exposição das relações do Pai e do Filho em uma linguagem totalmente plotiniana primeiramente, mas da qual Agostinho se desvia ligeiramente para apresentar com propriedade a fé cristã. Por fim, ele vai reafirmar em linguagem cristã o que são essas duas hipóstases antes de concluir este parágrafo, repetindo o tema da beatitude, como segue na estrutura abaixo:

A verdade que existe deste modo é devida a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente. E nenhuma outra medida é superior àquela suprema medida: portanto, se a medida suprema é a medida em virtude da suprema medida, é em si mesma uma medida. Mas também é necessária que a suprema medida seja uma medida verdadeira. Como, portanto, a verdade é originada pela medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca

³⁰³Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 155.

³⁰⁴*acad.*, II, 1, 1: *oro autem ipsam summi dei uirtutem atque sapientiam. Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt dei filium?*

³⁰⁵*beata u.*, IV, 34: *Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: ego sum ueritas.*

³⁰⁶Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 155.

existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: “é a verdade”. Quem é que não tem pai? Quem senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alma possuir a Deus, ou seja, gozar de Deus. As restantes coisas, ainda que Deus as possua, não o possuem³⁰⁷.

Segundo Du Roy, a inspiração plotiniana desta exposição é evidente.

Conforme Plotino, tudo vem do Uno, gradativamente, e tudo a ele volta também gradativamente; por conseguinte, a unidade universal estabelece-se na continuidade do círculo que une o fim com o princípio³⁰⁸. O princípio é o Uno, porém Plotino acentua a sua transcendência e o posiciona incógnito e inefável, acima de todas as determinações que se podem conceber: o ser, a essência, o pensamento, a vontade etc. Isso posto, só se pode falar o que ele não é, não o que é, falando dele de acordo com o que lhe é inferior; e ao denominá-lo Uno, Bem etc., exprimimos assim não só a ele mesmo, mas a necessidade e a aspiração das coisas inferiores, que, sem o apoio da Unidade e do Bem não poderiam subsistir. Dessa forma, em si mesmo, acha-se o Uno além de toda determinação ou limite e a infinitude, que para uma parte notável do pensamento grego precedente fora característica de imperfeição, agora, na especulação plotiniana, se torna a nota distintiva da suma perfeição.

Todavia, para Plotino, da mesma transcendência do Uno deriva-se a sua função de fonte de todos os seres, ou seja, sem que ele tenha, com efeito, necessidade de mover-se ou de mudar, da plenitude do seu ser emana uma série de outros seres em processão descendente. E na concepção plotiniana, a emanação é o ato que deriva desde a essência do Uno, enquanto o Uno permanece em si no ato da sua essência; em outras palavras, como o fogo, que permanecendo em si fogo, difunde o calor em torno de si; ou o sol, que permanecendo luz em si, irradia de si fulgor em todas as direções. Nesse sentido, todas as coisas nascem do ser do Uno, como na raiz o tronco, os ramos, as folhas, os frutos; por consequência, se ele faltasse, faltaríamos todas as coisas. Portanto, tudo está no Uno e dele provém, pois ele permanece transcendente a tudo.

Contudo, na metafísica plotiniana, a processão dos seres a partir do Uno é descenso progressivo, ou seja, como a luz que vai se enfraquecendo e obscurecendo a cada passo que se

³⁰⁷*beata u., IV, 34: Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus inponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit. Vt igitur ueritas modo gignitur, ita modus ueritate cognoscitur. Neque igitur ueritas sine modo neque modus sine ueritate unquam fuit. Quis est dei filius? dictum est: ueritas. Quis est, qui non habet patrem? quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui. Cetera enim quamuis a deo habeantur, non habent deum.*

³⁰⁸Cf. MONDOLFO, R. **Pensamento antigo: história da filosofia greco-romana**. Trad. de Lycurgo Gomes de Motta. 2 vol. São Paulo: Mestre Jou, 1964, p. 299.

afasta da sua fonte, assim o afastamento do esplendor da Unidade e simplicidade absoluta é gradação para as sombras de uma crescente multiplicidade e distinção. E este descenso do Uno tem três graus: o Intelecto, a Alma universal, o mundo corpóreo. Os dois primeiros formam com o Uno a Trindade divina das substâncias ou hipóstases, sendo que o terceiro é o último dos entes, fora do mundo inteligível e em contato com a matéria, que não é corporeidade, mas absoluto não-ser, e como tal, absoluto mal.

Analisando melhor o Intelecto, a alma e o mundo, é preciso ressaltar que o Intelecto é o filho e verbo do Uno; nesse caso, o filho é imagem de seu Pai, tendo em vista que este é inteligível puro, e o filho é ao mesmo tempo inteligível e intelecto, ser e pensamento, pensado e pensante, objeto e sujeito como o divino de Aristóteles. Entretanto, nesta dualidade do Intelecto está contida também uma multiplicidade maior, a de todos os inteligíveis, que, não obstante, são reduzidos a unidade e nele penetrados, como luzes, cada uma das quais está em todas as outras e tem todas as outras em si, unidade e totalidade ao mesmo tempo.

Então, como unidade, o Intelecto é imagem do Uno; e como totalidade é exemplar da terceira hipóstase divina, a Alma do mundo, em que a totalidade, ainda sem dividir-se em si, se distribui na multiplicidade. Em vista disso, a Alma do mundo, mediadora entre um grau mais alto e um mais baixo, também tem duas faces, que são a intelectiva e a sensitiva. Ora, com a parte inferior voltada ao mundo corpóreo que dela provém, dá-lhe vida, movimento e ordem; presente toda ela em todas as partes, sempre uma em si mesma, porém múltipla em seus efeitos, que são diferentes e separados entre si.

Estes efeitos da qual falamos, desdobram-se no mundo corpóreo, que está possuído pela Alma e não a possui como sua, e, por consequência, todas as coisas de que se compõe o mundo trazem da Alma divina a sua unidade vivente, a simpatia e a consonância universal. Porém, ao mesmo tempo, encontram-se separadas entre si, e da matéria provém a divisão, discórdia, o mal, pois a matéria é absoluto mal e não-ser, trevas em que se apaga toda luz que vem do Uno, último que se opõe ao primeiro como natureza antitética deste.

Destarte, na negação absoluta – a matéria – o descenso dos seres encontra o seu limite e a processão detém-se, contudo, daqui começa a conversão e o retorno ao Uno. Mesmo porque, o mundo corpóreo é vivente, e o verdadeiro ser do vivente é a alma, que por natureza tende à fonte e unidade superior de onde provém e tem a sua vida e interioridade essenciais. E na concepção plotiniana, há três vias ou caminhos ascendentes de retorno para o Uno, a da contemplação da harmonia (Música), da beleza espiritual (Amor) e da verdade inteligível (Filosofia), sendo que o grau ulterior e supremo da conversão é a união com o Uno, a imanência da alma nele, que é união por presença, unidade de vidente e visto, abandono,

esquecimento e arrebatamento da alma no êxtase. Dessa forma, com o retorno absoluto ao Uno fecha-se o círculo, ficando demonstrado que o fim da conversão coincide com o princípio da processão.

Decerto, consoante Du Roy, a processão e a conversão do Intelecto para o Uno são conhecidas de Agostinho pelos tratados *Sobre as três hipóstases principais*³⁰⁹ e *Sobre a gênese e a ordem dos seres que vierem após o Primeiro*³¹⁰, e é nesses termos que o hiponense, no contexto do *De beata uita* IV, 34, exprime a processão do Filho, Verdade, e seu retorno ao Pai. Ora, Agostinho compreendeu na filosofia plotiniana, o papel do Uno que gera o Intelecto ou a verdade, isto é, o ser verdadeiro que participa na unidade, e fazendo reinar a unidade através das formas. Porém, o diferencial nesta exposição agostiniana é a transposição de uma processão pela subordinação a uma processão que mantém a perfeita igualdade dos dois termos – Filho e Pai: “A verdade que existe deste modo é devida a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente”³¹¹. E isto obriga Agostinho a empobrecer a especulação metafísica de Plotino, mantendo a palavra “verdade” distante da sutil dialética interior ao *nous* (Intelecto), que é o ser, a forma universal, a díade primitiva, o mundo inteligível, a coincidência da Inteligência e do inteligível, levando em consideração que a Verdade, conforme a concepção da fé cristã, é uma Verdade encarnada e não abstrata. Com isso, entendemos a escolha agostiniana do termo verdade em detrimento de Intelecto, que desaparecerá progressivamente no diálogo.

Assim, a especulação agostiniana vai se aproximando gradualmente das fórmulas cristãs. Então, a razão não é suplantada pela fé, ao contrário, ela se aproxima da fé, pois, no limite, o elemento da fé vem exatamente complementar o procedimento racional, expressando a equivalência dos dois vocabulários e justificando-os. Ou seja, é a Escritura ou a fé e não a filosofia grega – e aqui reside a insuficiência da filosofia clássica –, que mostra ser o Filho de Deus a Verdade. Nesse sentido, a conclusão reinsere a especulação trinitária no segmento do diálogo, declarando que é feliz aquele que chega à suprema Medida pela verdade. Observamos assim que o hiponense simplesmente traduz para a linguagem da *gnose* (conhecimento) a palavra de Cristo em Jo 14, 6: “Eu sou... a verdade... Ninguém vem ao Pai, senão por mim”.

Depois de ter tratado do Filho e do Pai, Agostinho passa a tratar do Espírito Santo, que ele não havia discutido até agora. Na estrutura do *De beata uita*, o Espírito é apresentado

³⁰⁹Cf. *Enéadas*, V, 1.

³¹⁰Cf. *idem*, V, 2.

³¹¹*beata u.*, IV, 34: *Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit.*

nitidamente como um raio que emana da própria fonte da verdade para nos alertar quanto a voltar a nós mesmos e a nos lembrarmos de Deus:

Ora, uma certa admoestação que age em nós, para que nos lembremos de Deus, para que o procuremos, o desejemos, uma vez expulsa toda a altivez, emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas. Dele procede toda a verdade que proferimos, ainda que receemos fixá-lo decididamente, por causa dos nossos olhos, menos são, ou apenas abertos há pouco tempo, para o contemplar na totalidade, nenhum outro se revela como sendo o próprio Deus, perfeito e sem qualquer corrupção. Nele tudo é absolutamente perfeito e, ao mesmo tempo, Ele é o Deus onipotente³¹².

Nota-se que o Espírito aparece como uma processão, vinda da fonte da verdade e da qual provém tudo o que há de verdade em nossa linguagem ou na nossa ciência. Utilizando uma metáfora presente nas *Enéadas* V, 3, 12, 40, pode-se dizer que o Espírito é um Raio do Sol Divino, Sol, que na concepção cristã, se entende como o Filho, Esplendor do Pai e fonte de luz. Sendo assim, em tudo o que é verdadeiro (“*uerum*”), este Raio da Verdade está presente, como, de acordo com o *De ordine*, tudo o que é racional é inspirado pela Razão³¹³. E quando o ser humano se volta para a Fonte de sua luz é a Verdade que ele contempla. Desse modo, segundo Du Roy, esta doutrina da Trindade é também uma teoria do conhecimento, visto que o hiponense parte de uma mística neoplatônica onde Deus é conhecido por Deus e em Deus.

É preciso também ponderar que esta admoestação (*admonitio*), este raio, esta emanção é sem dúvida interior ao ser humano. Em vista disso, na perspectiva agostiniana, tudo o que é verdade provém dele (“*huius est uerum omne*”) e a Ele deve se reportar. Por isso, o ser humano pode encontrar e conhecer esta verdade em toda a realidade, mesmo sem voltar-se (“*conuerti*”) decididamente para a Fonte deste Raio, para contemplá-lo na totalidade. E mais, esse Raio da Verdade é declarado plenamente Deus sem qualquer corrupção ou degeneração. Em seguida, conforme Du Roy, o hiponense corrige a emanção plotiniana e, por consequência, o subordinacionismo a ela atrelado, declarando que “nele tudo é absolutamente perfeito e, ao mesmo tempo, Ele é o Deus onipotente”³¹⁴. E assim, Agostinho afirma a perfeita igualdade das três hipóstases em Deus.

³¹²*beata u.*, IV, 35: *Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubat sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediens perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus.*

³¹³Cf. *ord.*, II, 11, 31.

³¹⁴*beata u.*, IV, 35: *Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus.*

Santo Agostinho tratou do Pai, a Medida suprema, do Filho, a Verdade e Sol inteligível, e do Espírito, o Raio da Verdade³¹⁵. Porém, o hiponense ainda mostrará como podemos acessar a fonte da beatitude:

³¹⁵Sobre o conceito de *modus* no sentido trinitário (*summus modus*), podemos explorar sinteticamente as variadas analogias trinitárias entre o mundo e seu criador (Cf. GILSON, É. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**, op. cit., p. 406). Segundo Étienne Gilson, “Agostinho propôs sucessivamente os *vestigios* mais diversos da Trindade, sem que nenhum excluísse os outros: *mesura, numerus, pondus*, no *De trinitate*, XI, 11, 8; vol. 42, col. 998. – *unitas, species, ordo*, no *De uera religione*, VII, 13; vol. 34, col. 129. – *esse, forma, manentia*, na *Epist.* II, 3; vol. 33, col. 76. – *modus, species, ordo*, no *De natura boni contra manichaeos*, III; vol. 42, col. 553. – *quo res constat, quo discernitur, quop congruit*, no *De div. quaest* 83, XVIII, vol. 40, col. 15. – As três partes da filosofia: *physica, lógica, ethica* ou *naturalis, rationalis, moralis*, a que se referem as três excelências de Deus como *causa subsistendi, ratio intelligendi* e *ordo uiuendi*, no *De ciu. Dei*, XI, 25; vol. 41, col. 338-339; - no homem exterior, a trindade da *cogitatio*, que compreende *memoria sensibilis, interna uisio, uoluntas quae utrumque copulat*, no *De trinitate*, XI, 3, 6; vol. 42, col. 988; essa trindade diz respeito ao homem exterior por causa do caráter sensível de seu dado inicial; sobre a *cogitatio* assim entendida, *ibid.*, 8, 13-15: col. 994-996. – Encontrar-se-ão no livro de M. Schmaus (op. cit., p. 190-194) analogias sensíveis ainda mais modestas, como *fons, fluuius, potio* e outras análogas” (*idem*, p. 406-407, nota 21). E especificando melhor a analogia trinitária (*mesura, numerus, pondus*), presente no *De trinitate* – considerada a obra na qual Santo Agostinho aprofunda a temática da Trindade, retomando elementos que já havia indicado em obras como *De Genesi contra Manicheos libri duo*, *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*, os livros X, XI e XII das *Confessiones* e o *De Genesi ad litteram libri duodecim* –, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, em seu livro *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, declara que “nessa obra de maturidade do pensamento agostiniano, resume-se a correspondência entre a Trindade divina e a tríade constitutiva de cada uma das criaturas, as quais, em sua unidade triádica (*mesura, numerus, pondus*), indicam a Trindade (Pai, Filho e Espírito, respectivamente). Os fundamentos dessa teoria, Agostinho encontra-os na exegese de Hilário, que assevera: ‘eternidade no Pai, *species* na Imagem, uso no Dom’ (*aeternitas [...] in Patre, species in Imagine, usus in Munere* apud *trin.*, VI, x, 11)” (AYOUB, C. N. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 154).

Agostinho interpreta o Pai como “eternidade”, isto é, “a suma origem de todas as coisas” (“*summa origo est rerum omnium*” – *trin.*, VI, x, 11) – (Cf. *idem, ibidem*). Nesse sentido, a primeira pessoa da Trindade não nasce de outro pai, caso contrário seria “*de Patre*”, tal qual o Filho; ou seja, é primordialmente (Cf. *idem*, p. 154-155). Decerto, o Filho é coeterno ao Pai, pois nasce do pai e não criado por ele, mas não por isso é Eternidade (Cf. *idem*, p. 155). Quanto às criaturas, segundo Cristiane Ayoub, “as características que as remetem ao Pai são o ser e a temporalidade da matéria. Ademais, tal como o Pai é a origem das formas, pela matéria a criatura é apta a receber forma” (*idem, ibidem*). Já quanto aos corpos, “o Pai lhes confere a existência em limites de extensão. Para as almas irracionais, o Pai é o princípio de vida segundo o qual elas vivem e não perdem a vida. Em relação ao homem, o Pai é a fonte da existência da matéria informe espiritual; não obstante, opera na conservação humana ao moderar as ações cujo avanço não deve ser irrevocável” (Cf. *Gn. litt.*, IV, iv, 8) – (*idem, ibidem*). Dessa maneira, há uma relação entre Pai e medida; ou seja, “sinônimo de modo, a medida está nas coisas que medimos e delimita o ser de cada criatura, segundo a Sabedoria (Filho) e a Suma Bondade (Espírito) do Deus-Pai, Criador” (*idem, ibidem*). Por conseguinte, conforme Cristiane Ayoub, pode-se pensar a iluminação paterna em dois momentos: “ao criar, o Pai confere um valor ontológico à matéria informe, em função da formação ou iluminação que ela receberá. Certamente, o ser de todas as criaturas, em seus gêneros determinados, é passível de iluminação – porque é, ainda que não esteja iluminado. Ademais, tendo se formado a matéria em diversas criaturas, o Pai faz com que elas tenham um estatuto ontológico a ser especificado pelo Filho” (*idem*, p. 156).

O segundo termo da tríade examinada é “número” (*numerus*), que equivale a “forma”, *species*, “ideia” e “razão”, que, na perspectiva agostiniana, é associada com o Filho (Cf. *idem, ibidem*). Na concepção do hiponense, “Deus é referido como Número dos números (Cf. *Gn. litt.*, IV, iii, 7 – vii, 14), ou ‘formosíssimo’ (Cf. *conf.*, I, vii, 12), por atribuir formas aos seres criados de acordo com a Sabedoria” (*idem, ibidem*). No trecho de *trin.*, VI, x, 11-12, Hilário, em sua exegese, relaciona “número” a “*species* na Imagem” (“*species in Imagine*” apud *trin.*, VI, x, 11), ou seja, “beleza perfeitíssima” (“*perfectissima pulchritudo*” – *trin.*, VI, x, 12) – (Cf. *idem, ibidem*). Segundo Agostinho, “Hilário se reporta à imagem em total perfeição, isto é, àquela plenamente preenchida pelo modelo a ponto de tornar-se imagem igual. Ora, na Trindade, o Filho se define como imagem igual do Pai, o que se traduz numa vida plena de ser e de inteligência” (*idem, ibidem*). Desse modo, segundo Cristiane Ayoub, entende-se, por silogismo, que a Imagem é também o Verbo, o *principium* mencionado em Gn 1, 1 (Cf. *idem*, p. 156-157). Mesmo porque, o Filho-Verbo é o aspecto da Trindade outorgador de formas à matéria informe para criar o mundo com sabedoria (Cf. *idem*, p. 157). Por conseguinte, “é na imagem que Deus conhece tudo que fez através dela, pois não conhece as criaturas na transição do tempo, uma vez que o conhecimento que tem não é causado

pela existência delas, senão sua causa: o Filho estabelece um vínculo de semelhança entre as ideias (que estão na mente de Deus) e as criaturas (em si mesmas)” (*idem, ibidem*).

Nos corpos, de acordo com Cristiane Ayoub, “o Filho investe a forma inamissível da corporalidade e as propriedades pelas quais cada entidade é o que é, enquanto distinguida de todas as outras. Nenhum corpo pode perder a forma da corporeidade: no máximo, as coisas mudam de aparência, e são as formas que determinam possíveis mudanças de aparência” (*idem, ibidem*). Já em relação às almas irracionais, “o Filho define o poder pelo qual tem sensações, concepção, nascimento, crescimento, morte, segundo cada espécie e nas mais variadas manifestações. A ação filial atribui formas específicas, ou qualidades naturais, a cada classe de animais” (*idem, ibidem*). E quanto aos homens, “além de o Filho determinar a definição de homem como feito à imagem e semelhança de Deus, ele afixa, por assim dizer, quais são as afecções e virtudes de que o ser humano pode dispor para superar a deformidade da ignorância e alcançar a forma e a beleza da sabedoria (Cf. *Gn. litt.*, IV, iv, 8)” (*idem, ibidem*).

Assim sendo, consoante Cristiane Ayoub, a coerência entre formação e sabedoria nos seres inteligentes é notável nos escritos de juventude de Santo Agostinho (Cf. *idem, ibidem*). Por exemplo, no *De beata uita*, “Agostinho defendia que a sabedoria comporta uma medida, tanto no sentido de evitar o excesso e os acúmulos de coisas e vícios inúteis à realização verdadeira do homem, como no requerer a ultrapassagem de tudo que cause um exercício diminuído de suas capacidades (a exemplo da concupiscência, do orgulho e da avareza – Cf. *beata u.*, IV, 32-34)” (*idem, ibidem*). Nesse aspecto, “se a Sabedoria de Deus é o Filho de Deus, então, o Filho é o Número em si. Assim, o Filho nasce do Pai e o Número (Sabedoria) nasce da suma Medida. O Pai é perfeitamente idêntico a si mesmo e o doador de ser” (*idem*, p. 157-158). O hiponense também refere-se ao Filho como Verdade, e a relação do Pai-Medida com o Filho-Verdade retoma a relação com o Filho-Sabedoria (Cf. *idem*, p. 158). Por conseguinte, “se o Filho é a imagem perfeita do Pai e o homem é a imagem do Filho, este serve como Mediador para o homem viver, conhecer e ser feliz em sua medida” (*idem, ibidem*).

E, por fim, o terceiro termo – correspondente nas criaturas à semelhança com o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade e pode ser denominado “uso no Dom” (“*usus in Munere*” *apud trin.*, VI, x, 11), no sentido da fruição, do amor sublime e da alegria peculiar ao inefável abraço do Pai com a Imagem (Cf. *idem*, p. 158-159) – é o peso (*pondus*) – (Cf. *idem*, p. 158). Ou seja, “cada criatura tem seu próprio peso, em decorrência do qual se move para fins determinados e próprios” (*idem, ibidem*). Ora, nas palavras de Cristiane Ayoub, “na criatura, o peso é o correlato da lei divina. A despeito da mutabilidade material, age como uma força que entranha e arrasta todas as coisas para o repouso (ou estabilidade), organizando-as no universo em lugares distintos, com tendências diversas de acordo com as formas recebidas do Filho. O peso harmoniza as relações de cada criatura com as demais, orquestrando o universo em sua dinâmica interna e submetendo a totalidade das criaturas à hierarquia estabelecida por Deus” (*idem, ibidem*). Nesse sentido, para o hiponense, peso e ordem são noções interligadas (Cf. *idem, ibidem*). Destarte, “pela ordem, todos os seres participam de Deus e o pensamento pode se elevar a Deus, tal como ocorre quanto ao número” (*idem*, p. 159).

Ora, na visão agostiniana, “todas as criaturas pertencem ao universo regido por Deus, e nesse universo elas ocupam um lugar segundo o peso que receberam do Espírito. Desse modo, são boas e contribuem para a permanência das coisas harmônicas segundo a duração determinada na especificação de cada uma” (*idem*, p. 160). Dessa maneira, aos corpos, “o Espírito lhes confere o peso que os ordena para alcançarem e repousarem em seus lugares naturais, conforme sua natureza” (*idem, ibidem*). Já nas almas irracionais, “o peso é o movimento pelo qual são apetentes – dele vem o apetite mediante o qual as criaturas buscam seus fins” (*idem, ibidem*). E quanto aos homens, “o peso manifesta-se como vontade e no amor, pois ponderamos o que desejamos, evitamos, estimamos mais ou menos (Cf. *Gn. litt.*, IV, iv, 8). Assim, o homem descansa na posse de seu bem maior, ou, se não o possui, busca-o pelo amor. O bem maior reside na felicidade, alcançada pela adesão a Deus, e a aspiração a esse fim é o peso humano. Nesse horizonte, o homem deve moldar sua vontade conforme seu correlato seja bom ou mau para alcançar seu repouso em Deus” (*idem, ibidem*).

Portanto, no dizer de Cristiane Ayoub, “há uma semelhança das três dimensões presentes em todas as criaturas como marcas das ações das três pessoas da Trindade. Toda criatura é semelhante ao Pai, doador de ser. Ademais, recebendo especificações, assemelha-se ao Filho por ser uma semelhança das ideias que estão na Sabedoria. A união entre o ser e as ideias é a semelhança que as criaturas conservam com o Espírito Santo” (*idem*, p. 161). Diante do exposto, ressaltamos dois pontos importantes: primeiro, que as três dimensões constitutivas de todas as criaturas – dimensão metafísica (*mensura*), dimensão de sabedoria (*numerus*) e dimensão ética (*pondus*) – em sua unidade triádica, indicam as três pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo); segundo, como já explicitado no contexto de IV, 34-36, a Trindade é tratada como paradigma no final do *De beata uita*, denotando que: a) é uma readequação do esquema ternário de Plotino segundo o modelo trinitário cristão, isto é, a transposição de uma processão pela subordinação, como na concepção plotiniana, a uma processão que mantém a perfeita igualdade das três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo); b) a Trindade, como paradigma, faz ver que as dimensões não se separam, embora se distingam.

No entanto, enquanto procuramos ainda não alcançamos a fonte e, para me servir da palavra de há pouco, não nos saciamos com toda a plenitude, ainda não alcançamos (devemos reconhecê-lo) a nossa medida. E, de igual modo, mesmo que Deus nos ajude, ainda não somos sábios nem felizes³¹⁶.

Analizamos em III, 21 que procurar a Deus não significa estar longe de Deus, mas é estar já com ele (“*non esse sine Deo*”), embora não seja ainda possuir a Deus (“*habere Deum*”), ou seja, ser feliz. Vimos que nesse trecho de III, 21, Mônica tinha proposto esta distinção para resolver o problema da beatitude e sua relação com a busca de Deus. Agostinho retoma essa questão, destacando que possuir a Deus é possuir a fonte da verdade e da plenitude, isto é, o Filho, para receber a nossa medida, ou seja, a ação do Pai, o Uno supremo. Isso significa dizer que antes mesmo do retorno à Fonte, Deus já está conosco e nos ajuda, porque o Espírito está a trabalhar mesmo quando nós não nos voltamos a ele. Mas, conforme o hiponense, a real saciedade e a verdadeira beatitude consistem exatamente em voltar-se e conhecer:

Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de que nos unimos com a suprema medida. Banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância³¹⁷.

Com isso, podemos notar que a beatitude não é conhecer o Espírito, o Filho e, por fim, o Pai; ao contrário, é conhecer por quem somos guiados até à Verdade (o Pai), de qual Verdade fruímos (o Filho) e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo). Desse modo, é indicado o caminho desta conversão: ele consiste antes de tudo em conhecer este Espírito, raio que ilumina todas as coisas, mas como *admonitio*, isto é, apelo para reconhecer de qual Fonte vem sua luz. Este Espírito nos guia à Verdade, e introduzidos a esta verdade, fruímos dela e devido esta fruição (“*per quid*”), somos unidos à Medida suprema. Nesse caso, não há três coisas conhecidas, mas um conhecimento que conduz a uma fruição e este último a uma união. E novamente é evidenciado que esta chegada à Trindade não se constitui simplesmente de uma atitude fideísta ou dogmática, pois permanece sendo conhecimento, embora agora com o complemento da fé, um conhecimento de fé que não fica circunscrito a um uso (*uti*) do conhecimento da divindade para fins de inteligibilidade, e sim no sentido de fruir (*frui*) da Verdade, que conduz a uma união pessoal e total com o Uno.

³¹⁶*beata u.*, IV, 35: *Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus.*

³¹⁷*idem, ibidem: Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecataris summo modo. Quae tria unum deum intellegentibus unamque substantiam exclusis uanitatis uariae superstitionis ostendunt.*

É, portanto, na fruição da Verdade que somos unidos ao Uno, que por sinal atribui a cada ser a sua medida. Então, o hiponense exprime o sentido trinitário desses termos, declarando os três um só Deus e uma só substância, excluindo assim as superstições da vaidade. Por conseguinte, Mônica, a mãe de Agostinho, recordando-se das palavras que na sua memória estavam gravadas, e como que despertando a sua fé, profere com regozijo este verso de um hino de Santo Ambrósio: “Protege, ó Trindade santa, os que te suplicam”³¹⁸.

Observamos nessa fala de Mônica dois elementos: primeiro, que no mesmo procedimento filosófico e ético-moral, de perspectiva neoplatônica e ciceroniana, em busca da beatitude, que se esgota em si mesmo, há um despertar da fé, pois como já salientamos no primeiro capítulo, há no ser humano um desejo natural de felicidade, justificado por certa admoestação (*admonitio*), que emana da própria fonte da Verdade, e que age em nós, apelando à memória para que o ser humano lembre-se de Deus, instigando-o assim à sabedoria e, por consequência, à fruição e união com a verdadeira beatitude. Por conseguinte, notamos nessa fala final de Mônica o emprego da metáfora do abraço, e se há abraço, há reciprocidade entre o que suplica proteção e o que protege, diferentemente do procedimento neoplatônico onde há apenas uma inteligibilidade do Uno, mas não reciprocidade. Mesmo porque, no conceito da emanção plotiniana, o Uno não é uma causa ou vontade pessoal e operante e nem o valor da sua obra desejada por ele e, por isso, não há plena saciedade nesse sentido abstrato da emanção. Ora, é como se o ser humano, nessa concepção neoplatônica, “abraçasse a si mesmo”, ficando assim desprotegido, o que denota não ter alcançado a beatitude como plenitude³¹⁹. Mas, como abraço implica sempre dois, de modo que a verdade corresponde, em primeira pessoa, à busca humana, e, se Mônica pede que a Trindade proteja, é porque a divindade, agora, não é concebida apenas como ideia abstrata, mas como ser pessoal que pode estabelecer uma relação dialógica com os seres humanos, diferentemente do Uno neoplatônico.

De fato, em *Confessiones* XIII, 2, 2-3, observamos que há, no princípio do texto, uma certa similaridade entre o discurso agostiniano e o pensamento plotiniano sobre a questão da conversão e retorno ao Uno, já que concordam que todas as coisas nascem do ser do Uno (Deus), por conseguinte, tudo está nele e provém dele, e a ele se volta, sendo que o grau último e supremo desta conversão é a união com Deus, a imanência da alma nele³²⁰. Porém, o ponto de cisão está exatamente no conceito de criação, pois enquanto o Uno plotiniano é

³¹⁸*beata u.*, IV, 35: *foue precantes, Trinitas*.

³¹⁹Cf. *idem*, IV, 32.

³²⁰Cf. MONDOLFO, R., *op. cit.*, p. 300-302.

puramente abstrato, não tendo consciência de si e nem de sua obra, que, aliás, não é desejada por ele; na concepção cristã, o Uno (Deus) tem sentido concreto de personalidade, ou seja, consciente de si e da sua própria criação³²¹. Dessa maneira, o ato criador de Deus é concebido, na vertente cristã, como um ato de vontade e de bondade de Deus e, por isso, todas as criaturas subsistem na plenitude da bondade divina³²². E mais, essas criaturas dependem do Verbo, e ficariam informes, se Ele mesmo as não houvesse chamado à unidade do Deus Criador. Portanto, é na conversão, isto é, voltando-se ao criador que a criatura passa a ter forma e medida.

Com isso, a inserção do conceito de criação chega a algumas consequências, como por exemplo, a ideia de que a matéria não é o princípio do mal, já que foi criada por Deus, o sumo bem; reconhecimento da personalidade individual do ser humano e da sua vontade livre como causa responsável do mal e do bem, do pecado e da redenção (afastamento de Deus e retorno a ele); e, por fim, a fé na bondade divina, pai das criaturas, auxilia na salvação da alma, de cuja redenção saía ele ao encontro com a encarnação e o sacrifício de seu Filho e Verbo³²³. Então, se percebe por meio da fé cristã que era necessário uma mediação para o retorno da criatura a Deus, pois todos foram afetados pelo pecado de Adão, esquecendo-se da unidade ontológica com o Deus criador. Nesse sentido, com a insuficiência do neoplatonismo, que concebe a mediação apenas no sentido teórico-contemplativo, a mediação agostiniana será pensada como encarnação do próprio Deus, Jesus Cristo, o Filho de Deus, homem-Deus³²⁴. Até porque, convinha que o mediador entre Deus e os homens tivesse semelhança com Deus e os homens, visto que se parecesse só com os homens, estaria longe de Deus, e se fosse semelhante só a Deus, estaria longe dos homens. E assim, não haveria mediador e, por conseguinte, o ser humano não alcançaria a beatitude plena. Portanto, Cristo é o mediador do retorno (*reditus*) do ser humano ao Criador, auxiliando-o nessa via de conversão e chamando-o (*admonitio*) para a unidade com Deus.

Por fim, demonstrado que a divindade da qual fruimos não é ideia abstrata, mas um ser pessoal, Mônica encerra o diálogo, relacionando o conhecimento da fé trinitária – a beatitude perfeita – com as virtudes teologais: “É esta, sem qualquer dúvida, a vida feliz, que é a vida perfeita, para a qual podemos ser conduzidos se nos desembaraçarmos, munindo-nos

³²¹Cf. MONDOLFO, R., *op. cit.*, p. 302.

³²²Cf. *conf.*, XIII, 2, 2.

³²³Cf. MONDOLFO, R., *op. cit.*, p. 303.

³²⁴Cf. *conf.*, X, 42, 67.

previamente com uma sólida fé, uma vida esperançada e uma ardente caridade³²⁵. E conforme Doignon, a aliança de *beatus* com o verbo *perfici* ou o advérbio *perfecte* é frequente nas páginas onde Cícero expõe o problema estóico da felicidade que é alcançada através da ausência de paixões, como em *Tusculanae disp.*, IV, 17, 38, mas especialmente pela prática da virtude, como indicado pelas linhas do *De finibus* II, 27, 88³²⁶. Esta noção de perfeição desperta em Mônica a memória de I Co 13, 8-13, onde, como perfeição, a caridade engloba a fé e a esperança³²⁷.

Agostinho aprofundou o substrato filosófico desta trilogia. Aliás, em *sol.*, I, 1, 3, na invocação a Deus, ela é o fio condutor da visão de Deus: “Deus, a quem a fé nos impele, a esperança nos orienta, e com quem a caridade nos une!”³²⁸. Diante disso, de acordo com Doignon, existe uma ligação estreita entre a virtude perfeita, o que, segundo um esquema estóico popularizado por Cícero, não é outra coisa senão a razão, e a aplicação destas três qualidades da alma para a “visão de Deus”, como é descrito pelo próprio hiponense em *sol.*, I, 6, 13:

A razão é o olhar da alma. Mas como nem todo aquele que olha vê, o olhar bom e perfeito, aquele ao qual segue a visão, tem o nome de virtude. A virtude é, com efeito, a razão reta e perfeita. Contudo, até esse olhar não pode voltar-se para a luz, sem possuir aquelas três disposições: a fé, que crê na visão do objeto em que está a sua felicidade; a esperança, que confia haver de alcançar isso, caso olhe bem; e a caridade que faz desejar, contemplar e fruir do que viu. O olhar então, chega à visão mesma de Deus, que é o fim ao qual pretende. Não que o olhar cesse de existir, mas suspende suas funções por não haver outro objeto a cuja posse aspire. E nisso consiste a verdadeira perfeição da virtude: chegar a razão a seu termo e ser premiada com a vida feliz³²⁹.

Se percebe, a partir desta passagem de *sol.*, I, 6, 13, a leitura intelectualista da trilogia fé, esperança, caridade, que é característica do toque pessoal que Agostinho tem a intenção de dar à sua concepção de perfeição própria à vida feliz³³⁰. Desse modo, a vida feliz é, com

³²⁵*beata u.*, IV, 35: *Haec est nullo ambigente beata uita, quae uita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere solida fide alacri spe flagranti caritate praesumendum est.*

³²⁶DOIGNON, J. “Vie heureuse” et perfection: variantes philosophiques dans l’ unisson d’ Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*. In: **Revue des études agostiniennes**. vol. 41. Paris, 1995, p. 309-310.

³²⁷Cf. *idem*, p. 310.

³²⁸*sol.*, I, 1, 3: *Deus... quem uidere, hoc est quod habere, Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit.* A tradução de *Soliloquia* utilizada nesta dissertação pertence à seguinte edição em língua portuguesa: SANTO AGOSTINHO. **Solilóquios**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

³²⁹*idem*, I, 6, 13: *Adspetus rectus atque perfectus, id est quem uisio sequitur, uirtus uocatur; est enim uirtus uel recta uel perfecta ratio. Sed et ipse adspetus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credatur ita se rem habere, ad quam conuertendus adspetus est, ut uisa faciat beatum; spes qua cum bene adspexerit, se uisurum esse praesumat; caritas, qua uidere perfruique desideret. Iam adspetus sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis adspetus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat; et haec est uere perfecta uirtus ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita sequitur.*

³³⁰Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 310-311.

efeito, relacionada ao problema da busca da verdade. Em *beata u.*, I, 1, vimos o hiponense defendendo a filosofia (a *ratio*) como a única via para alcançar a beatitude; associando assim o movimento instituído pela razão (*ratione institutus cursus*) e a vontade (*uoluntas*) ao porto da filosofia, a partir do qual se encaminha para a região sólida da vida feliz. Em outras palavras, a beatitude implica claramente o uso (*uti*) da *ratio* (*ratione institutus cursus*). E nesse processo de busca da beatitude, a *ratio* e a *uoluntas* estão interligadas, porém embora a razão aponte o caminho até a beatitude, a vontade por vezes acaba sendo ludibriada pela sua própria perversidade, como ressaltara Cícero no *Hortensius*³³¹. Em vista disso, a razão reta e perfeita é a virtude³³², tendo em vista que quem possui a sabedoria, que é encontrada na própria interioridade humana, é virtuoso e, por conseguinte, frutuoso³³³. Porém, nessa concepção neoplatônica, a sabedoria ainda não é plenitude, pois se esgota num âmbito teórico-contemplativo e ético-moral.

Por isso, a razão entra no âmbito da fé cristã, submetendo-se ao objeto e fim que naturalmente aspira: Deus³³⁴. Com isso, Agostinho relaciona os âmbitos do conhecimento da fé e a demonstração racional, mostrando que a entrada da razão no mundo da fé não deixa de ser racional. Em outras palavras,

isto significa que a antecedência da fé não elimina a importância própria da razão; antes, assegura que ela persevere. Quando se afasta de concepções manchadas de temporalidade e corporeidade acerca da Trindade divina, a alma racional sabe que são concepções falsas porque a razão – iluminada, bem entendido – o denuncia, e o que a faz procurar a verdade além dos erros, apostar que há sim uma inteligibilidade livre de equívocos, é a fé. A fé assegura que a razão não se detenha ao encontrar o que é falso³³⁵.

Assim sendo, o olhar da razão não pode voltar-se para a luz imutável sem possuir as virtudes teologais (fé, esperança e caridade), que demonstram que além de crer na visão do objeto em que está a beatitude, no caso Deus, é preciso ter esperança, isto é, confiança que aquilo em que se crê será alcançado, caso fixe o olhar nele e, finalmente, é pela caridade que se deseja, contempla e frui o que se viu. Então, com o auxílio da fé, o olhar da razão chega a visão mesma de Deus, que é o seu fim último. E isso não significa que o procedimento racional cessa de existir, mas sim que suspende suas funções por não haver outro objeto a cuja posse aspire. No limite, é a fé que corrige o olhar da razão, fixando-a onde realmente deve estar

³³¹Cf. *beata u.*, II, 10.

³³²Cf. *sol.*, I, 6, 13.

³³³Cf. *beata u.*, II, 8.

³³⁴Cf. *sol.*, I, 6, 13.

³³⁵NOVAES, M. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 110.

fixada: no sumo bem, permitindo a razão chegar a seu termo e, por consequência, alcançar a vida feliz. Nesse sentido, não há contradição entre fé e razão, pois como bem expressa Lima Vaz,

na verdade, nenhum contra-senso é mais desastroso do que interpretar a fé agostiniana como uma renúncia à razão. Ela é, ao contrário – e os textos são formais nesse sentido –, portadora de uma inteligibilidade mais profunda que nos revela uma dimensão nova das coisas e, antes de tudo, de nós mesmos³³⁶.

³³⁶VAZ, H. C. de L., *op. cit.*, p. 86-87.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, foi apresentada a estrutura geral do *De beata uita*. Observamos que a própria ordem argumentativa do diálogo evidencia que o tema da felicidade, no diálogo, não se restringe apenas à identificação de Deus como o termo da própria vida feliz, mas relaciona-se diretamente com as questões da vontade e da medida. Em I, 1-6, vimos que ao empregar a alegoria da navegação, Agostinho aponta para a relação intrínseca que há entre a razão (*ratione institutus cursus*) – a sabedoria, a medida da alma – e a vontade (*uoluntas*) no itinerário de navegação em direção à vida feliz. Em outras palavras, o hiponense concebe a filosofia – a sabedoria – à semelhança da tradição platônica, como via de acesso à beatitude e como atividade racional-volitiva da alma humana, embora não suficiente. Mesmo porque, para alcançar a vida feliz é necessário ter humildade, já que a beatitude é um dom divino. E é por essa razão, que Agostinho conclui o diálogo, asseverando que a vida feliz plena consiste na comunhão com a Trindade.

No segundo capítulo, levantamos o campo semântico de *uoluntas* e *modus* nos diálogos de Cassiciaco (*Contra academicos, De beata uita, De ordine e Soliloquia*) e em algumas obras consideradas de maturidade (*Confessiones, De trinitate e Retractationes*). O objetivo desse capítulo foi mostrar que as expressões “vontade” e “medida” são traduções mais apropriadas para *uoluntas* e *modus*, levando em consideração que, na perspectiva agostiniana, a sabedoria é a medida da alma, justa medida ou proporção. Por seu turno, a vontade é a capacidade de querer, mas não de querer qualquer coisa, e sim o que é digno de ser desejável.

No terceiro capítulo, nos voltamos propriamente ao tema da correlação entre “vontade” e “medida”, mostrando que, para tratar desse tema, Agostinho repete em II, 8 a oposição *frugalitas* e *nequitia* presente nas *Tusculanae disp.*, III, 8, 16-18, de Cícero, que, na verdade, se constitui numa discussão sobre virtude e vício, conhecimento e ignorância. A partir dessa discussão, o hiponense declara que a alma do ignorante encontra-se na condição de *nequitia* (desmedida), pois lhe falta a sabedoria, enquanto a alma do sábio é fecunda e frutuosa, tendo em vista que nada falta a quem possui a sabedoria. Assim, é estabelecido que a verdadeira indigência é a ausência de sabedoria e que o oposto de indigência é a plenitude, já que esta palavra tem o sentido de justa medida ou proporção. Por essa razão, Agostinho afirma que a sabedoria é a justa medida da alma.

A sabedoria comporta uma medida. É por ela que a alma se libera de todo excesso ou insuficiência, evitando derramar-se na luxúria, nas ambições, no orgulho e em excessos deste gênero. Conforme Agostinho, os excessos que a medida evita são a mesquinhez, os medos, a tristeza, a cobiça e todos os outros desejos desmedidos pelos quais os intemperantes julgam alcançar felicidade e poder. Fica assim demonstrada, na estrutura do diálogo, a correlação entre as noções de “vontade” e “medida”, pois, sendo a sabedoria a própria medida da alma (*modus animi*) é, portanto, orientadora da vontade no sentido de restringir toda desmedida e vícios que causam a miséria do homem³³⁷, direcionando-a das coisas inferiores para o bem supremo no processo de busca da beatitude.

Percebemos ainda, no *De beata uita*, que o itinerário de busca pela beatitude, passando do sentido teórico-contemplativo e moral para o sentido trinitário, em nenhum momento deixa de ser um procedimento racional. Por outro lado, não se pode dizer que o trabalho filosófico de Agostinho termina como submissão à fé, ao contrário, é só pela perscrutação e auxílio da fé que a razão pode sair do esgotamento obtido pelo neoplatonismo. E nesse aspecto, a fé não contraria a razão, mas a complementa. Pois enquanto o neoplatonismo oferece apenas uma contemplação racional para entender o bem supremo, permitindo ao ser humano usar (*uti*) o conhecimento da divindade para fins de inteligibilidade, já na fé cristã, em que o ato de fé é um ato da própria razão que assente ao mistério divino, o ser humano é chamado a fruir (*frui*) da Trindade³³⁸, alcançando a plena vida feliz. De fato, para o hiponense, os seres humanos são capazes naturalmente de “ver o inefável” e de o ver “de maneira inefável”³³⁹. Podem também pelo pensamento “ver realidades invisíveis”, isto é, “contemplar, de certa forma, esta natureza suprema, inefável e imutável”³⁴⁰. Porém, esta contemplação em sua forma última é fruição.

³³⁷Cf. *lib. arb.*, II, 13, 37.

³³⁸Cf. *beata u.*, IV, 35.

³³⁹Cf. NANCY, J-L. De Trinitatis Augustini perfruitione. In: **Après la métaphysique : Augustin? Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris 25 juin 2010**. Édité par Alain de Libera. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 50.

³⁴⁰Cf. *idem, ibidem*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias:

Edições e traduções do diálogo De beata uita de Santo Agostinho

De beata vita liber unus. In: *Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri*. Patrologiae Latinae. Tomus 32. I. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

De beata vita. In: *Aurelii Augustini opera*, XXIX, Pars II, 2. Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”).

A vida feliz. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

De la vida feliz. In: *Obras completas de San Agustín – Escritos filosóficos (1º)*. Tomo I. Preparado por Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: BAC, 1994.

Diálogo sobre a felicidade – Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2007.

La vie heureuse. Lettres Choiesies. Orléans: H. Herluison, 1873.

La vie heureuse. Trad. du latin par Dominique Férault. Petit Bibliothèque, Paris: Payot & Rivages, 2000.

Oeuvres de Saint Augustin: La vie heureuse. Vol. 1. Introduction, texte critique, traduction, notes et tables par Jean Doignon. Bibliothèque Augustinienne, Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

The happy life. In: **The fathers of the church: a new translation (Patristic series)**. Translated and annotated by Ludwig Schopp, PhD Vol. 5. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948.

The happy life. Translated and annotated by Ludwig Schopp, PhD. St. Louis, Missouri: B. Herder Book Co., 1939. (This volume of *The Happy Life* includes the original Latin text opposite the English translation).

Traité de la vie heureuse de Saint Augustin. Vol. 1. Traduit et annoté par le R. P. de Boissieu. Saint Maximin: Vie Spirituelle, 1924.

Outras obras de Agostinho

Retractationum libri II. Confessionum libri XIII. Soliloquiorum libri II. Contra academicos libri III. De ordine libri II. De libero arbitrio libri III. De moribus ecclesiae catholicae, et de

Moribus manichaeorum libri II. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 32. I. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

De ciuitate Dei contra paganos libri XXII. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 41. X. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

De uera religione liber unus. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 34. III. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

De utilitate credendi liber unus. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 42. XI. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

Epistolae. Appendix: Nonnullae Epistolae Augustini nomine olim falso praenotatae. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 33. II. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

Sermones classes quatuor, necnon Sermones dubii. In: ***Opera omnia, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri***. Patrologiae Latinae. Tomus 38. VII. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993.

Cartas (1º). 1-123. In: ***Obras completas de San Agustín***. Tomo VIII. Trad. de Lope Cilleruelo, OSA. Ed. bil.. Madrid: BAC, 1986. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

Cartas (3º): 188-270. In: ***Obras completas de San Agustín***. Tomo XIB. Trad. de Lope Cilleruelo et al., OSA. Ed. bil.. Madrid: BAC, 1987. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

De los costumbres de la Iglesia. In: ***Obras completas de San Agustín. Escritos apologéticos (1º)***. Tomo V. Trad. de P. Teófilo Prieto, OSA. Madrid: BAC, 1975. Disponível em <<http://www.augustinus.it/spagnolo/costumi/index2.htm>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

De la utilidad de creer. In: ***Obras completas de San Agustín. Obras apologéticas (1º)***. Tomo IV. Trad. de Victorino Capanága et al.. Madrid: BAC, 1956; 1975. Disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/utilita_credere/index2.htm>. Acesso em: 28 mar. 2013.

La ciudad de Dios. In: ***Obras completas de San Agustín – Escritos apologéticos (1º) y (2º)***. Tomos XVI, XVII. Trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA. Madrid: BAC, 1983. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

Las dos almas del hombre. In: ***Obras completas de San Agustín. Escritos antimaniqueos (1º)***. Tomo XXX. Trad. de Pío de Luis, OSA. Madrid: BAC. Disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/duo_anime/index2.htm>. Acesso em: 26 ago. 2014.

Las retractationes. In: **Obras completas de San Agustín – Escritos varios (2º)**. Tomo XL. Trad. de Teodoro C. Madrid: BAC. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

Sermões (2º). 51-116: Sobre los Evangelios sinópticos. In: **Obras completas de San Agustín**. Tomo X. Trad. de Pío de Luis Víscono, OSA. Ed. bil. Madrid: BAC. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

A cidade de Deus. Trad. de Oscar Paes Leme. Col. Pensamento humano. 2 vol. 9. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

A doutrina cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. vol. 17. São Paulo: Paulus, 1991.

A Trindade. Tradução e introdução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. vol. 7. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

Confissões. Trad. de J. Oliveira Santos, SJ; A. Ambrósio de Pina, SJ. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Confissões. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

Contra acadêmicos. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.

Contra os acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O Mestre. Trad. de Agostinho Belmonte. Col. Patrística. vol. 24. São Paulo: Paulus, 2008.

O livre-arbítrio. Trad. de Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística. vol. 8. São Paulo: Paulus, 2004.

Solilóquios. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

Fontes secundárias:

Autores vários

Antologia de textos / Epicuro. Da natureza / Tito Lucrécio Caro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio; traduções e notas de Agostinho da Silva. [et al.] ; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

ARENDDT, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Col. Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

BARACAT JÚNIOR, J. C. **Plotino, Enéadas I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

BÍBLIA de Jerusalém. Sao Paulo: Paulus, 2002.

BEIERWALTES, W. **Regio Beatitudinis: Augustine's conception of happiness**. Villanova University: Augustinian Institute, 1981.

BOEHNER, P.; GILSON, É. **História da filosofia cristã**. Trad. de Raimundo Vier. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BONI, L. A. (Org.). **Idade Média: ética e política**. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

BROWN, P. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CATAPANO, G. **Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra academicos al De vera religione**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 77.

CÍCERO. **De natura deorum**. O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1917.

_____. **Disputaciones tusculanas**. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

DOIGNON, J. Notes de critique textuelle sur le *De beata uita* de saint Augustin. In: **Revue d'études augustiniennes et patristiques**. vol. 23. Paris, 1977, p. 63-82.

_____. Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d' Augustin de 386. In: **Revue des études augustiniennes**. vol. 40. Paris, 1994, p. 39-43.

_____. "Vie heureuse" et perfection: variantes philosophiques dans l' unisson d' Augustin et de Monique à la fin de *De beata uita*. In: **Revue des études augustiniennes**. vol. 41. Paris, 1995, p. 309-314.

DU ROY, O. **L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391**. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

GILSON, É. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Trad. de Osvaldo e Ieda Porchat. São Paulo: Difel, 1963.

GRACIOSO, J. **A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho**. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

_____. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

HARRISON, C. Measure, number and weight in Saint Augustine's aesthetics. In: **Augustinianum – Periodicum quadrimestre Instituti Patristici « Augustinianum »**. vol. 28. Roma, 1988, p. 591-602.

HOLTE, R. **Béatitude et Sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. de Trajano Vieira. Ed. Bilíngue. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

LUCRÉCIO. **De rerum natura**. (3 vols. Latin text Books I-VI. Comprehensive commentary by Cyril Bailey), Oxford University Press, 1947.

MacCORMICK, S. **The shadows of poetry: Vergil in the mind of Augustine**. Berkeley: University of California Press, 1998.

MADEC, G. L'historicité des Dialogues de Cassiciacum. In: **Revue des études augustiniennes**. vol. 32. Paris, 1986, p. 207-231.

MANDOUZE, A. **Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce**. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

MARROU, H-I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Éditions E. De Boccard, 1938.

MAYER, C. (org.). **Augustinus-Lexikon**. Basel e Stuttgart: Schwabe Verlag, 1986.

MONDOLFO, R. **Pensamento antigo: história da filosofia greco-romana**. Trad. de Lycurgo Gomes de Motta. 2 vol. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

NANCY, J-L. De Trinitatis Augustini perfruitione. In: **Après la métaphysique : Augustin? Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris 25 juin 2010**. Éditées par Alain de Libera. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 43-50.

NOVAES, M. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

PAPÍNI, G. **A vida de Santo Agostinho**. Trad. de Godofredo Rangel. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

PEGUEROLES, J. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Labor, 1972.

PLATÃO. **O banquete. Fédon. Sofista. Político**. Trad. de José Calvalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Timeu**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

PLOTINO. **Eneada I**. Traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

_____. **Enneadi**. Traduzione di Roberto Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di Giovanni Reale. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2002.

PORTALIÉ, E. Saint Augustin. In: **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Letouzey et Ané, 1931.

SANGALLI, I. J. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SAVIAN FILHO, J. **Seria o sujeito uma criação medieval?** (Mimeo. Artigo no prelo).

STUMP, E.; KRETZMANN, N. (ed.). **The cambridge companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

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

VAZ, H. C. de L. A ética agostiniana. In: **Escritos de filosofia IV**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 177-197.

_____. A metafísica da interioridade. In: **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 79.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução e notas de Odorico Mendes; Apresentação de Antonio Medina; Estabelecimento do texto, notas e glossário de Luiz Alberto Machado Cabral. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005. (Col. Clássicos comentados).

WETZEL, J. **Augustine and the limits of virtue**. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Compreender Agostinho**. Trad. de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Série “Compreender”).

Compilações e dicionários

FONTANIER, J-M. **Vocabulário latino de filosofia: de Cícero a Heidegger**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DJUTH, M. Voluntad. In: FITZGERALD, A. D. (Dir). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Monte Carmelo, 2001, p. 1339.

MORWOOD, James (ed.). **Pocket Oxford Latin Dictionary**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.