

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

AUTOFORMAÇÃO COMO CULTIVO DA VONTADE:
UMA PERSPECTIVA A PARTIR DO HOMEM INTERIOR
EM AGOSTINHO DE HIPONA

Daiane Rodrigues Costa

Passo Fundo
2019

Daiane Rodrigues Costa

**AUTOFORMAÇÃO COMO CULTIVO DA VONTADE:
UMA PERSPECTIVA A PARTIR DO HOMEM INTERIOR EM
AGOSTINHO DE HIPONA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, da Faculdade de Educação – FAED, da Universidade de Passo Fundo – UPF, para obtenção do grau de mestre em educação, sob a orientação do prof.º Dr. Angelo Vitório Cenci.

Passo Fundo

2019

*À Alberto de Almeida Bettinelli
Pela saudade que deixou em sua breve passagem pelo mundo*

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Angelo Vitório Cenci, pela confiança e o auxílio sempre prestativo.

À Capes, pela bolsa. Sem ela, o mestrado seria um sonho distante.

À Universidade de Passo Fundo, minha segunda casa há alguns anos.

À faculdade de Educação e ao PPG-EDU.

Aos professores da linha de pesquisa Fundamentos da Educação, Cláudio Almir Dalbosco, Eldon Henrique Mühl e Edison Alencar Casagrande.

Aos funcionários (as) da Faculdade de Educação, em especial à Jéssica e ao Wagner.

Aos meus amigos e colegas de mestrado.

Ao Alexandre, Bianca e Júlia, amizade que se perpetua desde a graduação em Filosofia.

À minha família pelo apoio, em especial à minha sobrinha, Maria Carolina, vivaz e graciosa, alegre minha vida e ao Tau, pela presença constante.

À banca de professores que avaliou com cuidado este trabalho.

RESUMO

O estudo aqui apresentado tem como objetivo principal a investigação da formação humana nas obras filosóficas *Comentários Literal ao Gênesis, A Trindade e O livre-arbítrio*, de Agostinho de Hipona. Para isso, abordou-se a noção da antropologia do referido autor; sua compreensão de *corpo* e *alma* (dimensão humana no homem animal) e por último, objetivou-se alguns pressupostos de uma educação do ser humano que perpassa uma boa formação da vontade. Este texto trata-se de uma pesquisa bibliográfica, exploratória e de caráter hermenêutico. Através disso, compreendeu-se que Agostinho concebe a ideia de *homem* como um ser dotado de corpo e alma. A alma, quando bem formada, pode conduzir os indivíduos à vida com sabedoria e, portanto, a uma *beata vita*. A vontade, parte da estrutura da alma humana para nosso autor, é o que movimenta toda as outras dimensões do ser humano e por isso ela deve ser bem formada. A educação da vontade, para nosso pensador, consiste em realizar o jogo de utilizar os objetos que servem de meio para algo e fruir ou contemplar aquilo que é fim em si mesmo. Com essa distinção e cultivo de si, a vontade humana difere-se do reino animal, que age pelo impulso, e guia bem o homem, concedendo-lhe minimamente uma relação de desprendimento com a matéria. Concluimos, portanto, que a ética agostiniana ao mesmo tempo que estabelece princípios para o bem agir e lograr uma vida feliz, exige para isso um processo formativo que consiste na educação da vontade. Uma vez que Agostinho a compreende como livre em si, isto é, como autodeterminante, ela pode voltar-se por si àquilo que é presença constante, isto é, a objetos de foro contemplativo e afastar-se, tanto quanto possível, dos ditames de uma vida submetida ao mundo material.

Palavras-chave: *formação, vontade, cultivo, Santo Agostinho, alma*

Lista de Abreviaturas¹

Abreviação	Título em português	Título Original
<i>Ciu. Dei</i>	A Cidade de Deus	<i>De ciuitate Dei</i>
<i>doc. Christ.</i>	A Doutrina Cristã	<i>De doctrina christiana</i>
<i>an. Quant.</i>	A Grandeza da Alma	<i>De animae quantitate</i>
<i>trind.</i>	A Trindade	<i>De trinitate</i>
<i>Gn. litt. imp.</i>	Comentário Literal ao Gênesis	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>Conf.</i>	Confissões	<i>Confessionum</i>
<i>lib. arb.</i>	O Livre-arbítrio	<i>De libero arbitrio</i>
<i>Sol.</i>	Solilóquios	<i>Soliloquia</i>

¹ Utilizamos como referências para a elaboração das abreviaturas as obras de Costa (2009) e Ayoub (2011).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	Erro! Indicador não definido.
1 O SUJEITO DA EDUCAÇÃO: O HOMEM COMO SER CRIADO	13
1.1 A criação do corpo	16
1.2 A alma como “sopro de vida”	20
1.3 O Primeiro Homem	26
2 O HOMEM INTERIOR E O HOMEM EXTERIOR	31
2.1 O homem interior	32
2.2 O homem exterior	52
2.3 A incorporabilidade da alma.....	58
3 O HOMEM COMO SER DE VONTADE E A SUA RESPECTIVA FORMAÇÃO	64
3.1 A vontade e o sumo bem	66
3.2 O livre arbítrio: a má formação da vontade como origem do mal moral	69
3.3 A livre vontade e sua devida formação	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
Referências	111

INTRODUÇÃO

É notável a influência de Agostinho na filosofia ocidental. Enquanto pensador, empreendeu um árduo trabalho sobre as definições de *vontade*, *liberdade* e *ação*. Esses, são conceitos fundamentais para pensar um tema da formação humana, e mais, a formação da vontade, a partir de um princípio racional, que implica nas decisões e ações que um indivíduo precisa realizar em sua atuação no mundo. Mas porque recorrer a Santo Agostinho para falar sobre a vontade? Ora, porque ele é a origem desse conceito, que nem sempre esteve presente no pensamento Ocidental. Nas palavras de Reis, “se hoje se fala, vulgarmente, em atos voluntários e intenções, e se tais conceitos fazem parte do imaginário humano, deve-se ressaltar que tivemos um início para tais conceitualizações” (2010, p. 13). Mas empreender uma pesquisa das reflexões de nosso filósofo no campo educacional, apesar de pertinente, é um trabalho tanto mais laborioso. Encontrar argumentos que nos permitem afirmar uma contribuição de Agostinho com a reflexão sobre a educação humana não é uma tarefa fácil. O filósofo não tratou diretamente do tema. Talvez, o mais perto que chegou foi em seu livro *Instrução aos Catecúmenos*, destinado a formação cristã. Impossível também não destacar o clássico diálogo de Agostinho e seu filho, Adeodato, em *Sobre o Mestre*, onde conclui-se que “mestre terreno” algum pode, por sua própria vontade, fazer o discípulo aprender. Ele pode, no máximo, apontar para a direção onde se deve olhar, mas a aprendizagem só é efetiva quando o indivíduo “aprendente”, por sua própria vontade, olha para a verdade que habita em seu interior.

No entanto, essas duas obras, isoladas, tornam-se limitadas para responder ao problema principal desse estudo, a saber: *é possível afirmar que nas ideias de Santo Agostinho, enquanto modo de vida para ascender a uma vida feliz, existe um movimento de autoformação mediante o cultivo da vontade? Subjacente a isso, como o homem pode educar sua própria vontade no intuito de formar-se mesmo como humano ao diferenciar-se do restante da natureza e agir moralmente?* Nesse sentido, nosso objetivo principal desdobrou-se em três questões. Primeiramente, recorreremos ao modo como Agostinho entende a origem do ser humano. Já nesse ponto, notamos as singularidades no modo como o filósofo compreende o homem em relação aos outros seres criados. A possibilidade de ser educado está intimamente alicerçada no entendimento de que o ser humano carrega em si uma capacidade de escolha e de aprender, além de uma vontade

livre, numa parte de si que é superior ao degenerado corpo e decorrente de sua “imagem e semelhança” ao Criador. Por isso, suas ações são contingentes e suscetíveis de serem bem formadas. Uma vez cumprida essa primeira tarefa, propomo-nos a analisar o que Agostinho entende por “alma superior” compreendendo, então, a faculdade da vontade como parte constitutiva do “homem interior”. Dessa discussão originou-se o segundo capítulo. Por fim, no terceiro capítulo, tratamos sobre o conceito de vontade, seu devido cultivo e em que isso consiste, tarefa esta que para nosso autor estava intimamente ligada a sua concepção de “vida feliz”, “vida plena” ou “vida beatificada”.

O ser humano, na concepção de Santo Agostinho, é constituído por uma realidade interior e outra, exterior. A ideia de *homem interior* é formada a partir da faculdade da vontade, que unida a faculdade da memória e da inteligência, constitui a *mens*, estrutura superior e tríade da alma humana. Ora, junto a essa estrutura superior da alma, está sua estrutura inferior, aquela relacionada com as sensações advindas do corpo, os sentimentos e as pulsões. Uma vez que Agostinho entende o ser humano dotado de vontade, e esta como livre, é necessário que o homem seja educado de modo a não perverter-se em más ações, mas que tenha condições de aspirar aos bens superiores. Portanto, defendemos que a concepção ética de Santo Agostinho introduz uma forma de vida que é transversalizada pelos conceitos de *cultivo da vontade* e *autoformação*. A faculdade da vontade deve ser educada e conduzir o pensamento, a atenção ou visão interior; a buscar o conhecimento que habita dentro da própria alma humana (memória). Essa formação advém do exercício de afastamento de uma vida submetida aos ditames do mundo, isto é, na concepção de Agostinho, uma vida reduzida as satisfações corpóreas mais animais; para uma vida espiritualizada na busca pela sabedoria.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter exploratório. Nosso movimento realizou-se em direção a uma leitura hermenêutica de selecionados textos do autor e de seus comentadores para nos apropriarmos de suas teorias e conceitos. Desta forma, para fornecer uma resposta minimamente plausível para nosso problema, recorreremos como recursos à interpretação e reconstrução de textos de nosso pensador e de intérpretes, organizando as informações por meio de fichamentos, resumos e esquemas, que serviram de base para a elaboração textual. A elaboração textual foi sistematizada na intenção de responder as três perguntas ou os três temas propostos nos objetivos específicos acima

mencionados e gira ao redor de uma construção analítica sobre o conceito de vontade e sua autoformação.

Agostinho foi um filósofo, teólogo, padre, bispo e professor de intensa produção intelectual. Sua vasta obra compreende em torno de cem livros e tratados, duzentas e cinquenta cartas, além de centenas de sermões. Uma atividade intelectual que apenas justifica-se com o entusiasmado desejo de conhecimento que o fez verdadeiramente peregrinar entre muitos grupos intelectuais, filosóficos e religiosos. Isso revela um projeto de vida iniciado ainda na juventude e que apenas encontraria fim com sua morte, aos setenta e seis anos de idade, por uma dramática invasão a Hipona pelas tropas de Genserico, líder dos vândalos e dos Alanos, ao desafiar Bonifácio, governador romano da província da África Proconsular no ano de 430.

Dentre as inúmeras obras e temas filosóficos, é sempre uma árdua tarefa empreender qualquer trabalho de delimitação dos textos agostinianos. Isso porque os variados temas das reflexões do bispo de Hipona estendem-se por muitos escritos, tornando qualquer tarefa de balizar algumas obras algo profundamente limitado e fazendo pouca justiça a produção intelectual do mesmo. Por outro lado, devido ao grande número de textos escritos, seria praticamente impossível averiguarmos com a devida atenção esse copioso material filosófico. Não nos restou, portanto, outra alternativa, senão optar por algumas obras específicas e deveras pontuais para os fins estabelecidos no começo dessa breve introdução.

Com isso, torna-se válido ressaltar que o primeiro desafio ao analisar estes textos, conforme Arendt (1997), consiste na falta de unidade das obras de Santo Agostinho, que justifica-se em sua própria biografia. Seus primeiros escritos são marcados pela forte influência de pensadores latinos e da herança intelectual da antiguidade. Mas, com sua adesão crescente ao cristianismo, até tornar-se bispo da Igreja de Hipona, os textos bíblicos aparecem cada vez mais em seus escritos como fonte de interpretação. É claro que não há, neste estágio, o abandono da razão e da filosofia. Pelo contrário, Agostinho realiza uma tal união desses dois polos que talvez ele mesmo não saberia dizer o que é produto da razão e o que é resultado da autoridade da fé. Por último, ainda há uma revisão de sua obra feita por ele mesmo. Nas *Retratações*, nas quais analisa, esclarece e reformula alguns pontos de vista de seus livros. É por isso que concordamos com Arendt (1997) quando afirma que nosso filósofo nunca ficou dividido entre fé e razão. Esse é um

problema que Agostinho não se deparou ou, pelo menos, deu pouca importância. Esses fatos marcantes de sua obra complexificam qualquer estudo a respeito de sua produção filosófica.

Os textos escolhidos justificam-se na medida em que neles encontramos subsídios teóricos para cumprir, minimamente, nosso trajeto rumo a constatação de uma educação da vontade. Nossa estrutura argumentativa segue uma lógica interna, isto é, tratamos da origem do homem, depois de sua estrutura e disposição interna e externa, onde constatamos a “descoberta da vontade” e, por último, discorremos sobre a educação da mesma. Com isso, seria no mínimo incongruente percorrer esse caminho no sentido inverso. Desta forma, as obras intelectuais que compõe este trabalho não seguem a cronologia dos textos agostinianos, nem pertencem à um mesmo período do pensamento do autor. Elas foram selecionadas conforme a temática de cada capítulo, no intuito de compor uma unidade sobre o tema. Todavia, outros textos complementares são utilizados para consulta na medida em que um assunto não se exauri nas determinadas obras selecionadas.

Ao analisarmos a ideia de origem do homem no ato criador, utilizamos como fonte primária a obra *Comentário Literal ao Gênesis; Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*. Em relação ao primeiro livro, percebe-se a maturidade com que Agostinho escreve sobre um tema do qual preocupou-se desde sua conversão. O *Comentário Literal ao Gênesis* começa a ser escrito no ano de 401 e é terminado em 414, no mesmo ano em que é publicado *A Trindade*, ambos estando a dezesseis anos de *As Confissões*. Agostinho já havia empreendido a tarefa de discorrer sobre os primeiros capítulos da Bíblia nos anos iniciais de sua conversão ao cristianismo até o sacerdócio. Nessa ocasião, ao escrever *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus* (no ano de 388), defendeu a lógica do texto bíblico ao refutar os ataques que estes sofriam dos maniqueístas (AYOUB, 2011). No entanto, acreditou que o texto tornara-se um tanto alegórico demais e começou a pensar em uma interpretação literal do livro do Gênesis. Nesse sentido, Agostinho empenhou-se na tarefa de defender a Criação como um fato histórico e não mais com um sentido alegórico. Depois de alguns escritos deixados pelo caminho, aos quarenta e sete anos de idade, publicou a obra *Comentário Literal ao Gênesis*. O texto é composto por doze livros, tratando com afinco o tema, sem reservas de erudição e com uma modelar lógica

argumentativa, Agostinho parece ter alcançado o apogeu de sua reflexão sobre esse tema com essa compilação de livros sobre o *Gênesis* (RODRIGUES, 2005).

Ao entender que o ser humano, em sua origem, carrega em si um elemento de semelhança ao Ser criador, a tarefa de nosso filósofo é entender o que difere o homem do restante dos seres criados. Com esse objetivo, utilizamos como texto basilar para a construção do segundo capítulo a obra *A Trindade*. Escrita com o intuito de conhecer melhor o importante dogma da Trindade para o cristianismo, o bispo hiponense afirma que conhecer o ser humano é um dos caminhos para o conhecimento de Deus, visto que este fez aquele a sua imagem e semelhança. Este trabalho foi escrito, aproximadamente, desde o ano 399 até por volta do ano de 414. Essa importante obra para o cristianismo visava dar fim às inúmeras interpretações sobre a Trindade, de diversas origens. Questões estas que foram esclarecidas e tornaram-se importantes dogmas do catolicismo a partir do Concílio de Nicéia, em 325 e, depois, no Concílio de Constantinopla, em 381. É nesse pano de fundo que localiza-se *A Trindade*, um marco religioso de profundo cunho filosófico, composto por quinze livros, pesquisado, refletido e escrito por quase duas décadas de profícuo trabalho.

Com a análise que Agostinho realiza da trindade humana, chegamos a constatação da vontade como um elemento primordial da alma do homem. Nesse caso, *O Livre-arbítrio* torna-se o texto de base para o terceiro capítulo deste trabalho. Nele, tratamos sobre a liberdade da vontade e sua formação mediante a busca por sabedoria e desprendimento do mundo material. *O Livre-arbítrio* é uma obra escrita pouco tempo após a saída de Agostinho da cidade romana de Cassissíaco, onde escreveu seus primeiros textos como cristão. O presente tratado começou a ser escrito em Roma por volta do ano de 387, porém, sua publicação só concretizou-se no ano de 394/95, quando Agostinho já era presbítero. O bispo hiponense o escreve em forma de diálogo, tendo como interlocutor seu amigo Evódio, que também contribuiu com o diálogo “*Sobre a Grandeza da Alma*”, entre os anos de 387 e 388. A questão norteadora de Agostinho e Evódio nesse tratado é descobrir a origem do mal. Assim, ao admitir que Deus, sendo bom, jamais poderia fazer uma obra má, ele atribui a existência deste a livre vontade do homem, que pode optar por afastar-se de uma vida de bondade e sabedoria (OLIVEIRA, 1995).

Nesse sentido, a escolha por tais obras filosóficas é de foro temático. Tentamos, na medida do possível, apresentar em forma de notas de rodapé as menções que Agostinho

faz a esses mesmos temas em suas obras posteriores, ao atualizar estas reflexões. Sabemos da extensa obra intelectual de nosso autor. Por isso, não é nossa pretensão exaurir as discussões a respeito da formação da vontade, mas esforçamo-nos em apresentar como o bispo de Hipona pode contribuir no campo da Filosofia da educação com uma noção de autoformação enquanto um cultivo da vontade em prol do ser humano encontrar sua plenitude.

Ao reconstruir a lógica argumentativa de tais obras, foi possível inferir alguns resultados que sustentam nossa hipótese. Dentre eles, destacamos a nível introdutório, a ascensão do homem à verdade, que lhe permite perceber o modelo, padrão ou princípio para fundamentar suas ações deliberadas. Ora, isso é plausível devido à estrutura humana, que na concepção de Agostinho é fundamentalmente formada a partir da dualidade corpo e alma, sendo que esta última estrutura-se em memória, inteligência e vontade. Sabendo que nosso autor entende que filosofar consiste em uma rememoração daquilo que já está contido na memória, a vontade, portanto, é aquilo que impulsiona a busca pela verdade. Com esse movimento, o ser humano percebe que existem coisas efêmeras, pertencentes ao mundo sensível e outras dotadas de uma realidade não corruptível, plenamente inteligível. Ora, a educação da vontade passa necessariamente por essa distinção, pois nosso autor distinguirá uma vida dedicada aos bens sensíveis e outra, aplicada aos bens inteligíveis. É nesse último modo de vida que consiste a beatitude. Como recompensa a isso, o homem tornar-se-ia virtuoso, sábio e, portanto, feliz. Cabe salientar que para Agostinho, a felicidade terrena é sempre parcial, porque é a própria vida humana que possui uma existência efêmera.

Com isso, apesar de tratar-se de um pensamento formulado nas entrelinhas da filosofia grega antiga e do pensamento cristão medieval, ele ainda possui desdobramentos em nosso contexto próximo. Isso porque a *vontade* é parte inerente ao ser humano e qualquer texto que dela tratar, torna-se atual. Destacamos aqui, apenas como menção, que nossa visita aos escritos de Agostinho suscita a necessidade do ser humano em tomar consciência de si, enquanto um ser de vontade e assumir sua independência perante o mundo, que em nosso contexto neoliberal, mais uma vez canaliza o desejo humano a produtos que não satisfazem e que não permitem que o homem tenha uma existência destinada às ideias, ao conhecimento, que em todo meio natural só ele pode acessar.

1 O SUJEITO DA EDUCAÇÃO: O HOMEM COMO SER CRIADO

A consideração do homem enquanto pessoa galgou a possibilidade de um passo importante na história da humanidade. Tornou factível, por exemplo, uma declaração universal de seus direitos, haja visto que nem sempre todos os homens foram qualificados como seres humanos. Esse traço está marcado, sobretudo, nas mais variadas formas de escravidão presentes na história. Como diferencia Múgica (2006, p. 22):

Por tanto, no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano. “hombre” es un término más genérico o indeterminado, que linda con el “mundo zoológico” (decimos hombre de las cavernas pero sería ridículo decir persona de las cavernas; “persona” es un término más específico que tiene que ver con el “mundo civilizado” o, si prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo.

A definição do que consiste ser *pessoa* nem sempre esteve aclarada ao longo da história. Piratelli (2010) afirma que a busca pela compreensão do humano foi um dos temas de maior destaque na antiguidade clássica e no medievo cristão. Isso tornaria o homem consciente de sua própria existência e do mundo no qual ele está inserido. Com Agostinho não foi diferente. Certa feita, escreveu que a ele bastava o “desejo de conhecer a Deus e a alma” (*sol.* I, ii, 7, p. 14) e quando interrogado se nada mais o interessaria, respondeu: “absolutamente nada”. Por isso, tornar-se-ia dubitável abordar a concepção agostiniana de formação do homem sem recorrer a sua antropologia. Afinal, é essa definição de *pessoa* que permite formular uma educação da mesma. Isso ocorre porque nosso pensador entende o ser humano como algo material, mas que também consta de uma dimensão chamada de alma que não é naturalmente determinada, mas flexível a ser formada.

Agostinho é o ponto de encontro entre a filosofia clássica e a revelação cristã. Com isso, sua formulação do conceito de pessoa é uma marca para o pensamento ocidental, compondo as bases da Idade Média. Isso Nele, junto com as definições gregas de homem, unir-se-á a ideia de ser humano como imagem e semelhança de Deus. Além disso, a busca pelo humano na filosofia agostiniana depara-se com algo curioso: o homem, que identifica-se com sua alma busca sua essência na própria alma. A antropologia agostiniana é a alma empreendendo-se na tarefa de sua própria definição. Como a alma pode evitar enganar-se ao dizer o que ela mesmo é? Daí segue o grande problema proposto por nosso filósofo:

Que sou eu então [...]? Qual a minha natureza? Uma vida variada e multiforme, imensamente ampla. Eis-me nos campos, nas cavernas e nos inumeráveis recessos da minha memória, repletos de todo gênero de objetos, presentes ou em imagens – como no caso dos corpos – ou em si mesmas, quando se trata das ciências, ou ainda através de não sei que noções e sinais, como acontece com os sentimentos da alma (a memória os conserva mesmo quando o espírito não mais o experimenta, embora tudo o que está na memória se encontre no espírito). Percorro todas essas paragens, voando por aqui e por ali, e penetro o mais longe que posso, sem encontrar limites, tão grande é a força da memória, tão grande é a força de vida do homem, que, no entanto, é mortal! (*Conf. X, xvii, 26, p. 285*).

Uma consideração importante que Agostinho faz remonta a uma noção dualista de homem, influenciado pelo neoplatonismo². Para este, o ser humano seria formado por duas substâncias: corpo e alma. Entretanto, o dualismo agostiniano nega a possibilidade de existir a substância “homem” sem um desses elementos. Distanciando-se, portanto, da influência (neo)platônica da época e do que, mais tarde, tornar-se-ia o dualismo cartesiano. Agostinho entende o ser humano como uma substância unificada a partir de dois elementos distintos. Por isso, afirmou em *De civitate Dei*: “que o corpo se une a alma para formar e construir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (*X, xxix, 2, p. 426*). Destarte, como defendem Gilson e Boehner (2012, p. 180), apesar de Agostinho ver na alma a parte mais nobre do ser humano, e é sobre ela que ele longamente discorreu, ele não nega que o corpo faz parte da substância humana e, como qualquer outra criatura, em sentido ontológico, deve ser boa e necessita de cuidados. No entanto, um bom governo do corpo dependerá da boa formação da alma.

² A concepção filosófica de Agostinho foi fortemente influenciada pelo (neo)platonismo, sobretudo através de Plotino, pelas obras de Porfírio. Com isso, o filósofo hiponense teria elementos suficientes para negar o maniqueísmo, uma vez que os ensinamentos de Platão e dos neoplatônicos o fizeram aceitar que existem realidades não materiais, no caso de Agostinho – Deus e a alma. Com isso, ele também incorpora a dualidade da realidade, fortemente marcada em Platão e, sobretudo, no neoplatonismo. O mundo não material, identificado como o reino de Deus, é visto como superior ao material, já que esse transforma-se constantemente e aquele permanece sempre como está. A teoria das ideias, que são formas perfeitas a moldarem os objetos corpóreos, advinda da filosofia de Platão, ou, as realidades do Uno e do Nôus que emanam até exaurir, formando o mundo material, também são reformuladas. As ideias não possuem mais uma existência própria como no filósofo grego acreditava, mas, agora no contexto cristão, elas existem enquanto pensamento divino, que tanto concede a forma, como cria a matéria (TAYLOR, 2005). Com isso, Agostinho marca um considerável distanciamento de sua influência neoplatônica, pois isso que chamamos de mundo não deriva, não traz elementos de uma realidade primeira que origina todo o resto. Nesse caso, o neoplatonismo é marcado pela imanência, isto é, o princípio primeiro está contido, de certa forma, em tudo que origina-se dele, com exceção da matéria. Ao Contrário, Agostinho traça uma metafísica a partir do transcendente, isto é, o Ser que movimenta e realiza a criação está além de tudo o que foi criado. Não partilha da mesma substância das criaturas.

Como este estudo versará sobre a formação da vontade, recorreremos a noção ontológica do próprio ser do homem. Por isso, trataremos agora da concepção de humano enquanto um ser criado, dotado de corpo e alma. Isso mostra que a noção cristã de pessoa corrobora com a visão grega, de que o homem é um “animal racional”, isto é, um corpo que possui uma alma inteligente. No entanto, Agostinho acrescenta algo que, segundo Sérvulo (2001), os filósofos gregos conheciam tão somente como potência: a vontade. Mais do que isso, ao perceber a vontade como dotada de livre arbítrio, Agostinho abriu espaço também para sua formação, isto é, para sua boa condução. Por isso, se faz necessária a abordagem sobre a concepção ontológica do homem para nosso autor.

1.1 A criação do corpo

Como é afirmado no título do livro *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho investiga o primeiro livro bíblico não como uma narrativa alegórica, mas como um relato autêntico do passado. Esse escrito, em seu entendimento, precisa ser apenas analisado sobre o prisma de uma sequência causal lógica. É comum quando trata-se de determinados temas, Agostinho retomar alguns pontos de vista acerca do assunto. Na polêmica da criação do homem não é diferente. Destaca-se aqui, que ele parte de uma verdade dada: as sagradas escrituras. Sua investigação consiste em entender uma verdade já admitida, basta comprová-la racionalmente, consistindo nisso, seu trabalho filosófico. Para os propósitos aqui estabelecidos, isso será de fundamental importância para chegarmos ao conceito de *vontade* e o seu devido cultivo para galgar a vida feliz.

O ponto de divergência dos exegetas da época era se o homem fora criado num instante, assim como a matéria do mundo, ou se sua formação material dizia respeito ao momento de ordenação do mundo, como expõe a narrativa: “então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn, 2, 7). A questão que Agostinho apropria-se é se o homem fora criado na primeira menção bíblica ou na segunda. Se fosse na primeira, seria criado plenamente no contexto da obra dos seis dias. Se fosse considerada a segunda hipótese, ele então seria *formalmente* criado após os seis dias. A ideia que será defendida por Agostinho é que a segunda citação trata-se da formação do homem naquilo que já estava criado em causa. Isto é, ele entende que nos dias da criação, quando na narrativa consta que Deus disse “façamos o homem a nossa imagem e semelhança” (Gn, 1, 7), ele criou o

ser humano apenas como uma potência, de forma latente, que viria a concretizar-se na segunda citação, da qual afirma que da terra Deus criou o homem.

Para confirmar esse ponto de vista, Agostinho analisa a primeira hipótese, do homem ter sido feito entre as obras dos seis dias. Após, compara com a segunda possibilidade e refuta o que tornar-se mais inverossímil. Partindo disso, na primeira hipótese ele considera-se que o homem foi feito plenamente no sexto dia. Esse acontecimento é que seria resgatado na citação posterior. Nesse caso, o homem nasceu no mesmo instante em que foi criado, assim como o firmamento, a Terra, a água, etc. Essas coisas teriam sido criadas instantaneamente. Diferentemente das plantas, por exemplos, que apesar de criadas, tiveram que esperar no decorrer do tempo o seu desenvolvimento pleno. Todavia, Agostinho considera que surge dessa interpretação uma aporia. Se homem e mulher³ foram criados no sexto dia, pela ordem dos acontecimentos, a terra, habitada por outros seres vivos ainda não teria sido formada. Nesse caso, como a narração posterior pode afirmar que o primeiro homem foi formado da terra e posto no paraíso e que de sua costela surgiu sua companheira, se o seu lugar para viver ainda não havia sido feito? (*Gn. litt. imp.* VI, p. 203-236).

Agostinho conclui, então, que a formação do homem e da mulher corresponde ao terceiro ato criador, às *razões seminais*. As “razões causais” consistiriam, para Agostinho, em um terceiro estágio da criação. Segundo Costa e Brandão, Agostinho teria que explicar como coisas novas surgem com o passar do tempo, sendo que ele admitia que Deus tudo criou em um único instante. “Segundo Santo Agostinho, todas as coisas foram criadas no mesmo instante, pois, Deus é atemporal por natureza, não havendo sentido criar em vários momentos temporais distintos, porém é inegável o fato de aparecerem criaturas de várias ordens que são descobertas e tidas como novas espécies para os homens. Para solucionar problemas como esse, que se deixados em aberto, poderiam tranquilamente dar vazão a doutrinas como Geração Espontânea e Evolução Biológica, nosso pensador desenvolve a tese de Razões Seminais. [Nesse caso consistiriam em] Três modos de existência das

³ Segundo Múgica (2006), essa passagem é importante para deixar claro que a diferença dos sexos não significa uma diferença em termos de natureza, que estrutura o ser humano. Como veremos no segundo tópico, a alma é formada por suas faculdades, que distinguem o ser humano dos outros animais. Nesse caso, homem e mulher as possuem (as faculdades da alma). Nas palavras da autora: “Hombre y mujer hechos a imagen y semejanza de Dios por su alma, son portadores de esos mismos rasgos e anhelos. Por tanto, ambos son en su esencia ‘personas’ y lo son como diría Zubiri, por su religación con lo divino. Las diferencias biológicas, psicológicas e incluso anímicas, en nada empañan la igualdad metafísica de ambos sexos que deriva de su ser imagen de Dios” (2006, p. 30).

criaturas: o primeiro no verbo do criador, o segundo como criaturas completas e o terceiro modo como em estado de latência, ocultas e invisíveis, que são as Razões Seminais” (COSTA; BRANDÃO, 2007, p. 15 e 18). Isto é, aconteceria na criação deste, o que aconteceria na criação das plantas e animais. Primeiramente, Deus criaria enquanto “semente”, razão ou ideia; em potência e apenas depois a faria crescer. Isto é, cria-se tudo simultaneamente como uma massa informe e desordenada. Depois a ordena ao dar formalidade e por último, administra-se no decurso do tempo a existência das criaturas que se originam da primeira criação. Segundo Fagundes (2007), não há diferença entre a palavra (o falar) e sua ordem em relação a formação da matéria, mas a realização da totalidade da matéria já é constituída dentro do tempo, que também é criatura. Nas palavras da autora, “[...] enquanto não há diferença entre o “dizer” e o “criar”, pois o dizer simultâneo e sempiterno tem o sentido do nosso mandar, o realizar-se acontece dentro de uma ordenação temporal” (2007, p. 16).

É notório que Agostinho deixa claro a origem do homem pela concepção bíblica. Ele compreende que sua formação física acontece após a criação dos seis dias. A própria narrativa da criação da mulher corrobora com sua interpretação. Ela teria sido criada após existir a natureza e ser constituído os seus seres. Portanto, não poderia ter sido criada formal e fisicamente durante a primeira menção da criação do ser humano, pois, nas palavras de Agostinho: “Eva foi feita do costado de seu marido nestes dias bem conhecidos de luz corporal que acontecem pelo curso do sol” (*Gn. litt. imp.* VI, v, 7, p. 208-209). Desta forma, conclui:

Também não se deve dizer que o homem foi feito de fato no sexto dia, mas a mulher o foi em dias posteriores; pois, no sexto dia, foi dito claramente: *Homem e mulher ele os fez e os abençoou*, e tudo mais que se diz de ambos e para ambos. Portanto, de um modo foram então criados os dois, e de outro modo o são agora; ou seja, então o foram, pela palavra de Deus, por uma potência inserida no mundo como germe, quando criou ao mesmo tempo todas as coisas que seriam criadas em seus respectivos tempos pela ordem dos séculos. Agora, porém, pela ação que se atribuiria aos tempos, pela qual trabalha até agora, era preciso que Adão fosse criado do limo da terra, e sua mulher do costado do varão (*Gn. litt. imp.* VI, v, 8, p. 210).

A interpretação que Agostinho faz da origem do homem, permitiria concluir um triplo processo de criação, se bem clarificado. Primeiramente, surgira do nada, uma massa disforme. A partir dessa massa, através do verbo, foi ordenando-a e originando suas criaturas. Poderíamos mencionar um vocabulário mais aristotélico, uma vez que, através do verbo o homem foi criado, mas apenas em **potência** invisível a tornar-se **ato**

posteriormente. Somente quando todas as coisas foram estabelecidas em seu devido lugar, é que o homem é forjado a partir da terra do paraíso e a mulher formada a partir dele.

Na visão interpretativa de Agostinho, toda a obra divina estaria concluída. Algumas coisas já estariam reveladas visivelmente e outras estariam ainda em potência a serem reveladas⁴. Nas palavras de Agostinho: “Com efeito, entendemos que Deus concluiu estas coisas, quando criou todas elas ao mesmo tempo e tão perfeitamente que nada seria preciso criar na ordem dos tempos que já não tivesse sido criado por ele na ordem das causas” (*Gn. litt. imp.* VI, xi, 19, p. 219). A criação, nesse caso, foi tanto concluída no sexto dia, como iniciada. Por isso, nosso pensador acreditava no fim da criação, a obra divina também é iniciada, manifestando-se conforme o tempo que cada criatura leva para desenvolver-se. No caso da criação do homem, expôs:

[...] Isso aconteceu antes dos séculos na presciência do Criador, nem foi então causal ou terminantemente incoado ou incoadamente terminado, pois o foi desde séculos nas razões primordiais, quando seriam criadas todas as coisas ao mesmo tempo. Mas foi criado no tempo devido, de modo visível no corpo e de modo invisível na alma, constando de alma e corpo (*Gn. litt. imp.* VI, xi, 19, p. 219).

Portanto, a partir disso, podemos concluir que Agostinho considera que o homem já estava concebido nas razões divinas, mas foi formado apenas no transcorrer do tempo.

Refuta-se em sua obra a ideia da alma ter sido criada posteriormente ou anteriormente ao corpo. Nisso, transforma-se em partes a teoria profundamente dualista de Platão, pois nosso autor entende o ser humano como uma unidade. Nesse sentido, ele apresenta três motivos pelos quais pode-se supor que alma e corpo foram concebidos conjuntamente. Primeiro, quando na narração mitológica do Gênesis afirma-se que Deus viu que tudo o que havia criado era bom, o “tudo” não deixaria margem para ser criado algo posteriormente, pois engloba todas as coisas. A mesma narração afirma que no sexto dia foram criados “homem e mulher”, cujo sexo só pode ser distinguido através do corpo.

⁴ Segundo Costa (2007), a ideia de razões seminais foi alvo de inúmeras interpretações pelos estudiosos de Santo Agostinho. A concepção de que existiriam espécies “novas” de seres a se revelarem ao longo do tempo, fez surgir a Hipótese de que na cosmologia agostiniana era possível ser defendido um gérmen de *evolucionismo*. Enquanto isso, outros autores interpretavam o mesmo conceito como um *determinismo*, *radical* ou *flexível*. O primeiro consistiria na ideia de que nada do que se revela no mundo já não tenha sido programado pelo criador; e o segundo defende que Deus teria feito apenas as primeiras obras e o que se formaria, através da combinação destas, não seria mais de sua responsabilidade direta. Há também intérpretes que defendem que essa discussão não cabe a filosofia agostiniana. Afinal, Agostinho não trata de um problema científico, mas sim exeagético. Portanto, ele não seria autoridade viável para defender nem uma teoria, nem outra a nível científico.

Além disso, os frutos da terra serviriam de alimento apenas para um corpo, já que Agostinho concebe a alma como algo de outra natureza. Por conseguinte, conforme Agostinho, o *homem* nasce com um corpo e com uma alma conjuntamente (*Gn. litt. imp.* VI, p. 203-236).

O corpo do homem é entendido em sentido literal por nosso pensador, como o faz na maior parte de sua exegese bíblica. Compreende Agostinho que este teria sido formado do barro da terra. A expressão que diz que o homem foi criado à “imagem e semelhança do criador” é o mote que faz com que o filósofo interprete o ser humano como a principal obra divina. Como já mencionamos, ser “a imagem e semelhança” não pode possuir uma conotação física, mas sim intelectual. Nesse sentido, alerta Agostinho: “honrado desse modo, se não usar da inteligência para bem agir, será comparado aos mesmos animais aos quais se avanteja (*Gn. litt. imp.* VI, xii, 21, p. 220). A expressão “usar da inteligência para bem agir” está subjacente a sua concepção de, uma vez que é possível ao ser humano, orientar bem suas ações. No terceiro capítulo, trataremos sobre como isso pode ser desenvolvido.

Como um exemplo da concepção da condição especial do homem perante aos demais seres da criação, Agostinho observa que até mesmo a postura ereta dele simbolizaria que foi criado para alcançar as coisas do alto, da inteligência da alma, enquanto os animais, desprovidos de intelecto, buscam e tem posturas de quem procura coisas terrenas e materiais, não intelectuais (quadrúpedes) (*Gn. litt. imp.* VI, p. 203-236).

1.2 A alma como “sopro de vida”

Sobre a criação da alma, Agostinho deixa evidente a dificuldade em saber o que ela é, mas aponta claramente o que ela jamais pode ser. Ele esquiva-se de conclusões definitivas, mas avança na investigação sobre sua origem pelo caminho que é mais plausível – eliminando as possibilidades menos prováveis. Em *De Genesi ad litteram*, ao final no livro VII, alega que: “as demais afirmações que fiz neste Livro dissertando podem valer para o leitor conhecer como se pode investigar sem afirmar temerariamente o que a Escritura fala não claramente” (xxviii, 43, p. 270). Assim, apontamos algumas conclusões que o filósofo alcança no decorrer de sua investigação sobre a procedência da alma.

O problema da alma é colocado da seguinte forma: Como podemos entender a substância que consiste na alma ao ser apresentada como um hálito de vida insuflada no homem? Afinal, a alma é aquilo que confere ao ser humano pensamentos, emoções, pulsões, desejos, lembranças, entre outras infinidades de operações que animam e concedem a possibilidade do agir voluntário no homem. Ele, que ora discorre literalmente, ora usa frases metaforicamente do livro do Gênesis; alega que a narrativa bíblica, ao postular que o criador “sopra um hálito de vida no homem”, deve ser entendida em sentido figurado. O motivo, é que se o criador expeliu algo sobre o homem, então o homem carregaria uma substância divina que o torna divino também. Todavia, não há sustentação para tal assertiva, uma vez que a alma humana sofre alterações e o Ser deve ser um bem incomutável. Além disso, o movimento de soprar consiste em expirar e inspirar o ar que encontra-se externamente ao ser que expele. Por isso “soprar” não consiste em saídas de substância da pessoa que o faz. O “sopro” divino não consistiria numa transposição de substâncias, mas num movimento. Assim, Agostinho compreende que o “sopro divino” pode ser entendido como a própria alma, o que não significa que ela é parte do Ser Criador, mas que este a teria feito (*Gn. litt. Imp.* VII, p. 240-270).

Assim como a alma não poderia provir da própria substância divina, ela não poderia ser resultado dos elementos já presentes no mundo. Também não poderia ser apenas reduzida ao corpo humano. Consideramos importante destacar três argumentos que Agostinho apresenta na tentativa de refutar a hipótese da alma derivar de substâncias corpóreas. Primeiramente, se Deus “sopra” um ar corpóreo que está dentro de si, seria preciso admitir que ele teria necessidade de um elemento que ele mesmo criou. Assim, não seria correto, segundo ele, afirmar que Aquele que cria o ar está sujeito a ele, pois a causa não depende da consequência para existir, mas esta só é, na medida em que a causa existe. Nas palavras dele “Agora, porque, dizemos que não somente o mundo está sujeito a Deus, mas ele está sobre toda a criatura, tanto corporal, como espiritual, não há de crer que criou a alma soprando, não de si mesmo nem de elementos do corpo” (*Gn. litt. imp.* VII, iv, 6, p. 243). Segundo, em relação ao corpo, por mais que a alma tenha as sensações do que acontece a ele, como o exemplo da dor, ela também pode afastar-se disso e penetrar num pensamento profundo, esquecendo-se do próprio corpo. Isso não aconteceria se a alma fosse apenas corpo, uma vez que algo não pode desligar-se daquilo que é. Cabe aqui ressaltar que essa ideia é central no neoplatonismo, forte influência na filosofia agostiniana. Para eles, o corpo é a exaustão do bem que deriva do Uno. Nesse caso, por

sua própria natureza, a matéria não tem condições de ser boa. Assim, justifica-se o esquecimento e o abandono do corpo para os neoplatônicos. Terceiro, a alma não pode ser entendida como corpo, porque não apresenta-se a si mesma como corpo. Ao procurar-se, ela já se conhece, pois se não se conhecesse não saberia o que procurar. Sabendo o que é, ela não se reconhece enquanto substância corporal. Portanto, nosso filósofo descarta a possibilidade da alma ter uma origem corpórea (*Gn. litt. Imp.* VII, p. 240-270).

Uma vez que Agostinho dispensa a hipótese da alma ter sido criada da substância de seu Criador e de algum elemento físico, cabe a pergunta: A alma foi criada do nada? Se o foi, em qual momento? Quando o Criador moldava o corpo ou em algum momento anterior ele a criou enquanto causa/potência? A primeira hipótese, Agostinho descarta, pois ao ser moldado o corpo do homem, já haveria cessado a criação e a totalidade das coisas já existiria, como analisamos no tópico anterior. A segunda hipótese permanece em dúvida, pois na primeira criação nenhuma substância foi claramente feita na qual poderia sustentar um “gérmen” do que viria a ser a alma no futuro, como o foi a terra para o corpo do homem. Nesse caso, se existiria uma matéria para a alma, e não apenas a sua forma, assim como para o homem existia uma forma e uma matéria, qual seria? Quatro asserções permanecem descartadas da discussão: a alma não pode proceder de um corpo material ou de qualquer elemento da natureza, não procede do próprio Ser que a fez, não é a própria substância corporal e também não procede de uma outra alma irracional, que uma vez evoluída, poderia compor a alma do homem – a transmigração de almas (da racional à irracional ou vice-versa). Ocorre que animais não tornam-se racionais, nem o homem perde sua capacidade de raciocínio, embora, por suas ações, possa assemelhar-se aos animais quando direciona mal o corpo.

Como a alma não é corpórea, tudo o que se faz de elementos corpóreos do mundo é necessariamente corpóreo, e entre os elementos do mundo está incluído o ar. E não se há de crer, se se disser, que a alma foi feita do elemento fogo puro e celeste. Pois não faltaram aqueles que afirmaram que todo corpo pode transformar-se em outro corpo. Mas não sei de ninguém que o dissesse, nem a fé ensina que algum corpo, ou terreno ou celeste, transforma-se em alma e torne-se natureza incorpórea (*Gn. litt. imp.* VII, xii, 19, p. 251).

Eliminando a possibilidade da alma ser substância divina, ser elemento corporal e ter sido criada após a criação do mundo, Agostinho a define como uma substância espiritual, criada entre as primeiras coisas do mundo. Nas suas palavras, “o que ela seja não se diz melhor que alma ou espírito de vida” (*Gn. litt. imp.* VII, xxi, 30, p. 259-260).

A única conclusão que o bispo de Hipona aponta sobre a origem da alma é que esta procede do criador (mas não é parte da substância divina, é imaterial, não provém de um corpo e nem de uma alma irracional, é criada do nada assim como todas as coisas e pode alcançar a imortalidade ao bem orientar sua vontade. Ademais, nas palavras do filósofo, “[...] agora, nada confirmo sobre a alma que Deus insuflou no homem em sua face” (*Gn. litt. imp.* VII, xxviii, 43, p. 269). O homem passa a ter vida, então, quando a alma e o corpo são unidos e este passa a ter sensações e intelecto – o homem é dotado de um movimento espontâneo de autogoverno provocado pela alma. Diferentemente dos animais, que também possuem movimentos, as ações do homem são contingentes, porque dependem da alma, e como veremos no próximo capítulo, da vontade que o conduz, enquanto que as ações dos animais são necessárias conforme determina sua natureza. Portanto, é essa concepção da estrutura ontológica humana que permite a consideração de que o homem pode ser formado, educado, conduzido ou conduzir-se através de algum princípio que ele mesmo opte para superintender suas ações.

Uma das questões que Agostinho deixa em aberto sobre a origem da alma é se ela seria transmitida para cada pessoa através da geração, sendo que todas descenderiam de uma primeira alma concedida ao primeiro homem, ou se para cada pessoa seria criada uma nova alma. Na investigação de inúmeras passagens bíblicas, ele chega à conclusão de que não existe uma resposta a ser dada com legítima certeza sobre tal questão. Isso porque as muitas passagens tanto do antigo, quanto do novo testamento, deixam margens para uma exegese que corrobora ambas hipóteses (*Gn. litt. imp.* VII, p. 240-270). Por exemplo, em Eclesiastes, consta que “[...] antes que o pó volte à terra de onde veio e o sopro volte a Deus que o concedeu” (Ecl. 12, 7). Essa frase, para Agostinho, pode tanto ser interpretada, que a alma (o sopro) volta para quem o concedeu porque seria ele quem daria cada alma aos corpos, individualmente; mas também pode ser interpretada no sentido de que a alma voltaria para o Criador porque não pode voltar para os pais, que a concederam por geração, pois a carne também não volta para eles, mas para a terra, de onde originara-se o primeiro homem. Embora considerar que a ideia de que alma e corpo são transmitidos de geração para geração, pois assim se explicaria melhor a corrupção de todo o gênero humano pelo primeiro pecado, Agostinho não afirma nenhuma das possibilidades, deixando a questão em aberto; uma vez que ao afirmar que a alma procede por geração, é difícil defender a garantia da personalidade individual de cada ser humano,

ou, se afirmar que cada alma é criada e inserida em um corpo, seria difícil defender a ideia do pecado original (BOEHNER; GILSON, 2012, p. 181).

Em *De animae quantitate*, obra escrita quatorze anos antes do seu *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho já discorria sobre o problema do número de almas. Aponta três possibilidades de saída, mas ambas encontram limites, como exposto acima. A alma pode ser uma, mas não seria possível explicar as divergências cognitivas ou morais entre as pessoas. Ela pode ter uma unidade-base e que é manifestada de diferentes formas – ideia que Agostinho encontra nas *Enéadas*, de Plotino⁵. Mas ela pode ser também múltipla, seguindo a pluralidade dos corpos (XXXII, 69, p. 338).

A alma, no entendimento de Agostinho, possui uma natureza própria. Por ser criatura, ela não participaria da imutabilidade das coisas divinas. Se foi criada em um determinado momento e, por isso, é considerada uma criatura, ela não pode ser entendida

⁵ Plotino foi uma considerável influência para Agostinho no que consiste ao *hall* de filósofos que o bispo hiponense pesquisou com afinco (Talvez ele tenha lido ainda mais Porfírio, discípulo de Plotino). Para o pensador neoplatônico, o mundo explica-se através de uma atividade de emanção. Tudo começa pela primeira de todas as realidades – o Uno. O Uno traduz-se por princípio que é perfeita unidade. Não é possível determina-lo com adjetivos ou predicados. Por isso, Costa (1999) aponta que Plotino inaugurou uma “teologia negativa”, ou seja, só podemos dizer aquilo que o Uno não é. Nesse sentido, ele não é matéria, não é ser e não é espírito. O Nôus ou Espírito é a realidade que deriva do Uno. Segundo Reale e Antiseri (1990), ela pode ser entendida como o mundo platônico das ideias, pois ele é pensamento puro. O Nôus advém de uma atividade procedente do Uno, que olha para onde veio e contempla a si como algo diferente do Uno. Desta forma nasce também a dualidade entre o pensamento e o ser pensado. Todas as coisas já existem enquanto Espírito, isto é, enquanto ideias pensadas. Portanto, ele é o Ser. Da mesma forma que ocorre com o espírito, a Alma é formada a partir de um movimento de hipóstase. Existe uma realidade que encerra-se no próprio Espírito e que o faz ser quem é, isto é, sua essência pura. Também se faz uma realidade que procede do Nôus, exatamente como aquela que procedia do Uno. Essa realidade, ao voltar e contemplar de onde saiu ao mesmo tempo em que olha para si, percebe-se como algo distinto do “lugar” de onde veio. Sua principal atividade é ordenar aquilo que vem depois dela, ou seja, a matéria, através de uma contemplação do Nôus (a alma pode contemplar as ideias do espírito e, no espírito, contemplar o Uno-Bem – movimento de retorno ao Uno). É ela quem pode entrar em contato com a matéria, mas sem deixar de ser imaterial. “Nesse sentido, pode-se dizer que a alma é divisa-e-indivisa, uma-e-múltipla. Portanto, a alma é ‘uno-e-muitos’, ao passo que o Espírito é ‘uno-muitos’, o princípio primeiro é somente ‘Uno’ e os corpos são apenas ‘muitos’”. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 344). É necessário salientar que o Uno em nada perde de sua substância ao originar todas essas realidades. Por isso, Plotino o compara por metáfora a alguns elementos que geram sem perder sua essência. Esse é o caso do fogo, por exemplo, que gera o calor, algo diferente dele, mas sem deixar sua essência; ou o perfume, que exala o seu cheiro sem deixar de ser o que é (COSTA, 1999). A última de todas as realidades é a matéria. Sua existência não pode contemplar o Uno-Bem, pois já não tem mais força para tal movimento. O ser humano, portanto, é formado a partir de duas realidades distintas: uma é a alma, elemento que ainda pode vislumbrar o bem no Nôus, que advém do Uno; outra que é o corpo, formado da matéria, já não tem mais condições, por sua própria natureza, de contemplar o bem. Aqui, está presente também uma duplicidade ou ambiguidade da vontade humana, pois o corpo tem seus desejos e pulsões, enquanto a alma pode desenvolver uma vontade oposta, visto sua natureza que a liga ao Bem. Agostinho discorre sobre esse tema, como mostraremos mais adiante, alicerçado na ideia do livre-arbítrio.

como eterna. Todavia, pode ser vista como imortal por ser uma substância não material e não degradar-se com o tempo, como acontece com os corpos.

Um dos argumentos pelos quais o bispo de Hipona sustenta a ideia de imortalidade da alma é através da imperecibilidade da verdade. Ora, antes de Descartes afirmar em *O discurso do método* e nas *Meditações*, Agostinho já havia assinalado que existência e pensamento fundiam-se como uma verdade sólida. Ao constatar sua própria existência, a alma realiza o seguinte raciocínio: podemos duvidar da existência de todos os seres, mas não podemos duvidar de nossa própria existência, afinal, se alguém duvida que está duvidando, é porque de fato duvida. Ou, se alguém cai em engano, logo essa pessoa de fato existe, pois é preciso existir para enganar-se. A conclusão de que a existência funde-se com a alma, faz Agostinho defender que a primeira verdade que podemos apreender está nessa parte do homem imortal. A verdade, por sua vez, é a mesma constantemente e jamais poderia perecer ou mudar, pois se percesse não seria verdade, mas uma falsidade. Ora, se a primeira verdade que conseguimos apreender encontra-se na alma e a verdade é imperecível, é necessário que a alma também o seja, pois é ela quem serve de abrigo para a verdade, bem como é através dela que a constatamos. Assim, conclui Agostinho que a verdade não manifestar-se-ia sem um meio, ou seja, a alma (*Sol.* II, p. 14).

O corpo, nesse caso, faz parte da natureza do homem. Por isso, ele não é um empecilho para a alma, mas é o elemento sobre o qual ela tem controle. Todavia, ele é de natureza distinta da alma. Ele é tridimensional, ocupa lugar no espaço, sendo que uma parte maior do corpo ocupa um espaço maior e uma parte menor ocupa um espaço menor (isso não ocorre com a alma, que conforme Agostinho é a mesma inteira em todas as partes), é corruptível com o tempo e possui forma.

Agostinho refuta a ideia platônica de corpo, que acreditava ser este um cárcere para alma. Para o filósofo grego, a (re)encarnação era uma forma da alma purgar seus excessos. Nessa concepção, o corpo é considerado ontologicamente uma prisão à alma, mas para Agostinho, ele pode ser um empecilho apenas no sentido moral. A queda dos homens no pecado é uma corrupção da alma, que mal formada, conduz também o corpo a viver no erro. Destarte, afirma Capanaga:

Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar antiguos pecados, como suponía el mito platónico. Las poquísimas veces que San Agustín, comentando pasajes bíblicos, empela la palabra cárcel, no la usa en un sentido ontológico, sino moral, o como equivalente a corrupción [...].

En un sentido espiritual, el cuerpo es cárcel del alma, y los místicos han entendido mejor que nadie lo que significa la esclavitud y pesadumbre de la carne. [...] El cuerpo humano ha sido siempre para la Cristiandad y sus Doctores un vaso sagrado, cuyo destino es reverberar la gloria del Senõr en una nueva forma de existencia que le está reservada (apud PIRATELLI, 2010, p. 13).

Conclui-se, até então, que a noção antropológica de Agostinho consiste em entender o homem como um ser formado de corpo e alma. Ambos criados no mesmo instante. O corpo, não carrega o peso de afundar a alma num mundo de perversões, excessos e vícios, como considerava Platão. Pelo contrário, uma vez que é incumbido à alma guiar bem o corpo, pois apenas ela pode deliberar, é de sua responsabilidade torná-lo um “vaso sagrado”, como expõe Capanaga na citação acima, ou entregá-lo a seus próprios desejos carnis.

1.3 O Primeiro Homem

Na narrativa bíblica, constata-se que ao terminar de criar o homem através do barro e à sua imagem e semelhança, o Criador coloca-o a viver no paraíso. É então que surge um dos grandes enigmas da criação do homem para Agostinho: o primeiro homem existira de forma espiritual ou de forma carnal? Admitir qualquer uma das duas possibilidades seria deparar-se com contradições em relação a narração bíblica. Se admite-se que o primeiro homem tinha um corpo como qualquer outro animal, como aceitar que ele perdeu sua imortalidade após o pecado, se um corpo material já está fadado a degradação do tempo? Entretanto, se o primeiro homem era apenas espiritual, como fazer sentido, de forma literal, a sua necessidade de ter para si os frutos das árvores, as ervas e os animais, já que algo que é apenas espiritual não possui necessidades físicas? Em meio a essa contradição, Agostinho abre uma terceira via para solucionar o problema: O primeiro homem poderia ter tido uma vida corporal no paraíso e, se acaso tivesse a vivido justamente, ascenderia a imortalidade revestido de um corpo espiritual. Considera:

Que necessidade há de, por este motivo, entender o paraíso em sentido figurado, e não no próprio, visto que o corpo não poderia morrer a não ser pelo pecado? Certamente é verdade que não morreria também quanto ao corpo, se não tivesse pecado. Com efeito, o apóstolo diz claramente: *O corpo está morto pelo pecado*: contudo, poderia ser animal antes do pecado e tornar-se espiritual depois de uma vida na justiça, quando Deus quisesse. (*Gn. litt. imp.* VI, xxiii, 34, p. 232-233, grifos do autor).

Assim, Agostinho entende que Adão era mortal por uma causa e imortal por outra. Isto é, poderia morrer como poderia não morrer. Alguns seres, segundo ele, possuem em sua natureza a não possibilidade da morte, por que sua causa primeira foi assim determinada. Já outros seres, como foi possibilitado ao ser humano, poderiam não morrer, mas isso não significa que por sua natureza são imortais. Na concepção de Agostinho, nesse caso, Cristo é apresentado como uma forma da humanidade recuperar o que perdera com a escolha errada do homem. A humanidade, entendida por esse viés como descendente do primeiro homem, não teria escolha entre morrer ou não. Todos os homens morrem. Entretanto, foi-lhe, através do sacrifício de Cristo, dada a oportunidade de todos os seres humanos viverem justamente e, após a morte, herdarem o corpo espiritual e imortal que perderam quando o homem faz suas escolhas pautado apenas por si.

[o homem] Se não tivesse pecado poderia não morrer. Era, portanto, mortal pela condição do corpo animal e imortal por benefício do Criador. Se o corpo era animal, era certamente mortal porque podia morrer, embora fosse também imortal porque podia não morrer. Mas não era imortal porque não podia morrer de modo algum, senão seria espiritual, o que nos é prometido na ressurreição. Assim, aquele corpo que era animal, e por isso mortal pela justiça tornar-se-ia espiritual e por ela totalmente imortal. Pelo pecado não se tornou mortal, pois já o era antes, mas morto, o que poderia não ter acontecido se o homem não pecasse. (*Gn. litt. imp.* VI, xxv, 36, p. 234).

Neste ponto, alcançamos uma importante consideração ao estudo aqui proposto. Nota-se que ao tentar deliberar sem um parâmetro fixo, ou ao colocar a si mesmo como baliza para a ação, o homem perde-se em sua própria vontade. A voluptuosidade e o desejo em sua efemeridade, conduz ao sofrimento e diminui o homem da sua condição humana, para o nível animalesco. Por isso, como será melhor detalhado no capítulo três, a humanidade necessita de um parâmetro para agir e orientar-se que esteja acima de si. Ele deve pairar acima e jamais descer ao nível da corruptibilidade humana. Com isso, torna-se um “lugar” seguro para bem orientar o agir dos homens. Através disso, podemos inferir que para Agostinho, o homem deve ocupar-se de uma educação de sua alma para ter uma vida bem vivida e tornar-se merecedor da vida imortal e da beatitude.

A negação da existência aflige o homem, pois este pode não alcançar a vida eterna em um corpo espiritual. Isso depende, de toda forma, das escolhas equivocadas ou não que alma faz quando está interligada ao corpo. Nesse sentido, é preciso investigar qual o elemento formador do ser humano que lhe concede essa possibilidade. É necessário, em

última instância, analisar como nosso autor entende o ser humano enquanto imagem e semelhança do seu criador.

Agostinho observa que tanto na criação da luz, quanto na criação do homem, não consta subsequente ao nascimento de ambos a expressão “e assim se fez”. A explicação, segundo ele, revela seu entendimento da natureza humana: o homem é um ser de intelecto. A luz seria a inteligência divina, pela qual tirava-se da informalidade o que antes era disforme, pela primeira criatura. Por isso, a expressão “e assim se fez”, aparece apenas nas criaturas que já eram ordenadas conforme o intelecto divino. Assim segue a criação da água, dos animais, das plantas, pois o “assim se fez” indica que todas essas criaturas seriam derivadas da mesma matéria e ordenadas pelo mesmo intelecto. Entretanto, na criação do homem não consta, assim como na criação da luz, este complemento. Mas se o homem também foi originado da mesma matéria e ordenado pelo mesmo intelecto, então por qual motivo após sua criação não segue a mesma expressão das outras criaturas? A frase “e assim se fez”, na criação do humano é substituída por uma outra: “ façamos o homem a nossa imagem e semelhança”. Isso porque nessa concepção ele carregaria algo em especial em relação a criação dos outros animais. Ele não apenas é ordenado pelo intelecto divino, mas também é dotado de intelecto⁶. As outras criaturas conhecem a inteligência divina apenas pela luz que a ordenou, enquanto o homem conhece a inteligência por sua própria natureza. Portanto, Como conclui Agostinho, “*Deus fez o homem à imagem de Deus*, ou seja porque essa natureza é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito” (*Gn. litt. imp.* III, xx, 31, p. 109).

Agostinho ainda considera que a omissão do livro do Gênesis em não declarar em particular, após a criação do homem a expressão “Deus viu que isso era bom”, mas apenas no plano geral da obra, afirmando “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”, anteciparia a queda da humanidade no pecado. Nesse caso, por dotar o homem de livre arbítrio, este, escolheu afastar-se do Ser. Por isso, nosso pensador afirma que o homem não era bom em particular, mas também não concluiu que era mal. Podemos inferir disso que o homem é, então, uma potência de múltiplas ações e possibilidades, diferente das

⁶ Nas palavras de Múgica: “*El hombre es persona* porque refleja, a través de sus facultades, a las tres Personas divinas: ‘Cada hombre en concreto es imagen de Dios según la mente, no según el compuesto físico (cuerpo y alma), y es una persona, y su alma es imagen de la trinidad. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente (lo más elevado del alma), es en su totalidad Dios y en su totalidad Trinidad” (2006, p. 24).

outras espécies. Todavia, finaliza que ele era bom no plano geral da obra, pois os seres humanos, por escolhas próprias “se deformam em particular pecando, mesmo assim, com eles o universo é belo” (*Gn. litt. imp.* III, xxiv, 37, p. 115).

“Deus disse; ‘ façamos o homem à imagem e nossa imagem, como nossa semelhança [...] (Gn, 1, 26). Em relação aos outros seres, o Criador haveria dito “faça-se” e não “façamos” como quando disse no momento da criação do homem. Ora, Agostinho afirma ser esta uma expressão na qual um leitor atento não pode tratar com indiferença, pois não se julga ser uma troca de palavras sem importância. O uso do verbo “façamos”, segundo o autor, simboliza a pluralidade que confere-se a Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Em Sequência, a narrativa afirma “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele o criou” (Gn, 1, 27). Nesse caso, trata-se Dele no singular. Isso para Agostinho significava lembrar que a Trindade também é uma unidade.

Deus disse: “Faça-se”; e aqui: Deus disse: “Façamos o homem a nossa imagem e semelhança”, ou seja, para insinuar, por assim dizer, a pluralidade das pessoas, considerando o Pai e o Filho e o Espírito Santo. Logo depois há uma advertência para se entender a unidade da deidade, dizendo: Deus fez o homem à sua imagem: não como se o pai o fizesse à imagem do filho, ou o Filho, à imagem do pai; de outro modo, se o homem foi criado à imagem do Pai somente, ou do Filho somente, não teria dito com verdade: à nossa imagem; mas foi dito: à imagem de Deus o fez, como se dissesse: Deus fez à sua imagem. Mas o que diz agora: à imagem de Deus, enquanto que antes havia dito: à nossa imagem, significa que a pluralidade de pessoas não age de tal modo que nos leve a dizer ou crer ou entender que há muitos deuses; mas foi dito: à nossa imagem: pai e filho e espírito Santo, devido a esta Trindade e se disse: à imagem de Deus, para entendermos um só Deus (Gn. litt. imp. III, xix, 29, p. 107, grifos do autor).

Em *De Genesi contra Manicheos*, Agostinho trata de traçar uma defesa dessa afirmação bíblica, refutando a opinião maniqueísta de ser impossível que o homem possa ser semelhante a quem o criou. Segundo estes, seria impensável acreditar que Deus teria uma forma humana, com os mesmos membros corporais e órgãos dos quais o corpo humano é formado. É nesse sentido, que o bispo hiponense alega que a interpretação dos maniqueístas é equivocada. Para ele, é inconcebível que o Ser possa ter uma forma humana corporal, visto que o corpo se degrada no tempo, e ele não poderia jamais sucumbir a este. Assim, ele entende tal passagem bíblica, que o homem é a imagem e semelhança do Criador, pela sua parte incorpórea, que o permite ter inteligência e

possibilidade de alcançar a verdade eterna e incomutável, bem como de agir segundo ela (*Gn. C. Man.* I, p. 501-541).

Quando encontramos na narrativa bíblica, a ordem ao homem “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” e ainda complementou “eu vos dou todas as ervas que dão sementes, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos e que dão semente: isso será vosso alimento” (*Gn.* 1, 29), Agostinho entende que muito mais do que comunicar ao homem os seus direitos sobre a natureza, ele estava designando as causas primeiras dos elementos presentes nela, isto é, a “missão” de cada criatura. Ele não fala apenas que o homem deva utilizar-se das outras criaturas, mas diz as próprias criaturas se deixarem ser utilizadas e governadas pelo homem. Nesse sentido, Agostinho entende que legitimou-se aí o domínio do homem (racional) sobre as outras coisas do mundo (irracionais).

Todavia, é necessário aclarar que, apesar do ser humano conter um *status* mais elevado em relação às outras criaturas, este não pode fundir-se na mesma substância divina. O homem não pode ser Deus, nem mesmo em sua alma racional:

A alma do homem será sempre uma imagem imperfeita, não só porque o homem conheceu a queda e o pecado, mas porque a plenitude do Ser somente existe em Deus. A própria forma como Agostinho concebe a alma humana demonstra que não é a alma toda que é o reflexo da Trindade, pois há nela uma porção inferior e outra superior. A porção superior, que ele define como *mens*, é que pode ser descrita como a imagem de Deus (FAGUNDES, 2007, p. 18, grifos da autora).

É então que Agostinho julga inverossímil afirmar que o homem é também divino. Aquele, carrega em si Deus enquanto portador da verdade ou das razões primeiras, mas sem fundir-se nele. Além disso, não é corporalmente que o homem é a imagem e semelhança do Criador, pois a própria teoria da criação de Agostinho não permite tal assertiva, visto que criando do nada o mundo, a substância divina não pode ser a base da criação do mesmo. Nesse caso, é na alma que se encontram reflexos da Trindade, mas não em toda alma, pois ela também é dotada de uma parte inferior, isto é a parte das sensações corporais, por exemplo⁷.

⁷ As sensações não são matéria do corpo para Agostinho. Pois se fossem, ele teria de admitir que uma realidade inferior (o corpo) produz alterações sobre uma realidade superior (a alma), onde em sua perspectiva, é a alma que deve produzir efeitos no corpo. Nesse caso, o filósofo entende que o corpo possui

2 O HOMEM INTERIOR E O HOMEM EXTERIOR

Agostinho reproduz a noção dualista de homem difundida desde Platão. Apesar do corpo ser considerado por ele como uma criação divina, é também inferior à alma.

[...] Para demonstrar a superioridade da alma sobre o corpo, no *Sobre a natureza do Bem* Agostinho chega a dizer que mesmo uma alma corrompida é superior a um corpo incorrupto, conforme vemos em sua exposição hierárquica dos bens, segundo a ordem natural das coisas” (COSTA, 2012, p. 66, grifo nosso).

Essa disposição hierárquica das coisas consiste no grau de não degeneração que elas possuem. A alma, por ser considerada como algo imaterial, não estaria suscetível as vicissitudes do tempo por ser de uma substância espiritual e não tridimensional, como é o corpo. Entretanto, mesmo tendo uma natureza inferior à alma, o corpo não deixa de ser uma substância necessária para compor o ser humano.

Plotino, significativa influência filosófica para Agostinho, via na matéria algo de obscuro⁸, uma vez que ele a considerava a hipóstase mais distante do Uno-Bem. Apesar de sua influência, Agostinho interpreta a matéria como uma realidade afastada do ser, mas sem deixar de ser um bem por isso. Além disso, é importante salientar que na visão agostiniana de homem, corpo e alma são substâncias que não possuem a mesma essência

uma harmonia, uma ordem, da qual todas as criaturas também dispõem. Ora, é função da alma governar bem o corpo. Assim, quando acontece algo que rompe com o seu estado de harmonia, logo a alma percebe, afim de resolver e manter a ordem do mesmo. Destarte, a sensação é uma percepção da alma em relação a alguma desarmonia corporal. Por exemplo, quando o corpo sofre uma lesão em alguns de seus membros, isso que chamamos de “dor” nada mais é do que a percepção que a alma possui de que algo está alterado no corpo. À isso, Agostinho chama de sensação. “Suponhamos que o meu ouvido seja atingido por uma vibração do ar, causando uma modificação no órgão auditivo. A alma logo se volta para esta modificação produzindo a sensação de som, o som do ouvido. Este já é de natureza espiritual e pertence à segunda classe de sons, que é superior à primeira. A partir daqui, porém, é mister proceder com muita cautela, pois já chegamos ao terceiro grau e verificação que a sensação é ato do próprio pensamento” (GILSON; BOEHNER, 2012, p. 160).

⁸ O mundo físico, para ele, é simplesmente a última realidade, infértil enquanto potência geradora que tem sua expressão mais forte no Uno, que gera o Espírito e por conseguinte, gera a Alma (ver nota 6). Da matéria nada emana, porque dela não “sai” qualquer potência. Aliás, ela mesma é pura potência na medida em que não é ato, isto é, não permanece sempre como é, mas muda constantemente. A matéria, portanto, é a realidade mais distante do Uno e que não volta-se para ele. Por isso, ela é má, mas não em um sentido moral, e sim, como algo que encontra-se ontologicamente longe do Bem. Como a matéria é uma realidade gerada pelo enfraquecimento total da alma do mundo, ela não tem forças para voltar-se ao Espírito e, por sua vez, contemplar o Uno. Desta forma, ela necessita da alma para ordená-la e governá-la (REALE; ANTISERI, 1990, p. 345). É nesse sentido também que dizemos que Agostinho não entendia a matéria ou o corpo da mesma forma que Plotino. O mal, para o filósofo neoplatônico, “[...] faz parte da ‘ordem’ do universo [...]” (COSTA, 1999, p. 15). Nesse caso, as diferentes concepções de corpo/matéria entre Agostinho e os neoplatônicos justifica-se pela noção imanente ou transcendente de mundo.

ou natureza, apesar de ambas serem fundamentais na constituição do humano. Conforme Costa:

Para Agostinho, a alma, assim como o corpo é algo criado, contrariamente ao que pensavam os maniqueus, para quem a alma humana era um fragmento ou uma partícula de Deus, ou melhor da Luz do pai. E, contra os neoplatônicos, especialmente Plotino, onde a alma do homem aparece como uma emanção da terceira hipóstase – a Alma do mundo (COSTA, 2012, p. 71).

Uma vez que tratamos sobre o corpo e a criação da alma no primeiro capítulo passamos agora a discorrer especificamente sobre a alma. Defini-la exigirá o esforço de abordar as considerações de nosso pensador à respeito de seu ser trino, como uma substância que carrega o reflexo da Trindade divina. Para isso, recorreremos ao tratado sobre *A Trindade*, utilizando, especificamente os conteúdos do livro nove ao livro doze. A partir dessa análise, chegaremos ao conceito de vontade, fundamental para nossos propósitos.

2.1 O homem interior

Três características são específicas da alma na concepção de Agostinho: imaterialidade, ser imagem e semelhança de quem a criou e ter a possibilidade de ser imortal. Como o homem é o único ser da natureza cuja alma pode refletir sobre si mesmo e o mundo em que vive, então ele o considerara acima de todos os outros seres. Por isso, definiu e distinguiu a substância que anima o corpo humano como *animus*, enquanto a que anima o corpo dos animais de *anima*⁹ (PIRATELLI, 2010). Além disso, por entender a alma como uma realidade não material, considerou que isso aproximava o homem do Ser, ou, aquilo que o faz ser a “imagem e semelhança de Deus”. Se ele cria o tempo e o movimento do mundo, ele mesmo permanece sempre como é, uma vez que não pode ser circunscrito pela temporalidade, então é a alma e não o corpo quem mais assemelha-se a ele. É ela o elemento da substância “homem” ao qual Agostinho entende como a imagem

⁹ Múgica (2006) faz uma importante reflexão a esse respeito. Definir o homem enquanto pessoa ou ser humano possui um triplo sentido: O primeiro, é teológico, isto quer dizer que três substâncias (ou melhor definido, três pessoas), formam uma só natureza ou um só Ser, como veremos adiante, as três faculdades que para Agostinho formam a mente. O segundo sentido é derivado deste e se distende em dois. Ele faz com que o ser humano seja distinto das outras coisas do mundo e que tenha a possibilidade de ter personalidade, isto é, ser distinto dentro de sua própria espécie.

e semelhança de Deus, por ser ela de uma realidade não material e, por isso, ser menos suscetível às intempéries do tempo.

Fernandes (2007), corroborando Somers, afirma que há uma tríplice consequência da semelhança do homem em relação a Deus. Primeiramente, a “imagem e semelhança” seria uma marca do Criador no homem (*signe*), que mostra sua natureza e o leva até a Verdade. Em segundo lugar, Ele é “*effige*”, figura real de Deus no homem, pois assim como Ele é trino, a alma também é. Em terceiro lugar, a “imagem e semelhança” é um espelho divino, onde o homem, iluminado pela própria luz da Verdade o contempla dentro de si (teoria da iluminação). Em relação a isso, pelas atividades da alma Agostinho via nela várias tríades, como por exemplo: “*amante, amado e amor; mens (mente), notitia [conhecimento] e amor; memória, inteligência e vontade; memória sensível, visão interior e vontade; memória de Deus, inteligência de Deus e amor a Deus*” (FERNANDES, 2007, p. 24 - grifo da autora). As duas figuras trinitárias da alma mais marcantes e as quais Agostinho desenvolve amplamente é a *mente, conhecimento e amor*, que depois de reformulada torna-se *memória, inteligência e vontade*.

Começamos a galgar os degraus dessa trajetória considerando uma importante observação de Taylor (2005) ao mostrar que Agostinho adota, em sua filosofia, um *ponto de vista da primeira pessoa*. As ciências naturais almejam conhecer os objetos do mundo e colocam sua atenção apenas nestes, de modo que a postura do pesquisador deva ser neutra. O que Agostinho faz é justamente o oposto. Ao invés de voltar sua disposição ao objeto externo, ele pretende entender a estrutura interna do homem, porque toda vez que o mundo é experimentado, o é através de um agente, de um eu, de uma consciência. “A reflexão radical traz para o primeiro plano uma espécie de presença para a pessoa, que é inseparável do fato de essa pessoa ser o agente da experiência, algo cujo acesso é, por sua própria natureza, assimétrico [...]”. (TAYLOR, 2005, p. 174). É assimétrico, porque a capacidade de uma pessoa vivenciar de maneira totalmente individual uma experiência, torna-a capaz de falar dessa experiência de um modo que apenas ela pode fazê-lo: *falar na primeira pessoa*.

Veremos adiante, como Agostinho abandona qualquer preocupação com o “mundo exterior”, inclusive com o próprio corpo e dedica-se ao que o ser humano possui de mais íntimo, para ele, a sua alma. Aliás, ao tentar conceber uma trindade a partir da corporeidade, percebe-a como uma imagem imperfeita. Muito mais imperfeita do que

aquela que é formada pela mente, em sentido amplo¹⁰. O *self* agostiniano está justamente nessa noção de voltar a atenção para o interior e ter uma luz que ilumina o que o “eu” é para si. Com isso, Taylor (2005) afirma que foi Agostinho quem outorga ao ocidente a noção de um “eu”, ou do ponto de vista na primeira pessoa. Por conseguinte, muito se foi feito pela tradição posterior ao filósofo de Hipona: a teoria do conhecimento, originada em Descartes e mantida durante toda a modernidade é o exemplo mais relevante disso. Essa concepção culminou na noção de que existem objetos interiores que apenas esse “eu” poderia acessá-los, situando-os fora do mundo das experiências materiais.

A virada para o *self* dada por Agostinho foi alvo de críticas e desconfianças. Por um lado, os críticos da tradição epistemológica moderna o culpam por dar um sólido substrato para que, posteriormente, pudessem desenvolver até exaurir a noção de uma realidade interior no homem. Por outro lado, aqueles que ainda permanecem na defesa da tradição moderna, pouco reconhecem o marco profundo que o filósofo Hiponense deixa como legado. Por isso, Taylor defende que:

[...] Agostinho precisa ser resgatado da identificação tanto com seus sucessores como com seus predecessores. E é isso o que estou tentando fazer ao colocá-lo entre Platão e Descartes. Agostinho dá o passo para interioridade, como eu disse, porque é um passo para Deus (2005, p. 175).

Na época de Agostinho, inúmeras interpretações surgiram acerca da exegese da Trindade, importante dogma para o cristianismo. Afirmava ele que o conhecimento verdadeiro só era possível após a morte e que a razão humana possui limites para entender as verdades inteligíveis, que estão muito acima do que o homem pode alcançar. Em alusão ao livro de *Eclesiástico*, afirma que toda vez que se encontra algo, é que a busca começa verdadeiramente. Entretanto, mesmo que não seja possível chegar a plena verdade enquanto matéria puramente humana, o homem deve prosseguir sempre na busca por ela, sem jamais voltar-se as coisas que pertencem a sua parte inferior. Na concepção do filósofo, viver segundo a dimensão mais torpe do ser humano era o que aproximava o homem dos outros animais (as sensações dos objetos materiais, apetites corporais,

¹⁰ A *mens* possui um duplo significado para Agostinho. Ela tanto é utilizada como umas das instâncias trinitárias na primeira trindade humana, acompanhada do amor e do conhecimento, quanto na segunda trindade do homem, ela é usada para designar toda a alma superior, compreendida como memória, inteligência e vontade.

prazeres passageiros, etc.). Assim, começa sua investigação sobre o reflexo divino no ser humano, que dará origem a sua primeira imagem trinitária (*trind.* IX, i, 1, p. 286).

A concepção de Agostinho que segue a interpretação bíblica de que o homem é a imagem e semelhança do Criador o faz começar sua investigação pela Trindade através da imagem imperfeita de Deus na humanidade. Segundo ele, conhecendo sua estrutura mais familiar será mais fácil conhecer a própria Trindade divina¹¹. Nesse sentido, ele dedica um amplo tratado sobre o tema, escrito ao longo de dezesseis anos, intitulado *A Trindade*. Arendt¹² (2008) considera essa obra, além de uma defesa de um relevante dogma cristão, um verdadeiro tratado filosófico de cunho original de nosso pensador.

A primeira tríade que Agostinho encontra é no ato do amor. Amar implica em três realidades: o ser que ama, o ser que é amado e o próprio amor. Mas no caso do sujeito que ama a si mesmo, haverá apenas duas realidades, já que o ser que ama e o ser que é amado fundem-se num único objeto. Assim, há duas realidades distintas entre **quem ama/objeto do amor** e o próprio **amor**. Quando a alma ama a si mesma, manifestam-se duas realidades: a mente e o amor. Destarte elas formam, assim, uma unidade e uma relação de igualdade. Só há amor quando ama-se algo, nesse caso, a mente; e a mente só pode amar a si através do amor (*Trin.* IX, ii, 2, p. 288-289).

O último elemento dessa Trindade é o conhecimento. Não há possibilidade de amor quando não existe esclarecimento sobre o que se ama. Somente a alma humana pode voltar-se para si. O conhecimento da alma é fruto de um processo reflexivo sobre ela mesma. Assim, a mente deve conhecer-se a si mesma para que possa afirmar que ama a si. O conhecimento da alma por ela mesma é rigorosamente igual ao seu amor por si

¹¹ Tanto para Platão como para Agostinho, a realidade superior, isto é, a ideia do Bem, para o filósofo grego e a pessoa de Deus, para o filósofo romano, são coisas difíceis de serem acessadas. Por isso, para Platão o conhecimento do Bem se dá através das realidades que derivam dela, ou seja, as ideias. É necessário, nesse sentido, voltar um olhar atento para elas, afim de se chegar ao Bem. Do mesmo modo, para Agostinho, é difícil chegar a Deus de modo direto. Ele pode, então, ser acessado por outra via – o conhecimento de sua obra, ou melhor, o conhecimento do ser humano, do qual afirma-se ser “a imagem e semelhança de quem o criou”. A diferença dessa teoria para a concepção platônica, é que agora o homem necessita de auxílio nessa tarefa. Cristo não é apenas a verdade a qual todos desejam alcançar, mas ele é o próprio Ser que possibilita ao homem a vê-la. Nesse sentido, é ele quem ilumina as realidades interiores para que a alma consiga voltar seu olhar a ela e contemplar a verdade (TAYLOR, 2005).

¹² A autora define bem o dogma da Trindade através do seguinte exemplo: “O paradigma de uma relação mutuamente predicada entre substâncias independentes é a amizade: pode-se dizer de dois homens amigos que são “substâncias independentes” enquanto relacionadas a si mesmos; são amigos somente na relação que mantêm entre si. Um par de amigos só forma uma unidade, só forma Um, à medida que e enquanto são amigos; no momento em que a amizade acaba, eles são novamente duas “substâncias” independentes”. Isso é, a Trindade é um, na relação, sem modificar a “substância de cada pessoa” (ARENDDT, 2008, p. 362).

(desejo de conhecer-se e desfrutar de si) (GILSON, 2010, p. 421). Mente e amor, assim como a mente e o conhecimento são três realidades que formam, quando a mente ama a si, uma unidade. É impossível haver amor quando não há conhecimento. Esse conhecimento que a alma carrega sobre si é intuitivo. Assim, Agostinho vê no homem a primeira imagem da Trindade: *mens, notitia e amor*¹³.

Essa imagem trinitária humana é diferente em relação a Trindade divina, que já encontra-se totalmente em ato, enquanto no homem está em potência. Ainda assim, *mente, conhecimento e amor* não são realidades acidentais no ser humano. Se o fossem, ele amaria apenas a si, e não as outras realidades exteriores, do mesmo modo como não poderia conhecer realidades extrínsecas a si. Mas elas estão presentes no homem de modo a formarem a sua alma superior. Quando há o amor da alma por si e da mesma forma ela conhecesse-se, ou “a mente que ama o seu amor, a mente que conhece o seu conhecimento, são termos relativos entre si”. Assim, cria-se uma espécie de “aliança” de igualdade entre as três realidades e uma união indissociável (*trin. IX, iv, 5-6, p. 292-293*).

É característica de todo corpo, uma vez que ocupa lugar no espaço, poder ser fragmentado. As partes de um corpo, quando unidas formam um todo. Nesse caso, é do interesse de Agostinho em relação a mente saber se o amor e o conhecimento a formam, de modo a serem partes do todo; ou se os três seriam partes iguais que ao unirem-se, formariam o todo. Quando a alma ama a si, seu amor alcança toda sua “extensão” e do mesmo modo acontece com o seu conhecimento, quando se conhece plenamente. Portanto, essas duas realidades estão presentes na *mens* e, segundo Oliveira, “para que exista a imagem da Trindade é preciso, pois, haver três realidades distintas por sua posição relativa, com uma unidade de essência ou substância” (1984, p.628). Nesse caso, nenhuma das alegorias que Agostinho viabiliza pode ajudar a entender. A Trindade não é como três substâncias distintas que se unem para formar uma só, como é o caso do

¹³ Entretanto, a mente nem sempre se ama de forma saudável. Quando o faz na mesma intensidade com que ama o seu corpo, ou as coisas materiais, segundo Agostinho, ela se equivoca por diminuir aquilo que é superior às coisas inferiores. O contrário também é válido. Quando a alma ama a si mais do que a própria verdade (Deus) por exemplo. Para o seu próprio bem, segundo Agostinho, ela deve encontrar um equilíbrio em seu amor frente a esses extremos. Da mesma forma, o conhecimento não é correto quando é menor do que o objeto conhecido, quando ele pode ser mais conhecido; ou seja, quando o conhecimento é pequeno e poderia ser maior. Ao contrário disso, quando a mente se conhece, o seu conhecimento é igual a si, pois ela é conhecedora e é objeto conhecido. Ela é na medida em que se conhece e se conhece na medida em que é, pois “quando a mente se conhece a si mesma, totalmente, e nada conhece que lhe seja extrínseco, o seu conhecimento equipara-se a si mesma, já que esse conhecimento não é de natureza diferente da sua própria” (*trin. IX, iv, 4, p. 290*). A perfeição, portanto, consiste na alma amar-se nem em demasia, nem em falta e, na medida em que faz isso, há necessariamente o conhecimento de si, nessa exata proporção.

vinho, da água e do mel que se fundidos, formam uma única bebida. Também não é o oposto, isto é três coisas exatamente iguais extraídas de um único substrato, como é o caso de um bloco de ouro, que ao ser derretido pode fazer três anéis, pois se forem novamente derretidos, o bloco de ouro volta a existir e acaba-se com a trindade (*trin.* IX, iv, 7, p. 293).

Podemos entender que a trindade da *mente*, *conhecimento* e *amor*, permanecem sem se misturar, cada uma em si, porém uma alcança a outra. Essas três substâncias encontram-se em si mesmas no seguinte contexto:

[...] A mente encontra-se certamente em si mesma, visto que quando se fala dela, fala-se em referência a ela mesma. Contudo, sob o modo do conhecimento, de objeto conhecido ou cognoscível, ela está em relação ao seu conhecimento. E sob o modo de amor, de objeto amado ou amável, ela se refere ao amor com que se ama a si mesma (*trin.* IX, v, 8, p. 295).

Desse modo, cada realidade está em si. Mas cada uma está nas outras duas: “A mente que ama está em seu amor; e o amor, no conhecimento da mente que ama; e o conhecimento na mente que conhece” (*trin.* IX, v, 8, p. 295).

Sobre o conhecimento, Agostinho esclarece que uma coisa é o que se diz de uma alma pessoal e outra o que afirma-se genericamente dela. A intenção de nosso autor é alcançar o conhecimento genérico, visto que o primeiro, é motivo apenas para crença, no sentido de ser uma “experiência interior”, por isso, subjetiva. O segundo, não pode ser matéria para acreditar, mas para se reconhecer. Afinal, um conhecimento genérico não diz respeito a uma alma específica, mas a todo um gênero, de modo que o que é dito sobre ela na generalidade, possa ser reconhecido pessoalmente no indivíduo. O primeiro conhecimento está fadado à mutabilidade do tempo, enquanto o segundo faz parte da verdade inmutável e eterna, a qual Agostinho acredita estar presente na alma. Isto significa que, não importa o número de relatos que alguém pode ouvir das experiências das almas pessoais. Só há conhecimento quando ao atingir uma verdade eterna e universal sobre ela que é capaz de ser reconhecida em qualquer alma específica, pois, segundo ele “[...]contemplamos a verdade inviolável pela qual conseguimos definir de modo perfeito, o quanto podemos – não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme as razões eternas” (*trin.* IX, vi, 9, p. 296).

Assim como a pluralidade de almas específicas não revela aquela verdade imutável sobre o gênero da alma, da mesma forma ocorre com os objetos que experimenta-se e se retém na memória enquanto representações. A multiplicidade de representações está abaixo e é julgada através dessas verdades, que Agostinho chama de *razões eternas*. Nessa concepção, não há conhecimento pelas diversas experiências que alguém pode possuir com os objetos, mas através da acessibilidade que se tem das razões eternas já instituídas e permanentes, Agostinho pondera: “Será ainda conforme essas regras inseridas de modo imutável em nossas mentes, que pronunciaremos sobre elas [as representações] um julgamento de aprovação ou desaprovação, caso nosso juízo seja reto, ao aprová-las ou desaprová-las” (*trin.* IX, vi, 10, p. 297). Por exemplo, o amor com que alguém ama, apesar da variação dos objetos amados, não é específico para cada pessoa, mas ele é possível na medida em que o homem recebe a razão eterna do puro amor.

Conhecer a si, para Agostinho, é contemplar as razões eternas que possibilitam o ser humano descobrir a forma de seu ser. É através da razão (enquanto causa) imutável que o ser humano possui o conhecimento verdadeiro em si, como um verbo interior¹⁴. Quando falamos, na intenção de comunicar alguém o que o “verbo interior” diz, apenas acrescenta-se um som aquilo que já é dito interiormente na intenção de se fazer recordar em outra pessoa o que foi despertado no indivíduo. Em clara alusão e contrapondo a teoria da reminiscência de Platão, Agostinho afirma que esse verbo não é contemplado antes da vida e nem se afasta do homem quando ele nasce. Por isso Gilson (2010, p. 425) afirma que encontrar o “verbo interior” no homem consiste a raiz da *teoria da iluminação* de Agostinho. Afinal, torna-se necessário lembrar que para nosso autor, conhecer é essencialmente vislumbrar a *razão eterna*.

Depreende-se dessa concepção que nem tudo o que a alma conhece é verbo. O verbo refere-se somente aquilo que a alma encontra nela mesma por amor ou, diremos mais tarde, por vontade. O que ela chega a saber por outras vias, como a sensibilidade, por exemplo, não pode ser considerada razão eterna. Nesse caso, o verbo não é uma palavra sonora, que ocupa um espaço de tempo ao ser pronunciada, nem mesmo é a palavra pensada. É mais uma impressão na alma, especificamente, na memória que o expressa enquanto pode. No entanto, existem casos em que se pode odiar a prática de

¹⁴ Agostinho entende o verbo de Deus como aquele que designa a forma das coisas. Através Dele, a matéria é retirada disformidade para a formalidade. É esse verbo que ecoa dentro do homem.

algo, mas não o seu conhecimento. Um exemplo disso é a repulsa diante da prática de vícios, em que pese ser salutar conhecer o que é o próprio vício (*trin.*, IX, x, 15, p. 302).

Quem encontra o conhecimento engendrado pelas razões eternas, através do amor, já possui o que encontrou. Isso leva Agostinho a afirmar que quem conheceu e ama a justiça, por exemplo, já é justo, mesmo que isso não tenha se exteriorizado em forma de ato. Pelo contrário, quem ama e quer conhecer as coisas materiais precisa diferenciar que uma coisa é o desejo de encontra-las, outra é encontra-las e ainda mais difícil é possuí-las, uma vez que é algo distinto amar os bens materiais de possuí-los (*trin.* IX, ix, 14, p. 301). Com isso, nosso autor já mostra que a ideia de vontade e como ela é conduzida torna-se fundamental para o homem dedicar-se a encontrar coisas que o conduzem à verdade e à felicidade, já que querer, encontrar e não possuir adoece o espírito. A vontade será uma das faculdades da próxima trindade humana. Além disso, é amando as coisas eternas que chega-se ao amor que é *charitas*. O amor *charitas*, segundo Sérvulo (2001) é um amor que não é desprezível, isto é, um amor dedicado a um objeto que não é inferior àquele que ama. Desse modo, é salutar amar a Verdade (tomada também como sinônimo do próprio Ser Criador) e a alma, pois estes jamais poderão ser ínferos ao ser que ama.

Nessa relação, o produto da mente é o seu conhecimento. Ela mesma o concebe, ao voltar a si, um saber próprio que é exatamente igual ao que ela é. Antes da alma conhecer-se, quando ainda ignorava-se, ela já tinha a potencialidade de conhecer-se. Nesse caso, quando a mente se conhece ela gera o seu conhecimento. Mas porque não podemos afirmar que a mente se ama se ela gera também o seu amor? Responde Agostinho que ele também já estava como potência antes da alma amar a si. Só é possível a mente encontrar o verbo se ela o deseja e parte para uma busca que não cessa até alcançar seu objetivo. Ora, o conhecimento é como o nascimento de um filho, cuja mente enquanto pai, o concebe através da vontade de o gerar. Esse mesmo desejo que originou a busca pelo conhecimento torna-se amor, isto é, uma contemplação da verdade gerada e é ele que impulsiona o desejo a buscar novos conhecimentos (*trin.* IX, xii, 18, p. 306). Dessa forma,

realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente; seu conhecimento, que é a sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor. Esses três formam uma única unidade e são de uma mesma substância. A prole, ou seja, o conhecimento não é inferior à mente, se esta se conhece na medida de todo o seu ser. O amor também não é inferior, se a mente

se ama a si mesma na proporção em que se conhece e existe (*trin.* IX, xii, 18, p. 306).

Assim, Agostinho engendra a primeira imagem trinitária de Deus no homem. É reformulando essa imagem que ele chega à tríade humana de maior magnitude sobre esse assunto – a alma superior formada pela *vontade, inteligência e memória*.

A memória é a primeira faculdade da nova trindade humana constatada por nosso autor. Ninguém pode amar algo que ignora completamente. O amor pressupõe que já existe certo conhecimento pelo objeto amado. Assim, uma pessoa pode amar outra, mesmo sem conhecê-la pessoalmente, mas apenas por saber que é alguém de virtude, ou pela sua beleza, etc. O mesmo ocorre quando alguém deseja alcançar o conhecimento, por exemplo, “[...]quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se trata da arte de bem falar?” (*trin.* X, i, 1, p. 309). Não é possível amar o que é desconhecido porque só é impelido a amar algo quem já possui um conhecimento genérico do objeto. O que pode acontecer é o desejo de querer conhecer melhor, em aspectos mais esmiuçados, particulares, tal objeto. Assim, aquele que deseja saber pode amar através de uma fantasia que imagina ser o objeto conhecido, feita a partir de um conhecimento mais comum; pode-se amar algo que conduz a conhecer coisas novas e ama-se, também, o próprio saber, porém, nunca o desconhecido (*trind.* X, ii, 4, p. 314).

Uma vez que Agostinho defende que ninguém ama o desconhecido, há um problema em admitir que a alma ama a si mesma quando se procura, uma vez que ainda é desconhecida para si. Daí vem sua pergunta, “o que, pois, ama a alma, quando com afincos procura conhecer a si mesma para se conhecer, sendo-lhe desconhecida?” (*trin.* X, iii, 5, p. 316). Algumas conjecturas são apontadas por ele. A alma pode amar a imagem que faz de si mesma, o que pode ou não corresponder à realidade. Mas nesse caso, nunca poderá conhecer as outras almas, um conhecimento dito universal, uma vez que cada alma pode fazer uma imagem diferente de si. A alma também pode amar não a si, que ainda lhe é desconhecida, mas amar a beleza de conhecer-se. Ela pode amar-se por ter uma lembrança de sua memória secreta sobre seu fim último, que para Agostinho consiste em uma vida feliz e, por isso, quer conhecer-se mais para atingir esse fim. Mas, como pode a alma lembrar-se da felicidade e não lembrar-se de si? Também, ela pode amar o conhecer, mas não a si, que ainda é desconhecida. Nesse caso, se ama conhecer, ama também conhecer-se. Todavia, como ela pode saber o que é conhecer se não conhece a

si? Com isso, Agostinho é levado a concluir que quando a alma busca a si, ela já possui um conhecimento. Além disso, saber que não conhece algo já é uma forma de afirmar que existe algo para ser conhecido e que ela não é totalmente desconhecida a si, pois “se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer” (*trin.* X, iii, 5, p. 316). Por conseguinte, a alma identifica-se e sabe ser o objeto que procura e o objeto que é procurado.

Resta agora saber se ela se conhece parcialmente ou totalmente. Segundo Agostinho, ela pode não ter claro para si tudo que é, daí sua motivação para a própria busca, mas tudo o que ela sabe de si, sabe a alma toda. Em nenhuma parte da alma fica oculta alguma coisa que a outra parte sabe. O primeiro conhecimento que a alma tem de si, postulado por nosso filósofo, é que vive e existe, pois esse é o seu motivo de unir-se ao corpo, e também sabe que tem uma certa inteligência que é diferente da alma dos animais. Assim, quando ela deseja conhecer-se ela já sabe o que busca, já pressupõe a sua existência e sabe disso em sua totalidade. Desse modo, se ela sabe que é a alma e sabe disso em sua plenitude, porque ela ainda tem o desejo de saber o que é? Segundo Agostinho, Tudo que a alma sabe, sabe inteiramente, mas nem tudo que ela sabe é a plenitude do que pode saber sobre si. Nesse caso, pode ser que existam coisas que são ocultas à alma e que podem se revelar na medida em que a alma busca a si, do mesmo modo quando ela tenta buscar uma lembrança na memória. A lembrança ainda está lá, porém oculta. Quando consegue se recordar, acha-se o que estava sendo procurado. Todavia, nosso autor levanta objeções a respeito dessa hipótese. Primeiro, que é impossível a alma não saber de algo que está nela mesma, como se não tivesse. Segundo, se a alma busca uma parte de si que precisa ser encontrada é forçoso admitir que ela não se busca em sua totalidade. Entretanto, ao admitir que a alma se busca toda inteira, nesse caso, nada lhe falta e não teria porque buscar-se, uma vez que o objeto que procura sabe de si; ou a alma usa uma de suas partes para buscar outra. O problema dessa hipótese é que a parte “encontrada” não pode ter se “auto achado” e assim não pode encontrar a parte a ser encontrada. A conclusão de Agostinho é enfática: a alma não procura a si mesma (*trin.* X, iv, 6, p. 318).

Se a alma não se procura, então qual seria a finalidade do autoconhecimento? O filósofo de Hipona adota o preceito grego “conhece-te a ti mesmo”, mas o reformula. Para ele, a regra vale para a alma refletir sobre si de modo a não esquecer o que ela deve fazer:

governar bem o corpo e deixar ser dirigida pelo seu criador. Estar abaixo do que lhe é superior (Deus) e acima do que lhe é inferior (a matéria). Nessa concepção, quando ela dedica-se muito mais as coisas corporais, obstrui sua visão com uma densa nuvem de imagens exteriores que as impedem de ver a si puramente. Assim é que Agostinho distingue a ideia de *conhecer* a si mesmo e *pensar* em si mesmo. A alma, ao invés de pensar em seu conhecimento mais profundo, prefere deter-se em imagens de objetos materiais, das coisas do cotidiano, do prazer e das glórias passageiras. Daí, vem a distinção de Agostinho entre conhecer e pensar. A alma já se conhece, mas pode decidir por não pensar em si. Quando ela equivoca-se em relação ao que ela mesma é, seu engano consiste em seu pensamento e não em seu conhecimento. Segundo Sérvulo:

[...] A mente não deixa de se conhecer mesmo quando não pensa em si, e mesmo que venha a ter um pensamento equivocadamente enganando-se a respeito de sua verdadeira natureza (por exemplo, ao se considerar substância corporal). Quando isso ocorre, o erro não está na *notitia* – conhecimento inseparável do próprio ser da alma – mas na *cogitatio*, pois a alma pensando sobre si mesma pode interpor entre si mesma e seu verbo uma série de imagens sensíveis, e se considerar como sendo tais imagens sensíveis. Essa ilusão provém de uma má orientação do amor, que em vez de se dirigir para o espiritual, fixa-se no móvel” (1996, p. 59-60, grifos da autora).

Por isso, se diz que a alma não se conhece, mas se reconhece na medida em que passa por essa purificação das imagens externas quando pensa em si e também quando acessa todas as verdades¹⁵. Nas palavras de nosso autor, “Com efeito, não dizemos que um homem conhecedor de muitas ciências não ignore a gramática, quando nela não pensa, por estar mais preocupado com a medicina. *Pois uma coisa é não conhecer e outra não pensar em si mesmo*” (*trin.* X, v, 7, p. 319, grifo nosso).

Segundo Sérvulo (2001), o ser humano, por ser entendido por Agostinho como uma criatura que está no tempo, não pode apreender-se ou conhecer-se completamente num único ato. Por isso, o conhecimento que possui de si deve passar constantemente por atualizações e lembranças. No entanto, se a vontade conduz o pensamento¹⁶ a se deter em outras lembranças, o conhecimento de si fica nas profundezas da memória¹⁷, isto é,

¹⁵ Tanto em Platão quanto em Agostinho, o conhecimento não pode ser ensinado, apenas despertado. Mas existe aí uma diferença fundamental entre ambos filósofos. Em uma exitosa definição, Taylor (2005) deixa claro que o “voltar-se para dentro”, em Platão, remete o ser humano para um “antes”, a contemplação do mundo inteligível. Já o “voltar-se para dentro”, em Agostinho, remete um “para cima”, para um “além”.

¹⁶ Pensar, para Agostinho, é uma visão da alma para a memória, é lembrar-se. Ora, o que move o “olhar interior” da *mens* é, por sua vez, a vontade.

¹⁷ Sérvulo (2001) aponta que Gilson compreende que o termo contemporâneo mais próximo para comparar essa *memória sui* de Agostinho é o inconsciente (SÉRVULO, 2001). Uma vez que as representações e as

esquecido. Nesse sentido, apesar do conhecimento da alma estar nela no presente, está de forma obscurecida, turva e não de pensamento. Por isso, a alma “[...] se conhece totalmente mas não se apreende num ato permanente” (SÉRVULO, 2001, p. 25). Pois, apesar dela ser estruturada por memória, inteligência e vontade de forma genérica, para o conhecimento de si e de outra pessoa, “[...] nos perguntamos: o que sabe, o que pensa, o que ama e com que força? E a conhecemos conforme respondemos a essas perguntas” (SÉRVULO, 2001, p. 26). Por isso, o conteúdo que ocupa a memória, a inteligência, a vontade/amor, é tão importante quanto conhecer a *mens* em sua forma. É justamente nesse ponto que a vida beatificada acontece, ou, para utilizar um termo grego, a virtude manifesta-se ou não.

Aí está claramente uma reformulação da primeira imagem trinitária do homem. A faculdade que antes era o conhecimento, agora passa a ser a memória. Já que não é possível pensar que se pode amar o desconhecido e que a alma possui em si uma parte que se procura e outra que é encontrada, então ela deve conhecer-se em sua totalidade. Nesse caso, a alma não se conhece, mas já é conhecida, ou nas palavras de Gilson “[...] é por isso que, quando o pensamento vem a se perceber, não se diz que ele se conhece, mas que se reconhece” (2010, p. 423). A alma superior traz impressa em si as razões eternas, inclusive o seu próprio conhecimento. Entretanto, as experiências que o ser humano tem com os objetos do mundo o faz criar representações nessa mesma memória que o impedem de ver com clareza o que ele mesmo é. Quando a alma dedica-se demasiadamente às imagens dos objetos materiais começa a confundir sua natureza com elas. Não pelo que ela é, mas através de um pensamento equivocado, que se dispersa e perde-se em outras coisas. Considera-se tão somente um objeto portador dessas imagens e esquece de si. Para que a alma recupere o seu saber sobre ela mesma, é preciso que haja um afastamento dessas representações materiais, ou seja, uma espécie de purificação da alma. Esse é o sentido de autoconhecimento na concepção do bispo hiponense. Destarte, Agostinho difere, conforme Sérvulo (1996) duas formas de conhecimento de si. Uma que está, desde a origem, no próprio homem, mesmo que este não saiba, isto é, um

ideias não deixam de existir na memória, elas podem não ser mais objeto do pensamento e da consciência. No entanto, destacamos aqui que um limite deve ser bem traçado nessa aproximação. Diferentemente da noção de inconsciente contemporâneo, Agostinho não menciona que a memória de si é capaz de agir sobre a vida do ser humano enquanto uma memória relegada a penumbra do esquecimento. Enquanto parte esquecida na memória, não há possibilidade disso movimentar o corpo, pois trata-se de algo inerte na mente do indivíduo.

conhecimento implícito de si. O outro, o conhecimento revelado, que torna-se discursivo e comunicável.

Para Agostinho, a alma humana além de existir, coisa partilhada com qualquer outro ser no mundo, e viver, característica dividida com os animais, ela também entende. Apesar dos animais similarmente serem dotados de uma substância que vivifica o corpo, eles não procuram saber o que são, não refletem sobre si e não podem compreender os outros objetos do mundo. Desse modo, seria difícil defender que a alma é alguma substância corpórea, como o ar por exemplo. Precisaria ser afirmado que este tem a capacidade de entender. Quando isso ocorre, segundo nosso autor, não é porque a alma sabe ser (ou conhece-se como) ar, mas apenas pensa sê-lo. Todavia, para Agostinho, o que vale é o que a alma sabe de si, pois, para ele, saber implica no conhecimento das razões primeiras, ou seja, um conhecimento certo, verdadeiro e imutável; enquanto que o que se pensa que ela é são hipóteses e suposições. A alma sabe que entende, pois pode compreender coisas. Se pode entender algo é por que possui vida e se possui vida é por que existe. Essa é uma definição que ninguém pode discordar e, portanto, um conhecimento seguro sobre ela (*trin.* X, x, 13, p. 326).

Assim como a alma entende, ela sabe que deseja e esse querer é orientado por sua vontade. Para desejar é preciso igualmente existir e viver. Ela também sabe que se recorda e, mais uma vez, ela necessita ser e viver para poder se recordar. Sabe-se, por conseguinte, que alma possui essas três faculdades: *inteligência*, *memória* e *vontade*. As duas primeiras são versadas na ciência de muitas coisas, enquanto que a última as faz buscar e gozar dessas coisas, usá-las com alguma utilidade (*trind.* X, x, 13, p. 327). Em suma, na memória, guarda-se o conhecimento, sobretudo o de si. A vontade é o que move a mente para apreender, ou lembrar-se desse conhecimento. A inteligência é a consciência da mente como presente a si mesma (SÉRVULO, 2001). Ela é o que pensa sobre si. O pensar, por sua vez, é o resultado da inteligência. Mesmo a alma, com suas deficiências e erros, por ser humana, não pode perder sua estrutura. Por isso, segundo Sérvulo (1996), ela uma atividade trinitária, isto é, sua própria substância é tríade. A estrutura da alma humana reverbera uma trindade.

Em relação à vontade, Taylor (2005) afirma que, duas doutrinas sustentam a sua concepção na filosofia de Agostinho¹⁸. A primeira, foi herdada pelo filósofo de Hipona através do estoicismo. Conforme os pensadores estoicos como Crisipo, o ser humano, apesar de ser dotado de impulsos sensuais como os animais, pode escolher entre entregar-se a eles ou conter sua pulsão. Desse modo, já caberia aí ao homem escolher, concordar ou discordar. Depois disso, Epicteto retoma o conceito de *prohaíresis*, que designa escolha. Para ele, assim como para os estoicos, os impulsos podem se manifestar sem nosso desejo, mas atendê-los ou não diz respeito a uma escolha do sujeito que os sentem. No exemplo que Taylor retira da obra Charles Kahn, afirma que: “se o tirano diz: ‘vou mandar prendê-lo’- ‘o que está dizendo? Prender a mim? Você vai algemar minha perna, mas nem mesmo Zeus pode subjugar minha *prohaíresis*” (2005, P. 182, grifo do autor). Poderíamos pensar em algo muito mais próximo a nossa realidade. O professor que deseja que seu aluno aprenda algo não poderá, nesse sentido, obriga-lo a estar presente em sala de aula ou a fazer o dever de casa; mas despertar a vontade dele em querer conhecer. Com isso, Agostinho mostra que o conhecimento está intimamente relacionado com a vontade e, posteriormente, ao amor¹⁹. No campo intelectual-filosófico, sem essa reflexão de Agostinho, seria difícil admitir que a vontade também se faz importante para o desenvolvimento racional, visto ser ela relacionada aos apetites do corpo, que tanto foram desprezados ao longo da tradição filosófica. Ele preserva a noção do conhecimento ser resultado de uma atividade racional e não sensível. Porém salvará a vontade desse meio. Atribuirá a ela a função de busca, enquanto querer, de algo que eleva o ser humano para encontrar a beatitude, isto é, a fruição de um objeto eterno, das razões eternas. Esse objeto atemporal jamais fará o homem voltar a uma nova busca. O que o filósofo afirma é que

¹⁸ A questão que sempre acompanhou Agostinho diz respeito à origem do mal. Sendo quem criou o mundo bom, como pode, então, produzir junto a sua obra a maldade? Essa questão, inclusive, o fez peregrinar por muitas correntes de pensamentos. Dentre elas, o maniqueísmo. A saída para esse problema consiste em perceber que se o ser humano pode pecar, é porque possui o livre arbítrio. E se o possui, não seria conveniente colocar a culpa da maldade no Ser (Deus). Todavia, foi apenas mais tarde que ele desenvolveu, apoiado nas Epístolas de São Paulo, o conceito de vontade. Foi Agostinho quem primeiro entendeu que é possível querer e não possuir empecilho externo e ainda assim não fazer. Ou, ao contrário, não querer e, ainda assim, fazer. “Nada está tanto em nosso poder como a própria vontade, pois não há intervalo; no momento em que queremos – lá está. [...] E esse é o motivo pelo qual somente a vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – está “em nossas mãos; é livre”” (ARENDDT, 2008, p. 351). Nem a razão e nem os desejos podem ser livres, mas a vontade o é. Diríamos, em outras palavras, que “dentro de si”, cada homem é soberano de sua vontade.

¹⁹ A vontade transforma-se em amor quando a busca (ou o querer) cessa e a alma entra em um estágio de contemplação quando encontra o objeto que estava procurando. Essa fase de contemplação é, para Agostinho, “fruição”, ou a vontade metamorfoseada em amor.

não há possibilidade de conhecimento sem a vontade de conhecer. Por isso, Arendt considera:

“[...] Para antecipar uma última sugestão de Heidegger, já que a vontade se experimenta como causadora do acontecimento de coisas que, de outra forma, não teriam acontecido, não poderia ocorrer que aquilo que se esconde por trás de nossa busca de causas não é nem o intelecto nem nossa sede de saber (que poderia ser saciada com a informação direta), mas precisamente a Vontade – como se por trás de cada ‘por que’ existisse um desejo latente, não só de aprender e de conhecer, mas também de saber-como.” (2008, p. 353).

Além disso, a vontade tornou-se uma das capacidades humanas centrais na moral cristã. O agir bem deve ser motivado por adesão pessoal de livre escolha do sujeito pelo seu próprio querer. Assim, se alguém age bem porque é coibido a fazer isso, é como se estivesse agindo de forma equivocada, porque essa ação não é fruto de uma “reta vontade”.

A segunda mudança que sustenta a ideia de vontade de Agostinho trata-se de uma disposição do ser humano. Para Platão, o homem possui uma certa disposição para o bem, que pode ser desviada para o mal se ele entrega-se aos desejos mundanos ou não conhece o bem, ou pelos maus hábitos e uma educação desvirtuada, como para Aristóteles. Mas, segundo Taylor (2005), encontramos em Agostinho uma pré-disposição humana mais perversa, decorrente do pecado original. A vontade, a priori, deve primeiro galgar uma catarse, ser curada da perversão, para depois poder estar apta a escolher as coisas superiores.

A vontade, por conseguinte, assume duas dimensões na tradição cristã posterior. A primeira é a capacidade humana de escolher por algo; daí disse-se que o ser humano tem ou não força de vontade. A segunda, diz respeito à vontade como algo básico da formação do ser humano. Nesse sentido, ela pode ser uma boa ou má vontade Taylor (2005).

Agostinho, antes da conversão, estava dividido entre a vida conjugal e a dedicação exclusiva à procura da verdade, fundida na imagem de Deus. É nas suas *Confissões* que ele formula um aspecto importante da vontade: a sua duplicidade (ou multiplicidade). Isso pode ser concluído através de inúmeras passagens do texto: “encantava-me o verdadeiro caminho, que é o próprio Salvador, mas eu ainda relutava em enfrentar-lhe as estreitas passagens (*Conf. VIII, i, 1, p. 201*)”; “eu já havia encontrado a pérola preciosa e devia

vender todos os meus bens para compra-la. No entanto, ainda hesitava (*Conf. VIII, i, 2, p. 202*)”. Agostinho admite que sentiu vontade de imitar os passos de Vitorino, um mestre pagão que converte-se ao cristianismo. Aliás, nosso autor observara que era justamente esse o intuito de Simpliciano ao contar a ele a história da conversão de Vitorino, homem intelectualmente admirado por Agostinho (*Conf. VIII, ii, 2, p. 203*). Mas ao mesmo tempo que nosso filósofo desejava seguir o caminho da conversão, traçado por Vitorino, uma outra vontade manifestava um desejo profundamente enraizado pelo hábito de continuar vivendo segundo os padrões mundanos. Deixemos o próprio bispo hiponense falar:

Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligado à dura escravidão. A nova vontade apenas despontava; a vontade de servir-te e de gozar-te, ó meu Deus, única felicidade segura, ainda não era capaz de vencer a vontade anterior, fortalecida pelo tempo. Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava” (*Conf. XIII, v, 10, p. 210*).

Ora, com essa passagem Agostinho demonstra por sua própria experiência, que o ser humano possui como que duas vozes que ecoam dentro de si. Uma que o governa para os apetites e paixões que estão relacionados ao corpo e aos prazeres efêmeros. Outra, que o mostra racionalmente e o convence logicamente que o melhor é abandonar tais vícios. A força da primeira voz está alicerçada no hábito, que de tanto repetir-se tornar-se uma necessidade, isto é, torna o ser humano dependente e, portanto, não livre. A segunda tem sua força na razão que demonstra ser mais benéfica e proporcionar alegria mais duradoura ao indivíduo. Qual vontade será atendida e qual será rechaçada depende do arbítrio, a capacidade de escolher (*Conf. XIII, v, p. 402-403*).

Ora, o hábito, uma vez estabelecido, assume a força de uma necessidade, embora possa ser superado. Se o princípio racional não tem força maior, ele é sucumbido e a força do hábito o vence: “Com efeito, ir ou chegar a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e plena, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se ergue

contra a parte que fraqueja” (*Conf. VIII, viii, 19, p. 219*). Nesse caso, aí está a questão da liberdade e da vontade. Ora, apesar de querer, Agostinho simplesmente não conseguia realizar aquilo que a razão já lhe ordenava. Por isso, ele afirmará que o homem que obedece apenas ao corpo, não é livre. Este, por sua vez, aprisiona o ser humano pelo mal hábito.

A alma pode querer plenamente ou em partes. Pode querer e não querer ao mesmo tempo. Quando ela encontra-se nesse estágio, ela não entra em acordo consigo mesmo, o que revela seu adoecimento. Assim, alerta nosso autor que,

a alma não divide-se entre fazer ou não fazer por causa de uma substância má e outra boa, suponhamos que, com duas vontades más, alguém tenha que decidir entre matar um homem com veneno ou com a espada; entre apropriar-se deste ou daquele campo alheio, por não poder apossar-se dos dois ao mesmo tempo; entre gastar dinheiro no prazer da luxúria ou conservá-lo na avareza...” (*Conf. VIII, x, 23, p. 222*).

Nesse caso, é possível questionar onde manifestar-se-ia a substância boa. Assim, Agostinho mais uma vez contradiz o maniqueísmo ao complexificar a ação com o resultado do embate dentro do próprio campo da vontade.

Apesar de muitos terem sido os filósofos que consideraram que a alma pudesse ser algum elemento material como o fogo, o ar ou a própria estrutura do corpo, a única certeza que se pode ter sobre ela, é que as faculdades que mencionamos anteriormente existem. Daí a reprovação de Agostinho em relação à filosofia materialista, que aponta ser a alma tipos diferentes de corpos. Para ele, só não é possível duvidar que a alma entende, lembra e possui vontade.

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se dúvida, vive; se dúvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa. (*trin. X, x, 14, p. 328*).²⁰

²⁰ A reflexão de Agostinho nesse sentido, começa quando ele pretende derrubar o argumento dos céticos. Segundo estes, não seria possível chegar a uma afirmação sólida e verdadeira. Daí surge sua primeira consideração, protótipo do cogito cartesiano: “assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses” (*lib. arb. II, iii, 7, p. 80*). Segundo Taylor (2005), Agostinho não dá muita importância a essa descoberta, nem a usa para justificar o dualismo alma/corpo, o que já era aceito por ele. Mas a importância disso está na prova de que a primeira certeza que

Dessa forma, a alma apreende sua existência através de suas atividades. A primeira delas, é duvidar e com ela vem o lembrar, o querer, o entender entre outros. Por isso, toda vez que a alma pensa em ser qualquer um desses corpos, ela simplesmente não possui certeza disso. E como foi induzido pela força argumentativa de Agostinho, que ela já se conhece quando se busca, de modo apenas venha a se reconhecer, se ela não possui a certeza de ser qualquer um desses corpos, é porque ela não se reconhece como sendo um corpo. Além disso, se a alma fosse qualquer uma dessas substâncias, ela não pensaria nela pelo que experimenta através dos sentidos dos quais formam uma representação, mas pensaria de um modo diferente, pensaria através, como afirma Agostinho, de uma

se pode apreender, diz respeito a existência do “eu”, da própria existência. Sabendo ser algo que existe, vive e pensa, sendo que o uso da razão é a atividade mais elevada do ser humano, Agostinho conduz seu interlocutor a concluir que existem coisas que são superiores a própria razão. Esses, são modelos de verdade comuns a todos que usam do pensamento. São alguns exemplos dessas verdades: sete mais três é igual a dez; o justo é melhor do que o injusto; o incorruptível é superior ao corruptível, etc. Ora, para nosso autor, essas são verdades que nenhuma pessoa poderia discordar com plausibilidade. A verdade, portanto, não é passível de correções, mas é usada apenas enquanto critério ou modelo. Dessa forma, ela deve necessariamente ser algo superior a razão do homem. Assim, a consideração de que existe algo superior a ele é obtida através de uma introjeção em si mesmo, através da descoberta de um ponto de vista da primeira pessoa ou, nas palavras de Taylor (2005, p. 178) “Indo para dentro, sou levado para cima”. O conhecimento da alma humana e de Deus estão intimamente ligados em Agostinho. Através da certeza da existência da alma, posteriormente conclui a existência de Deus como fundamento das ideias presentes nesta e do próprio ser, visto que algo não pode auto engendrar-se (SÉRVULO, 2001). Por outro lado, na modernidade, Descartes (1973, p. 54), afirma algo muito semelhante a argumentação de Agostinho. Na ocasião, constata que “[...] quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa de verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida. Assim, porque os sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, porque há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias de Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que, se pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.” Nas *Meditações*, o filósofo francês, na busca por uma afirmação certa e confiável, chegou a considerar que um gênio maligno o engava quando tentava considerar que tudo o que recebia dos sentidos fosse verdade. Duvidando da existência de todos os corpos, inclusive do seu, chegou à seguinte conclusão: “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele [o gênio maligno] me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1973, P. 100). Desse Modo, a primeira certeza é que o “eu” deve necessariamente existir, pois se posso estar enganado que ele existe, então ele existe de fato. Mas em que consiste esse “eu”? Desconsiderando ser ele um corpo ou as sensações que vem dele, afirma: “nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeiramente e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 2005, p. 102).

“presença interior”, isto é, a alma sabe que tem vontade sem precisar realizar essa vontade através do corpo. Por conseguinte, ele realiza uma espécie de purificação da alma, retirando de sua estrutura tudo que lhe é acrescentado arbitrariamente, de modo a deixar apenas aquilo que se tem certeza ser ela, sem “penduricalhos” a mais. Assim, uma vez que a alma sabe antecipadamente o que é, não se reconhece enquanto uma estrutura corpórea, mas como atividade puramente do intelecto (*trin.* X, x, 16, p. 329).

Memória, inteligência e vontade, conclui Agostinho, são três faculdades com atribuições distintas, mas que pertencem a mesma alma, isto é, a mesma vida e substância. Daí, mais uma vez, a imagem da Trindade no homem. *Memória, vontade e inteligência* formam uma realidade e o que se diz de uma, se diz de todas, assim como o *conhecimento, amor e mente*. Mas ao mesmo tempo que são uma só realidade, elas são três quando referem-se as suas relações, que também não seria possível sem a igualdade entre elas. Agostinho fala em relações, porque não é possível uma faculdade cumprir sua atribuição sem as outras duas. Nas palavras dele: “[...] eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar e entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda a minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira” (*trin.* X, xi, 18, p. 331). Assim, não há o que a alma lembre, sem querer lembrar e sem entender o que se lembra. Também não há como entender, compreender sem se recordar e sem querer. Por último, não há como querer sem entender ou recordar o que se quer.

Enquanto que na primeira trindade humana, a mente (*mens*) era considerada uma das faculdades da alma, na segunda tríade ela corresponde a toda alma superior. De toda forma, ela é composta, para Agostinho, de um elemento que conserva as razões de origem (memória e conhecimento), aquilo que a faz querer conhecer-se (vontade e amor) e aquilo que conhece e ama (pensamento e inteligência), sendo esses três componentes indissociáveis.

Vontade, inteligência e memória formam uma única substância para Agostinho, a alma superior. Toda alma humana é dotada dessas três faculdades, desde o nascimento. No entanto, para uma criança é admirável a rapidez com que se recorda, entende e é ávida por alguma coisa. Mas isso não se aplica ao ser humano adulto. Porque, de acordo com Agostinho, interessa muito mais do que a agilidade com que compreende, recorda ou deseja, o *objeto* que se recorda, compreende ou deseja e ama. A alma é admirável quando

recorda, compreende e deseja objetos que merecem esse apreço. Primeiramente, é preciso considerar o que a alma conseguiu alcançar pela memória, pelo entendimento e pela força de sua vontade. Depois disso, é preciso atentar se a vontade repousa nos objetos alcançados como um fim em si mesmos ou se parte para uma nova busca. Daí surge a relação *uti e frui*²¹. Existem coisas que são fruídas, gozadas por elas mesmas, mas existem coisas que são alcançadas porque servem de um meio para se conquistar algo que seja fim em si mesmo. Por isso, após investigar quais objetos são fruídos e quais devem ser apenas utilizados, exige-se uma educação da alma superior para dedicar-se a coisas que trazem consigo a finalidade da busca. Caso contrário, a alma se dedicará apenas a coisas que a diminuem por sua condição peremptória e de pouco valor. Sendo os objetos materiais utilizados e a verdade, por ser considerada eterna, fruída, “a interioridade agostiniana – condição do conhecimento de si – é portanto ascese, separação do sensível. Busca afastar-se do que encobre a mente em relação a ela mesma, para que possa se apreender”²² (SÉRVULO, 1996, p. 61).

A nível de conclusão dessa trindade humana, que será considerada a mais completa, é importante esclarecer que:

O conhecimento de si é o conhecimento que a *mens* tem de si mesma como trindade, isto é, como memória, inteligência, vontade. Este é um dos aspectos do conhecimento de si: a *mens* é isto que conhece dela, uma substância que pensa, que quer, que se lembra. Na tríade memória, inteligência e vontade cabe à vontade a unidade das potências da alma. A vontade diz à memória o que entender [sic] e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que os faz trabalhar, que reúne ou separa (SÉRVULO, 2001, p. 24, grifos da autora).

Essa passagem é elucidativa para entendermos que o conhecimento de si, que a alma procura e o encontra justamente nessa estrutura que a permite recordar-se de si. O saber que conduz a alma entender-se como *memória, inteligência e vontade* encontra-se, justamente na própria memória, que guarda o que a *mens* é. Nesse caso, a vontade é unitiva e cumpre um papel fundamental, o de ligar inteligência e memória, uma vez que é ela quem determina o que será retido pela memória e o que será esquecido pela mesma. Por isso, se diz que a memória e o intelecto são contemplativos, enquanto a vontade é

²¹ Cf. *De beata vita*, II, 10-11; *De doctrina christiana*, I, iv, 4.

²² Esse tema será tratado de forma mais ampla no próximo capítulo, especialmente no tópico 3.3.

ativa (ARENDDT, 2008). Assim, a inteligência age sobre aquilo que a memória guardou e esta, por sua vez, guarda aquilo que a vontade determina.

2.2 O homem exterior

Após investigar a imagem trinitária na alma humana, Agostinho parte para uma busca da tríade no homem exterior. Por “homem exterior” o nosso filósofo entende o corpo e os sentidos corporais, que também formam o ser humano. Mas é importante deixar claro que nessa concepção, no modo como ele compreende a matéria, por mais que possa existir uma imagem trinitária também no corpo, ela jamais se equivalerá a trindade da qual é formada a alma. Uma vez que, segundo Taylor (2005), o pensamento de Agostinho é marcado, em sua centralidade, por uma oposição: a busca pelo *interior* e a luta pelo afastamento do que é *exterior*²³, a elevação do ser humano passa necessariamente pela sua interiorização. Taylor também destaca a relevância desse dualismo para Agostinho nas seguintes palavras:

[...] esta não é apenas uma das maneiras de descrever a diferença para Agostinho. De certo modo, é a mais importante para nossos objetivos espirituais, porque a estrada que leva do inferior ao superior, a mudança crucial de direção, passa pela atenção que prestamos a nós mesmos enquanto *interior* (2005, p. 171, grifo do autor).

Apesar da “trindade” do corpo não ter o mesmo valor que a “trindade” da alma, Agostinho aponta que talvez seja mais fácil compreender a segunda pela primeira, pois aquilo que está acessível aos sentidos mostra-se mais fácil de compreensão do que aquilo que está apenas em forma inteligível, uma vez que “[...] estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior” (*trin.* XI, i, 1, p. 335). Dos cinco sentidos que o corpo humano é dotado,

²³ A filosofia de Agostinho implica em uma crítica ao mundo. Essa crítica ao mundo está no próprio ato de conversão à interioridade, fruto da evidência de uma primeira certeza. A verdade, nesse caso, emerge da constatação de que a dúvida é possível, mas a dúvida de se estar duvidando, mostra-se improvável. Com isso fica exposta “a irrecusável presença do espírito a si mesmo – a interioridade pura [...]” (VAZ, 1968, p. 102). Mas essa certeza é do pensamento em seu próprio ato, no “exercício” mesmo do pensar. Assim, o pensamento é a condição necessária para se ter acesso a verdade, visto ser ele uma certeza sólida. Por isso, Vaz (1968) entende que a reflexão sobre o tempo que Agostinho faz essencialmente a partir do livro XI das suas *confissões*, traz, ao menos, três importantes implicações. Uma de foro metafísica, outra ética e uma epistemológica. Ora, os objetos que não escapam à temporalidade mostram sua inadequação com as ideias presentes no espírito. Deter-se, por sua vez, nesses objetos é negligenciar uma vida que pode fruir do eterno. Por último, quando a atenção do ser humano se volta a materialidade, não conhece com segurança, pois como conhecer aquilo que se degrada constantemente? Então, quem se submete a isso, está contrariando a própria verdade (que é uma e não múltipla), que, por conseguinte, não pode encontra-se nas criaturas.

Agostinho escolhe o sentido da visão para fazer essa análise, justificando que ele assemelha-se mais facilmente à visão intelectual da mente.

Encontra-se a primeira imagem trinitária na visão. Uma imagem que consiste no *objeto visto*, a *própria visão* e a *alma* que a percebe, uma vez que a sensação, para ele, é um produto desta²⁴. Essas três realidades possuem naturezas próprias e é a partir desse princípio que Agostinho conclui a incongruência da trindade corporal se comparada com a Trindade divina. O objeto que é visto tem natureza diferente e independente da visão. A visão, embora só exerça essa atividade graças a um objeto que ela pode ver, pertence ao ser humano que vê e já está nele independente do objeto. Da mesma forma, a percepção da alma é diferente do sentido da visão, que é corporal, e do objeto que é visto, pois é totalmente material, enquanto a alma, como entende Agostinho, não possui dimensões corpóreas. Ela, por sua vez, tem os sentidos como instrumentos de percepção. Não é possível haver sensações sem esses instrumentos e sem a alma que percebe essas espécies de informações que recebe dos mesmos. Por essa concepção, através da visão, forma-se uma trindade com elementos que apesar de serem diferentes, estão em estreita união entre eles. Caso uma dessas substâncias se dissocie das outras, esse sentido (no caso, a visão – a própria sensação) deixa de existir (*trin.* XI. ii, 2, p. 337).

O objeto visível – a vista e a atenção do espírito – unem-se em certa unidade: a visão. Dos três elementos, o primeiro não pertence à natureza do vidente, isto é, do ser que possui alma e vida, a não ser que contemplemos nosso próprio corpo. O segundo (a vista) pertence, pois o sentido é informado pela imagem sensível, no corpo, onde a alma atua. O terceiro elemento (a atenção) é privativo da alma. É ela que aplica o sentido ao objeto. Entretanto, sendo esses elementos de substâncias tão diferentes, fundem-se em uma unidade. De tal forma é essa unidade, que a não ser pela razão que atua como juiz, com dificuldade distinguimos a imagem do objeto visível com aquela que surge na pupila do vidente (OLIVEIRA, 1984, p. 648).

A visão, nesse caso, se origina quando um objeto visível informa o sentido da vista e é processado pela atenção da alma. O sentido e a atenção pertencem ao sujeito que vê e existem independentemente de ver ou não ver. O objeto visível não pertence ao sujeito que vê. Mas esses três elementos são imprescindíveis para que haja a própria visão. Ela, por conseguinte, é entendida como uma imagem, uma forma de um determinado objeto que é impressa na alma através dos sentidos. Ela não é o próprio objeto, mas uma representação do mesmo. Como analogia utilizada pelo próprio Agostinho, ela é como a

²⁴ Cf. nota de rodapé 8.

forma de um anel que se imprime em algum molde. Se for um molde mais consistente, a forma permanecerá, se for um molde mais fluido ela desaparecerá assim que o objeto for retirado. A imagem, então, não é a mesma coisa que o objeto que a originou.

Mas como Agostinho mostra que essas três realidades, isto é, a imagem do objeto, o sentido e a vontade da alma, que se desprende como uma atenção à imagem do objeto, formam uma unidade, sendo que são três coisas de naturezas distintas? São realidades distintas porque o objeto não pertence a mesma natureza daquele que vê. A impressão da imagem no sentido é uma realidade que pertence ao corpo e a alma. Já a atenção da alma, ao formar a sensação, pertence somente a ela, pois trata-se da vontade dela em se deter na informação dos sentidos. Mesmo assim há, por assim dizer, uma certa união entre essas três realidades. Uma união quase inseparável, uma vez que é muito difícil distanciar o objeto material da imagem que é impressa no sentido. A própria visão é o elemento que resulta dessas três realidades. A vontade, nesse caso, é unitiva, pois liga objeto e sentido, ou seja, ela é a percepção da alma que gera a visão e deseja conservar a sensação. No entanto, ainda assim, a imagem trinitária advinda das sensações é repleta de imperfeições.

Agostinho, então, relaciona os elementos dessa trindade corporal com as funções da Trindade divina, embora considere que a primeira imagem seja extremamente inferior e imperfeita se comparada com essa segunda. Afirma ele que a forma do objeto na qual se originará a visão é como que o pai da mesma. Mas a forma do objeto não é unicamente o que engendra, uma vez que é necessário o sentido corporal para que se imprima essa forma. A vontade, pela qual faz o “pai” gerar o “filho” é o elemento mais espiritual dessa tríade. Ela faz a forma do objeto e o sentido formarem a visão. O objeto que produz a visão é totalmente material e a visão que se desdobra dele é parte material e parte espiritual, já que precisa da alma para se realizar. O sentido também é corpóreo, pois faz parte do corpo daquele que vê. Já a vontade pertence diretamente a alma. Assim, a vontade não vem do objeto e nem da visão, pois antes disso, ela já existia. A visão, então, não gera a vontade. Por outro lado, nem a vontade gera a visão. Pois esta é produzida pelo objeto visível (*trin.* XI, v, 9, p. 349).

É através dessa primeira imagem trinitária do corpo que nosso autor forma uma segunda imagem, uma vez que objeto, sentido e sensação formam uma trindade inválida para compreender o ser humano como “imagem e semelhança” do Ser criador. A informação que veio da interação entre o objeto material e os sentidos é retida na alma

através da memória. Desse modo, a *memória*, a *visão interior* (da representação do objeto) e a *vontade* formam a segunda imagem trinitária corporal. Assim como a visão torna-se o resultado da união entre objeto sensível, sentido e alma; a *visão interior*, a *representação do objeto na memória* e a *vontade* formam, segundo Agostinho, o pensamento. O pensamento (*cogitatio*), por sua própria etimologia, “quer dizer pensamento vindo de um estímulo interior” (OLIVEIRA, 1984, p. 650). Isto é, a vontade da alma em se deter ou perceber algo. Nesse caso, esse “algo” são as representações que estão presentes na memória. O processo acontece, nas palavras de Arendt, por que:

[...] A vontade, por meio da atenção, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado. Pois as imagens internas não são absolutamente meras ilusões” (2008, p. 364).

Nessa nova trindade, não há mais diferença entre a natureza dos três elementos. Nenhum diz respeito a um objeto externo ou ao corpo. A representação do objeto conservada pela memória ocupa o lugar do objeto mesmo. A visão exterior que se dava pelo sentido do corpo é substituída pela visão interior. Esta, percebe a representação da memória. A vontade, elemento que já pertencia a alma daquele que vê, volta o “olhar interno” para a memória e não mais para o objeto. Mas, assim como a visão de um objeto material e o próprio objeto em si são coisas distintas, como exposto acima ao reconstruirmos o argumento de Agostinho, a imagem presente na memória e a visão da alma para ela também o são. Ora, segundo ele, a memória retém em si as formas dos objetos sensíveis que chegam até ela através dos sentidos do corpo. Essas imagens estão sempre presentes na memória, mas nem sempre a alma está pensando nelas (ou “olhando para elas”), de modo a estarem sempre presentes conscientemente. Quando a alma deseja se recordar de algo, então volta sua atenção a essas imagens e as vê. No entanto, aponta Agostinho e como já mencionamos, uma coisa é a imagem que está na memória, outra coisa é o que essa visão interior vê. Essa distinção só pode ser feita através da razão, pois “a união dos dois é tão íntima, dito de outra forma, a imagem conservada na memória e a expressão que se forma no olhar interior daquele que se recorda são de tal modo semelhantes que parecem ser uma coisa só” (*trin.* XI, iii, 6, p. 343).

Tratando especificamente da memória e do pensamento, Agostinho afirma que uma é a imagem guardada na memória e outra é aquela que é vista pelo pensamento (a

recordação). Nem tudo que está na memória pode ser percebido pelo pensamento. Essas visões que não excedem o número de imagens que estão no pensamento podem ser multiplicarem através da imaginação. Como no exemplo de Agostinho, que alega: “lembro-me de apenas um sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas, se quiser, posso imaginar dois, três, quantos quiser; mas preciso ser informado pela memória que me faz recordar de apenas um. Recordo-me dele, tão grande quanto o vi” (*trind.* XI, viii, 13, p. 355). Nesse sentido, a imaginação está limitada ao número de imagens impressas na memória, e esta, pelo número de objetos que os sentidos lhe permitem apreender.

Podemos entender, dessa forma, que a intensidade da vontade, que dedica-se a fazer o pensamento recordar-se de algo, pode levar alguém a ter uma visão interior (ou lembrança) vivaz que pode ser de tal maneira fiel ao objeto sensível quanto possível. E essas imagens podem exercer uma força tão significativa no corpo quanto as pressões de objetos externos a ele. Por isso o bispo hiponense afirma que “quanto mais forte for 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 memória” (*trind.* XI, iv, 7, p. 345).

Importa destacar que a trindade *memória, pensamento e vontade* tem origem nos sentidos, porém é mais interior no homem do que a primeira tríade corporal. O objeto, no caso, é uma representação da memória que é visto pelo “olhar da alma” (pensamento). Mas antes da alma poder ver essa representação (lembrar), ela já estava contida na memória. Apesar da visão da alma ser gerada através da forma que está impressa na memória, esta não assume a “paternidade” total do pensamento. O olhar da alma já está presente antes mesmo de contemplar a representação. Nas palavras de Agostinho, “assim, ainda que a forma que se origina no olhar de quem recorda proceda da que está imanente na memória, esse olhar interior não começa a existir a partir dela, mas já existia antes dela, isto é, antes de receber essa forma” (*trind.* XI, vii, 11. P. 352). Ele entende que o olhar interior (ou o pensamento) vê aquilo que a imagem mostra-lhe e pela consubstancialidade dessas faculdades, poderia ser um reflexo da imagem do Pai e do Filho da Trindade divina. No entanto, algumas ressalvas precisam ser feitas.

A representação que permanece na memória vinda de um objeto exterior e material é um dos limites dessa tríade, visto que na trindade divina, o pai não pode

originar e nem mostrar nada ao que seja dessa natureza. Por outro lado, a memória e o pensamento operam, quando dedicados aos objetos materiais, sempre conforme o tempo, e se formam com este. Ao passo que a Trindade divina, segundo a cosmologia agostiniana, está totalmente fora do tempo (OLIVEIRA, 1984, p. 23).

Se a memória assume uma paternidade imperfeita do pensamento, que apesar de depender do que a memória lhe mostra, já existia antes das imagens lembradas (o próprio ato de pensar), a vontade torna-se algo mais complexo de se dizer que é originada pela memória, pensamento ou se origina desses dois. Isso porque, segundo Agostinho, a paridade de natureza entre essas faculdades faz com que facilmente se confunda quem gera e quem é gerado. Memória, pensamento e vontade tem a mesma substância – a alma. Isso não acontece com a trindade anterior, formada por objeto *visível*, *sentido* e *vontade*, pois os elementos eram facilmente identificados com naturezas distintas. Se a memória gera, mesmo que não totalmente, o pensamento, e aí sua semelhança com as duas primeiras pessoas da Trindade, Agostinho já assume a postura de tentar mostrar que a vontade não gera nem é gerada pela memória ou pelo pensamento. Induz, por conseguinte, que a ela cabe a semelhança com o Espírito Santo. A vontade de se recordar não pode existir antes do que aquilo que se deseja recordar estivesse na memória, embora a vontade em si seja anterior a essa vontade mais direcionada e específica. Ela, portanto, faz com que a alma queira se recordar e volta-se então para a memória, da qual se recorda, formando o pensamento. Assim, a vontade faz a união entre as duas faculdades (*trin.* XI, vii, 12^a, p. 353). Todavia, é possível entender os motivos pelos quais Agostinho conclui que as duas trindades que originam-se pela materialidade são imagens imperfeitas de uma trindade, se comparadas com a concepção trinitária da alma do homem interior.

Surgem, por conseguinte, no decorrer das trindades corporais, três imagens. Cada uma é derivada da sua versão anterior. Primeiramente a imagem do objeto é observada pelo sentido do corpo. Depois, ela passa a estar na memória e, por último, é vista por um “olhar da alma” toda vez que é lembrada, tornando-se pensamento. A primeira, é quando ela une a forma de um objeto externo ao sentido do corpo, formando uma visão corporal. A segunda, quando essa visão corporal é retida pela memória. A terceira, acontece quando o pensamento (ou a “visão da alma”) busca na memória uma imagem (ou recordação) de modo que venha a lembrar-se de algo, assim, constitui-se a visão de uma imagem interior. Sendo a segunda relação intermediária entre a primeira e a terceira, pode-se dizer que o

ser humano possui duas visões: a visão corporal e a visão do pensamento, visto que para existir a segunda é necessário que ocorra a primeira (*trin.* XI, ix, 16, p. 359).

Após perder-se a imagem sensível da visão ou a imagem da memória, o que chama-se de esquecimento, a vontade não pode mais recuperar nem uma, nem a outra. No entanto, a alma pode montar imagens apenas unindo figuras esparsas que contém na memória, mas que não correspondem a uma realidade concreta. A isso, Agostinho chama de *imaginação*, como já mencionamos. Entendemos que Agostinho não a considera, em si, má, mas pode tornar-se se é usada para mentir ou enganar alguém (*trin.* XI, v, 8, p. 347).

Compreendemos por essas considerações de Agostinho, que um mal maior faz a alma quando essa pensa em demasia nas coisas sensíveis retidas na memória ou em coisas imaginadas por ela. Consoante a essa concepção de Agostinho, se a vontade dedica-se a procurar apenas os objetos materiais, a representação ou imaginação desses, ela vive pela parte mais inferior que há no homem. Com isso, conclui nosso pensador que “vive-se, portanto, mal e desregradamente quando se vive conforme a trindade do homem exterior” (*trind.* XI, v, 8, p. 348) e, ainda, descarta essa trindade corporal como imagem e semelhança do criador: “eis a razão por que esta segunda trindade não é a imagem de Deus: ela é produzida na alma mediante os sentidos do corpo, criatura inferior, ou seja, criatura corpórea, da qual a alma é superior” (*trind.* XI, v, 8, p. 348). Desse modo, Agostinho entende que existe um vestígio do criador na obra criada, porém, apenas a parte superior do homem pode ser considerada como sua verdadeira semelhança.

2.3 A incorporabilidade da alma

Em *De quantitate animae*, Agostinho aborda a questão da “grandeza” da alma. Defende que esta, por sua vez, não encontra-se em termos de extensão, mas sim no sentido de potência. Apesar do livro abordar outras questões referentes a ela, como sua substância ontológica, sua derivação e existência sem o corpo; o diálogo entre o bispo hiponense e seu amigo Evódio detém-se, em quase toda a sua extensão na busca pela prova da não incorporabilidade da alma. Isto é, defini-la como uma realidade espiritual, sem uma realidade física.

A defesa de Agostinho em relação a alma é que esta não pode ser “grande” no sentido de possuir extensão, mas como uma potência, uma força. A extensão, formada

por altura, largura e profundidade é uma realidade que pertence aos corpos. Assim, todos os argumentos que são apresentados por Agostinho tentam defender que a alma não pode ser comparada a matéria.

O primeiro passo é deixar evidente que existem realidades que, mesmo sendo incorpóreas, não deixam de existir. Isso não é propriamente um argumento que torna irrefutável a presença da alma enquanto um fato sem extensão, mas torna tal definição ao menos provável (*an. quant.* IV, 5, p. 264).

Uma árvore, no exemplo de Agostinho, é certamente algo que existe. E se alguém perguntar se ela é melhor ou mais desejável do que a justiça, talvez poucas pessoas consentissem afirmativamente. Nesse caso, se a justiça é algo muito mais cobiçável do que uma árvore e admitindo que a árvore existe, como afirmar que a justiça não? Ele considera que a crença na existência dos objetos existe porque eles contêm as qualidades que os tornam tridimensionais, e que se retiramos isso deles, retiramos também sua existência. Entretanto, a justiça não possui essas características. Assim, se ela é mais desejável e mais excelente do que um objeto que possui extensão quantitativas, é possível existirem realidades sem um corpo dessa mesma forma (*an. quant.* IV, 5, p. 2264).

Uma vez possível admitir que existem realidades sem extensão corporal, Agostinho compreende que é necessário investigar se alma pertence a esse gênero, de fato. É possível a um ser humano possuir a lembrança de um lugar através da faculdade da memória. É concebível tanto ter a recordação de um determinado lugar, quanto conter a mesma lembrança da distância que alguém encontra-se desse mesmo local. Ora, se a alma consegue conter imagens que são muito maiores do que o corpo, como ela pode reduzir-se ao tamanho deste?

Agost. – Nunca te contempleste num espelho pequeno ou nunca viste teu rosto nas pupilas dos olhos de outrem?

Ev. – Claro; muitas vezes.

Agost. – Por que aparece menor do que é?

Ev. – Quererias que fosse do tamanho do espelho?

Agost. – Portanto, é necessário que as imagens dos corpos apareçam pequenas, se são pequenos corpos nos quais aparecem.

Ev. – É absolutamente necessário.

Agost. – Por que, então, estando a alma em tão pequeno espaço, como está em seu corpo, é possível que tão grandes imagens possam ficar nela comprimidas, como são tanto as das cidades, como também a latitude das terras e quaisquer outras grandezas que nela se possam reproduzir? Quero, pois, que penses com um pouco mais de atenção sobre quão grandes coisas e muitas a memória retém, as quais são retidas também pela alma. Portanto, que cavidade, que

abismo, que razões antes citadas ensinaram que ela é tão grande quanto o corpo! (*an. quant.* V, 9, p. 269).

Nesse sentido, mostra-se pouco provável que a alma seja circunscrita pelo corpo de forma espacial e contenha as mesmas substâncias deste. As grandes imagens que ela contém em sua memória seriam reduzidas ao limite espacial que o corpo ocuparia. Mesmo a alma possuindo a noção de altura, comprimento e profundidade, ela mesma não possui essas características enquanto forma espacial. Ela possui os conceitos que tornam um objeto tridimensional como ideias puras, isto é, ela possui a ideia pura de latitude, longitude e altura e, nesse caso, um conceito não depende do outro²⁵.

Agostinho ainda necessita refutar a ideia de que a alma acompanha o crescimento do corpo porque está circunscrita a ele. O bispo hiponense compreende que o corpo, desde que nasce, está destinado a certa medida de crescimento. Ora, enquanto o corpo cresce, a alma parece adquirir melhor capacidade de raciocínio, uma vez que não é possível comparar o pensamento de uma criança com o de um adulto. Nesse sentido, a primeira impressão é que a alma acompanha o crescimento do corpo, o que colocaria em dúvida a conclusão de que ela é incorpórea (*an. quant.* XV, 26, p.288).

Nesse caso, Agostinho alega que quando uma criança progride no sentido de pensamento, ela aproxima-se de uma vida virtuosa. A virtude, é entendida por ele como a consonância entre a vida e a razão, isto é, as ações sendo guiadas pela razão. Com isso, a alma não se aperfeiçoaria por causa do crescimento do corpo, mas na medida em que ela aproxima-se de uma devotada busca da verdade. Esse é o seu caminho natural para uma vida virtuosa. Esse processo a torna melhor, enquanto que o corpo não torna-se melhor, mas sim maior. Nas palavras de nosso autor:

²⁵ Agostinho discorre do capítulo VI ao XIV de *De animae quantitate* sobre os conceitos de altura, comprimento, largura e figuras geométricas. Leva seu amigo Evódio a imaginar apenas a longitude, enquanto uma linha reta vertical, sem qualquer propriedade de altura ou largura. Da mesma forma o faz imaginar as outras propriedades de um corpo tridimensional. O faz pensar, também, no ponto, local onde começa e termina toda linha e toda figura. Ora, pensar essas qualidades isoladas não seria possível através de um corpo, afinal, nenhum corpo pode conter a altura em si, mas sim as três propriedades que o tornam tridimensional juntas. Essas propriedades isoladas são incorpóreas, de modo que nos corpos elas estão sempre unidas. Os olhos do corpo veem claramente as coisas corporais. Por sua vez, a alma vê coisas incorpóreas. Logo, é mais correto, segundo Agostinho, afirmar que a alma também é incorpórea. “*Agost.* – Viste alguma vez esse ponto, ou essa linha, ou essa latitude com esses olhos corporais? *Ev.* – Nunca mesmo, pois não são corpóreos. *Agost.* – Ora, se o corpóreo só pode ser visto pelos olhos corpóreos devido a certo admirável parentesco, consequentemente a alma, com a qual vemos o incorpóreo, não é corpórea ou um corpo. Ou pensas diferente? *Ev.* – Estás certo, e estou de acordo que a alma não é um corpo ou algo corpóreo. (*an. quant.* XIII, 22, p. 283).

Portanto, não debes opinar que a alma progride com a idade, como o corpo pelo crescimento. Pois ela chega à virtude progredindo, e nós declaramos que ela é formosa e perfeita sem nenhuma magnitude de espaço, mas pelo grande poder da harmonia. E se, como disseste, uma coisa é o **maior** e outra o **melhor**, todo progresso da alma com a idade e o uso da razão, não me parece que a tornam maior; mas sim melhor. E se isso fosse consequência do tamanho do corpo, qualquer seria tanto mais cordato, quanto mais alto e mais forte. Como julgo, não negarás que isto não seja de outro modo (*an. quant. XVI, 28, p. 290, grifo nosso*).

A alma, para Agostinho, adquire magnanimidade e não longanimidade, que pertence ao corpo. A primeira diz respeito a uma força, a uma potência. Nosso autor compara a alma com a grandeza do ponto. Ele é mais importante do que todas as figuras, pois todas elas dependem dele para traçarem suas linhas. No entanto, ele mesmo não ocupa espaço algum. Assim, ele possui uma grandeza enquanto potência (das figuras que podem surgir a partir dele), mas não no sentido de ocupar espaço. Essa tese é amplamente defendida por Agostinho no *De animae quantitate*. Quando a alma aprende algo ela não aumenta de tamanho, mas aumenta sua capacidade de agir. Não é, portanto, um progresso necessário ao crescimento do corpo, mas apenas contingente, quando coincide da alma aprender algo com o desenvolvimento corpóreo.

Agostinho classifica três formas de crescimento do corpo e três formas de transformação da alma. Segundo ele, existe no corpo um crescimento que é *necessário*, através do qual ele se desenvolve naturalmente; um crescimento *supérfluo*, quando uma parte do corpo cresce de forma desproporcional, mas ainda assim mantendo saúde e, um crescimento *prejudicial*, que acontece mediante um *inchaço insalubre*. Por sua vez, a alma transforma-se de três maneiras. A primeira é quando *adquire bons conhecimentos*, fundamentais para viver bem e virtuosamente. A segunda é quando *aprende coisas boas*, mas que não fazem muita diferença para o viver bem. A terceira é quando *conhece coisas que a prejudicam* e a conduzem a infelicidade. Um exemplo da terceira classe de transformação da alma, na concepção de Agostinho, são as artes que incitam muito mais as sensações do que auxiliam a razão (*an. quant. XIX, 33, p. 296*), pois para ele, a felicidade encontra-se na dedicação do ser humano a sua parte superior – a alma – enquanto a arte trabalha com as sensações e emoções – coisas relacionadas muito mais ao corpo.

Desenvencilhando a ideia de incorporabilidade da alma das objeções dela crescer com o corpo ou de possuir dimensões corporais, é necessário tratar das sensações. Como

vimos, para Agostinho, a sensibilidade faz parte da dimensão da alma e não do corpo. Com essa concepção, se a alma não se estende pelo corpo, como ela pode sentir o que acontece em qualquer parte deste? O bispo hiponense defende que a ideia de considerar a alma uma extensão ao longo do corpo parte de uma concepção equivocada de sensação.

Agostinho extrai do sentido da visão a possibilidade de algo sentir sem precisar estar no corpo. Quando os olhos veem algo eles certamente experimentam os objetos que lhes causam impressão, de modo que tudo que a visão vê é também sentido. Entretanto, a visão possui uma particularidade em relação aos outros sentidos. Para que seja possível experimentar a audição, o tato ou paladar é necessário que um objeto externo ao corpo exerça uma espécie de “força” sobre esses sentidos. Por sua vez, não é preciso exercer esse “toque” sobre a visão para que ela veja. A visão, entendida por Agostinho, “sai do corpo” e vai ao encontro dos objetos. Nesse caso, os olhos enxergam somente onde eles não estão, pois se enxergassem onde estão, veriam apenas eles mesmos, de modo que não é possível os olhos verem a si mesmos. Com isso, a intenção de Agostinho é afirmar que se a visão pode “sentir” onde ela não está e sem ocupar um espaço, muito mais isso seja possível a alma, estando em um corpo, mas sem precisar ocupar um espaço dentro dele.

A sensação é definida por Agostinho como aquilo que o corpo sofre e que pelo próprio ato não se oculta a alma. Nem tudo o que acontece com o corpo pode ser definido como sensação. A velhice, por exemplo, é uma modificação com o corpo, que não oculta-se a alma, mas que não é sentida do mesmo modo que sentimos o som, o tato ou qualquer outro sentido. Todavia, essa definição exigirá que Agostinho faça uma explicação das origens da percepção. Ora, a diferença entre os homens e os animais é que aqueles sabem, enquanto esses apenas sentem. Isto é, a faculdade de sentir é diferente da faculdade da ciência. Entretanto, embora a ciência seja diferente da sensação, ambas não deixam de se manifestarem à alma. O que se manifesta à alma pelo corpo é a sensação e o que se manifesta pela razão é a ciência. Se a sensação é a percepção da alma daquilo que não se oculta ao corpo, logo a alma possui um certo “conhecimento” que vem dos sentidos e outra, que vem excepcionalmente como produto da razão (pela qual chega-se a verdade). (*an. quant.* XXX, p. 326-328).

Agostinho ainda delega à alma sete atividades ascendentes que o faz entender o homem como uma criatura privilegiada do restante da criação. (1) A alma dá vida ao corpo. Mantém todos os membros em união e em pleno funcionamento, fazendo-o

crescer. Entretanto, essa função da alma é comum tanto para os homens como para os demais seres da natureza como as plantas, já que cada uma delas também cresce, se reproduz e fenece. (2) A alma é responsável pelas sensações, uma vez que cabe a ela perceber o que impressiona o corpo. Embora a atividade de sensibilidade seja superior a atividade de vitalidade, essa característica não é específica do homem, pois é compartilhada com os animais. (3) Tudo que é humanamente produzido também é uma atividade da alma, sejam grandes construções ou uma obra artística, por exemplo. Apesar dessa atividade ser mais inacessível aos animais, ela não distingue-se entre ignorantes ou intelectuais; homens bons ou maus. (4) A alma é responsável pelo seu distanciamento e desapego das coisas que lhe são inferiores (coisas materiais) e deve fixar-se em sua própria natureza. Possui apreço e sempre deve considerar os outros seres humanos. (5) Assim como é dever da alma distanciar-se das coisas materiais, agindo moralmente, ela tem a incumbência de manter-se, por hábito, nesse mesmo estado de purificação. (6) Somente através dessa purificação ela é capaz de partir pela busca da verdade. Essa é função da parte superior da alma, a *mens*, como tratamos anteriormente. Essa é sua principal atividade, a mais alta na hierarquia de seu exercício. Esse é o fim específico do homem, do qual nenhum outro ser da natureza participa ou pode chegar a participar. A quarta e a quinta atividade da alma tornam-se uma espécie de preparação para o sexto movimento. Por último (7), a alma não exerce propriamente uma atividade, mas atinge um estado de contemplação por ter se dedicado à verdade e não ter se subvertido somente as coisas materiais, que nivelam os homens ao *status* dos animais (*an. quant.* XXXIII, 70-76, p. 339-344). Com isso, pode-se resumir que a alma faz uma função de animação (ou vital), sensação (alma sensitiva), arte (criação), moral, virtuosa, cognitiva e contemplativa. Ou, nas palavras de Agostinho, a alma pode ser considerada “sobre o corpo, pelo corpo, acerca do corpo, para si mesma, para Deus e para junto de Deus” (*an. quant.* XXXV, 79, p. 348).

3 O HOMEM COMO SER DE VONTADE E A SUA RESPECTIVA FORMAÇÃO

Constatamos, até então, duas considerações importantes para afirmar que existe na obra filosófica de Agostinho uma autoformação da vontade: (1) O ser humano, em sua origem, já carrega em si um *status* mais elevado, especial no que tange ao restante da natureza. Essa posição é definida porque Agostinho entende o homem literalmente como “imagem e semelhança” do criador. (2) Essa proximidade consiste no fato do homem possuir uma parte superior, imaterial e triádica em sua estrutura. Esse elemento diz respeito à alma. A vontade, por conseguinte, faz parte dela, enquanto uma das suas faculdades. Trataremos agora especificamente sobre o conceito de vontade e suas ramificações como o desejo e o livre-arbítrio, e seu respectivo cultivo.

Um último esclarecimento torna-se importante nesse momento. Entendemos por *autoformação* o trabalho que cada indivíduo realiza em prol de sua própria formação enquanto humano, que culminará, para Agostinho, numa prática que conduz à felicidade. Esse exercício pode ser observado não apenas nos escritos teóricos de nosso autor, mas na própria prática, ao analisarmos com cuidado a biografia de Agostinho.

Não é o objetivo desse estudo traçar uma biografia do bispo hiponense. Muitos autores dedicaram-se a tarefa de biografar Santo Agostinho. Destaco aqui três grandes estudos nessa direção. O primeiro, trata-se da densa investigação realizada por Peter Brown intitulada *Santo Agostinho, uma biografia*, com a tradução para o português de Vera Ribeiro. São centenas de páginas que narram desde as origens da família do filósofo, o contexto em que nasceu até sua morte, quando Hipona foi invadida. É provável que este seja o mais completo estudo sobre a história de Agostinho. O pequeno livro de Possídio, intitulado *vida de Santo Agostinho*, com a tradução para o português das Monjas Beneditinas, também merece destaque. A relevância deste escrito encontra-se no fato de Possídio ter sido discípulo de Agostinho. Isso o levou a ter grande convivência com o mesmo. Seu texto tem a seguridade de quem compartilhou muitos eventos ao lado de seu mestre. Por fim, menciono a autobiografia intitulada *As confissões*. Nela, Agostinho relembra sua vida e escreve suas memórias dando-lhes novos significados. Com isso, entendeu seu percurso de vida como um estreito caminho que o conduziu ao equilíbrio e a paz que tanto procurou. *As Confissões* é um escrito do interior do ser humano que expõe a crueza da alma, ou, nas palavras de seu autor, é onde “cala-se a voz, grita o coração” (*Conf. X, ii, 2, p. 265*).

Devido a esses estudos produzidos sobre a vida de Santo Agostinho, qualquer tentativa de resumir sua trajetória em poucas páginas mostra-se desnecessário. Todavia, um aspecto de sua biografia merece ser exposto em prol da finalidade deste estudo: Agostinho como educando e educador; de si e dos outros. Sua história, analisada pela perspectiva das *Confissões*, configura-se como um grande itinerário formativo. Das paixões da juventude, dos equívocos de raciocínio que ele mesmo admitira ao aproximar-se do maniqueísmo e do ceticismo, até a vida dedicada ao ofício de membro da Igreja Católica e a filosofia, o bispo de Hipona mostra um longo caminho de autoformação. A perspectiva desse percurso é alcançar uma vida plena, isto é, onde a parte humana que há no homem é desenvolvida a ponto de conduzir, em certas medidas, a uma vida feliz. Teoricamente, por obras filosóficas específicas já justificadas na introdução, é essa *autoformação* que estamos reconstruindo ao longo desse estudo.

É importante lembrar que quando falamos em uma *autoformação*, de modo algum excluimos a necessidade da presença de um *outro* ou das *relações humanas* no processo formativo. O ser humano não forma-se de modo plenamente solitário. No entanto, isso também não dispensa o exercício e esforço que depende de cada um para sua própria constituição. Os textos filosóficos de Agostinho, como já mencionamos aqui, são resultados de reflexões em conjunto e, também, no intuito de educar uma comunidade. Desta forma, não dispensa-se o auxílio de um mestre ou de uma boa amizade em um percurso educativo. Além disso, esse mesmo caminho tem a finalidade de conduzir o ser humano a uma vida feliz. Mas é importante lembrar que, para nosso autor, a vida plenamente realizada é constituída apenas após a passagem do homem pelo “mundo terreno”, quando este alcançar a *Cidade de Deus*.

Agostinho exerceu grande influência no âmbito educacional durante toda a Idade Média. As sagradas escrituras tornar-se-iam o centro dos estudos e as artes liberais, as línguas e as ciências teriam sentido na medida em que possibilitassem estudá-las. A filosofia seria ressignificada. De um meio para a busca da verdade, ela tornar-se-ia, também, um modo de vida consagrada a ascensão da alma em busca da felicidade. Esta, por conseguinte, estava associada a uma vida liberta da dependência da matéria. Segundo Nunes:

A obra de Santo Agostinho agigantou-se no legado antigo e as suas diretrizes filosóficas e educacionais imperaram soberanas até ao século XIII, e alguns dos seus tratados influíram constantemente e diretamente nas escolas, como o

De Doctrina Christiana, o *De Magistro*, o *De Civitate Dei*, as *Confissões* e o *De Musica* [...] (1979, p. 74-75, grifos do autor).

Ainda conforme Nunes (1979), Este último livro fazia parte de uma enciclopédia que Agostinho escreveria para cada uma das sete artes liberais. No entanto, apenas o *De Musica* concretizou-se.

3.1 A vontade e o sumo bem

No segundo capítulo, já demonstrávamos que Agostinho entende a felicidade (*beatitudo*) como algo dependente da conquista do Bem e na segurança de sua não privação posterior. Ora, a felicidade é tomada por nosso autor como um desejo que os seres humanos possuem em comum. Todavia, pelo viés agostiniano (e aqui marcamos a diferença entre a concepção de felicidade de Agostinho em relação aos pensadores gregos) a vida terrena não pode ser uma vida plenamente feliz. Isso, porque o homem preocupa-se e tem um medo constante do qual não pode livrar-se sem a sua consumação: o temor da morte. Viver com esses dois sentimentos não proporciona uma vida feliz, mas uma existência que exige constante vigilância. Esta, portanto, pode ser vivida apenas na eternidade, considerando a condição humana de ser-para-a-morte. Nesse caso, onde não há a morte, e conseqüentemente futuro, é possível viver sem a angústia da expectativa do futuro (*sine angore curae*) (ARENDDT, 1997).

A vida caminha constantemente para a morte. O presente e o próprio futuro são determinados pelo medo de perder e pela aspiração do que ainda não se tem. O futuro revela-se repleto do temor da perda ou da incerteza de não vir a ter a posse do que se deseja. No entanto, mesmo que o desejo por coisas peremptórias seja saciado, a eminência da morte ainda continuará, e com ela, a perda de tudo que foi conquistado. Com isso, a realização do desejo é sempre algo passageiro e aparente. Nesse sentido, o futuro torna-se ameaçador, pois a cada instante, pode trazer junto o fim (término) da existência. Assim, uma vida sem futuro, ou sem devir, é que pode trazer a tranquilidade da alma ao ser humano. Ora, uma existência sem o perigo do futuro, que mais cedo ou mais tarde trará a morte, é a eternidade, cuja noção de passado, presente e futuro não mais correspondem à realidade. Nesse caso, o Bem é a ausência de conteúdo vindouro. Por isso, Arendt afirma:

É a partir do conceito de bem assim definido, a partir da eternidade, que o mundo e a temporalidade são desvalorizados e relativizados. Todos os bens deste mundo são cambiantes, mutáveis (*muabilia*); uma vez que não têm permanência, não são apropriados para serem ditos” (ARENDR, 1997, p. 22, grifo da autora).

A autora (1997) ainda completa, que mesmo se os objetos mutantes do desejo tivessem alguma seguridade de permanência, é a própria vida humana que não a tem. Ela corre o risco de, no lapso de um instante, perder tudo o que conquistou juntamente com a perda de si.

A perversão do desejo, que representa uma má formação dos seres humanos é que “a este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça, (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*)” (ARENDR, 1997, p. 24-25). Cobiça e caridade se definem mediante a destinação do amor ou do desejo. Não é o ato próprio de desejar que as definem, mas o objeto do desejo. É nesse sentido que Arendt, considera que “o homem é aquilo que se esforça por atingir” (1997, p. 25). Quando o desejo volta-se ao mundo corruptível e temporal, ele é pervertido em cobiça, uma vez que, direcionado ao mundano, selou sua própria corruptibilidade. Por outro lado, a caridade tende a eternidade, já que o seu objeto de desejo não é qualquer coisa do mundo, mas é o próprio presente constante que a tornaria eterna também.

A presença junto a um objeto que é desejado é a tranquilidade da alma, a quietude da existência. A *presença* elimina a possibilidade de alguém ser separado do objeto que deseja. Ora, a cobiça, ao procurar o bem em objetos de natureza mundana, vive constantemente a separação e isolamento desses objetos. Estes, por serem uma realidade “fora” do sujeito, não são controlados pelo mesmo. O poder sobre as coisas do mundo não encontra-se no sujeito que as deseja. Portanto, a vida torna-se dependente de objetos dos quais ela não possui poder e que pode perder sem a sua vontade querer. Assim, torna-se “escrava” de objetos exteriores e perde sua autonomia enquanto ser de livre arbítrio.

O homem é um ser “desejante”, uma vez que por sua natureza não é autossuficiente. Mas ao fazer pouco caso dos objetos do mundo, diminui o medo de perdê-los ou de não conquista-los. Do medo passa-se então ao desprezo, que conduz o ser humano a um *status* acima da condição material, isto é, torna-se independente desta. O mundo, como bem considera Arendt (1997), não é mau por natureza, mas torna-se mal

quando retira a liberdade e causa dependência ao ser humano. Mas, em última instância, a responsabilidade do desejo tornar-se cobiça é do próprio homem e não do mundo em si. Ser livre, nesse caso, é não ter medo e ser independente, pois nas palavras de Arendt:

O desejo [cobiça] vive no divertimento – a fuga de si, a vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência. Esta perda caracteriza-se pela curiosidade (*curiositas*), a concupiscência no olhar (*concupiscentia oculorum*), que procura um saber inútil. Ela exprime de maneira, por assim dizer habitual, a dependência em relação ao mundo, a insegurança e a futilidade do humano que vive longe de si próprio (*a se*), que foge de si mesmo. A esta fuga perante si próprio, Santo Agostinho opõe o se quaerere, o procurar si mesmo (*quaestio mihi factus sum*) (ARENDR, 1997, p. 29, grifos da autora).

Na medida em que o homem procura a si, ele já não está mais envolto nas coisas do mundo temporal, mesmo que ainda não tenha se encontrado. Procurando a si o homem também procura quem o criou. É este quem, segundo Agostinho, favorece a própria busca, uma vez que ele compreende o ser humano enquanto “imagem e semelhança” do Ser.

Por outro lado, o homem afasta-se de si enquanto um objeto material e caminha juntamente com a concretude efêmera do mundo. Mas deixamos claro que essa renúncia a si não é completa. Muito pelo contrário, o que se faz é uma renúncia ao homem mortal para que se possa ascender ao imortal. No amor justo, o homem ama a si, enquanto algo que tende a eternidade. Ele ama a si enquanto ser imortal que ainda não é. Ao contrário disso, “no abandono de Deus, o homem é empurrado para o fora de si (*extra se*) e perde-se aí.” (ARENDR, 1997, p. 34).

O desejo repousa quando encontra seu fim último. Como assinalamos aqui, esse fim só pode ser o próprio Ser (suficiente, completo e independente). Daí surge, no caso da vontade, um estágio de fruição ou de contemplação do objeto de posse. Nesse caso, a única alternativa do homem acessar Deus fora da crença e de sua visualização, segundo afirma Arendt (1997) ao reconstruir as palavras de São Paulo, é na fruição, que em certas medidas já encontramos mesmo no mundo mortal. Não pela finitude do mundo, mas porque nosso desejo é capaz de repousar em alguns objetos conquistados em porções menores do que a conquista última, a vida eterna. Para Agostinho, o amor, enquanto um “querer”, acaba no momento em que fruição começa. O desejo existe até a posse do sumo bem. Após isso, encontramos apenas a contemplação, o descanso de não mais ter de desejar pela falta, ou pela insuficiência e vulnerabilidade.

3.2 O livre arbítrio: a má formação da vontade como origem do mal moral

Agostinho sempre esteve próximo das ideias de Platão e sobretudo dos neoplatônicos, inclusive nos textos que marcam sua conversão ao cristianismo, no que tange a concepção de ser humano como algo composto por alma e corpo. Sempre esteve, também, próximo à definição grega de “homem”, considerando este como um animal racional. Entretanto, o bispo hiponense acrescenta algo novo a essa definição: o livre arbítrio²⁶ (PIRATELLI, 2010).

N’*O Livre-arbítrio* o problema sobre a origem do mal, questão norteadora para a conclusão sobre a livre vontade, surge através do questionamento de Evódio, interlocutor e amigo íntimo de Agostinho. Sua dúvida era se Deus poderia ser o autor do mal. Ao passo que Agostinho esclarece que Ele pode ser considerado o autor do mal que os homens sofrem e não do mal que eles praticam. O mal que é sofrido é, para nosso pensador, a justiça divina decorrente das más ações praticadas. Nesse caso, ele apenas se

²⁶ Essa discussão já começa na antiguidade, através dos gregos. Aristóteles, na tentativa de definir o que é o ato voluntário, conceitua o que é a ação involuntária. Este, por sua vez, acontece quando o agente não conhece a motivação original para seu agir. Os animais, por exemplo, não sabem de suas disposições internas referentes a sua natureza que o levam a agir, por isso, eles não atuam voluntariamente. Também não existe um ato voluntário quando o agente não conhece a infinidade de possibilidades de seu poder de ação. Desta forma, a definição aristotélica de ação espontânea é negativa em dois sentidos. O primeiro, quando o agente não conhece as opções que ele possui. O segundo, diz respeito ao seu próprio desconhecimento no que tange a motivação de sua ação. O conhecimento, portanto, ocupa um lugar central nessa teoria da definição do ato voluntário. Aristóteles diferenciou o ato não-voluntário do ato involuntário. O primeiro diz respeito a ignorância do agente em relação as suas possibilidades de agir e a motivação ou origem de sua ação. O segundo, trata-se não da falta de conhecimento do agente da ação, mas no caso de sua escolha acarretar alguma espécie de dor. No exemplo de Bignotto “De maneira geral, não escolhemos praticar uma ação que trará como resultado o sofrimento. Assim, podemos considerar todo ato conduzindo à dor como um ato involuntário, pois, se tivermos o conhecimento de seus resultados, não agiremos. Acontece que em certas circunstâncias, podemos escolher, por heroísmo, sofrer, para alcançar um objetivo que pareça-nos superior à ausência de dor. Neste caso, o momento da escolha determina o caráter voluntário do ato que, visto de uma maneira abstrata, deveria ser considerado um ato involuntário” (1992, p. 229). Por isso, para Aristóteles, o ato voluntário está relacionado diretamente com a felicidade. Em síntese, uma pessoa não age voluntariamente almejando a dor. No entanto, apresentar o ato voluntário da ação parece ser insuficiente para entender determinadas ações humanas. Sob a influência das paixões, dos sentimentos aflorados, alguém pode optar por fazer algo que no fim trará sofrimento ao invés de felicidade. Por isso, é significativo entender que além de agir voluntariamente, o ser humano tem a capacidade de escolher como agir. A escolha, por sua vez, diz respeito à aplicação de um princípio racional que baliza as ações humanas. É uma Área dentro do vasto continente da vontade da qual foi Agostinho ocupou-se amplamente (BIGNOTTO, 1992).

parece um mal àqueles que dele sofrem. No entanto, acreditando que se Deus é bom, não é possível associar a ele a origem ontológica do mal que os seres humanos fazem.

A origem do mal não pode ser atribuída a um único agente, como afirmava o maniqueísmo, contradito por Agostinho. Os maniqueus acreditavam que havia no íntimo do ser humano duas substâncias. Uma, repleta de luz e outra mergulhada na penumbra. Em uma guerra constante, as duas substâncias eram responsáveis pelo mal ou pelo bem praticado pelos seres humanos. Nesse sentido, os homens eram desresponsabilizados de suas ações, visto não serem livres para agir conforme sua vontade, mas submissos a essas duas realidades. O que Agostinho critica no maniqueísmo é justamente essa falta de subjetividade do indivíduo em suas ações. Ele defenderá, desde seu afastamento desse pensamento, que o mal praticado é fruto do uso indevido da vontade e de responsabilidade puramente humana. Assim, ele é originado por cada pessoa que escolhe mal suas próprias atitudes (*lib. arb. I*, p. 25-26).

O problema da origem do mal foi a pergunta mobilizadora de Agostinho desde a juventude. Com o propósito de descobrir a resposta, o bispo de Hipona adotou inúmeras concepções de mundo, inclusive aquela oferecida pelo maniqueísmo. Todavia, essa concepção, como aponta Oliveira (1995, p. 244) “[...] era cômoda, mas metafisicamente insustentável”. N’*O Livre-arbítrio*, livro escrito justamente na intenção de discorrer sobre essa questão, ele relembra sua trajetória na busca incessante por uma resposta que trouxesse a tranquilidade da verdade:

Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade (*lib. arb. I*, ii, 4, p. 28).

A reflexão sobre a origem do mal, em Agostinho, conduz o leitor direto para suas considerações sobre o livre-arbítrio. Esse, como será exposto nesse breve tópico, não é por sua vez o mal, mas este, pode ter sua origem naquele.

Antes de procurar a origem do mal é necessário esclarecer o que é uma má ação, do ponto de vista agostiniano. Uma ação não pode ser considerada má devido aos julgamentos externos ou a punição da lei, visto que muitos inocentes são condenados de

ambas as partes sem terem agido de forma reprovável. Agostinho mostra-se adepto a uma “moral da intenção”. Para ele, não é possível identificar no próprio ato externo sua maldade ou bondade. Uma ação tornar-se-á má ou boa na sua gênese, isto é, na intenção da qual ela origina-se. Se essa intenção é guiada pela paixão (sentimentos e impulsos corpóreos), a ação será má, mesmo que o ato concreto não resulte, por si, em um mal. No entanto, se a intenção é guiada pela razão, então todo o ato é bom, mesmo que dele origine-se uma consequência não tão boa. Nosso filósofo deixa isso claro no seguinte exemplo:

[...] considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito” (*lib.arb* I, iii, 8, p. 32).

Nesse sentido, a paixão é uma má orientação do desejo que leva o homem a cometer o mal. Segundo Oliveira (1995), o termo concupiscência é consonante à ideia de *cupiditas*. Conforme a autora, Agostinho refere-se com esse termo ao “[...] grande desejo de bens ou gozos materiais, isto é, as paixões descomedidas [...]” (1995, p. 246). Não são consideradas ações más aquelas onde não há o desejo orientado pela paixão. Nesse caso, por exemplo, homicídios dessa natureza não podem ser considerados um mal, visto não terem um desejo orientado pela paixão, mesmo que no fim o resultado seja indesejável. Isso acontece de várias formas, como aquele que comete homicídio por acidente, por exemplo. Em suma, o desejo é mal orientado quando faz com que o ser humano volte-se e conceda demasiada atenção às coisas que se corrompem ao tempo e que são menos valorosas do que o ele próprio, pois se degeneram sem a vontade dele. Segundo Pich (apud REIS, 2013, p. 21, grifo do autor):

O que faz de uma ação como o adultério uma ação má é um elemento que lhe é intrínseco (a natureza do desejo presente na ação em função de uma potência do agente como causa) e que é interno ao agente (a natureza do desejo no sujeito em função de uma potência de um agente como causa): a ‘paixão’ (libido) ou o ‘desejo’ (*cupiditas*) é o mal no adultério. [...]” .

Segue, a partir disso, a condenação do ato de matar para defender seus bens materiais. O ser humano, carrega em si a potencialidade da sabedoria, mesmo que não dedique-se a ela. Já a matéria, compreendendo aí todos os outros seres da natureza, jamais terão sequer essa potencialidade. Eles existem para serem apenas objetos e não seres com

intelecto. É nesse sentido que critica Evódio, em consonância a opinião de Agostinho: “Diante dessa lei divina, com efeito, como poderiam estar isentos de pecado aqueles que se mancham com sangue humano, para defender coisas dignas de menos preço?” (*lib.arb.* I, v, 13, p. 38). Nesse sentido, uma lei que permite cometer homicídio contra quem tenta furtar os bens materiais de outra pessoa, pode parecer justa aos olhos humanos, mas não possui sustentação antropológico-metafísica para Agostinho. Por mais que os bens materiais possam conter algum valor social, eles não podem, por sua própria natureza, serem comparados com a alma humana. Ela é quem pode alcançar a verdade e viver conforme a sabedoria. Em última instância, um homem mau ainda vale mais do que o mais valoroso dos bens materiais. Por isso, Reis afirma que,

as leis humanas têm por característica serem úteis às sociedades das quais se originam. Essas leis, feitas por homens, são mutáveis e sujeitas ao tempo, tal qual é o homem; o que explica a diversidade de leis positivas” por outro lado, “Estas leis não têm os seus fundamentos nas sociedades temporais. É preciso buscar o fundamento fora delas. Este fundamento é a lei eterna (“*lex aeterna*”). Será a partir da análise desta lei, que descobriremos como a vontade humana é responsável, em última instância, pelos atos humanos. Uma lei temporal (“*lex temporale*”) só será justa se tiver como fundamento a lei eterna” (2010, p. 23, grifos do autor).

Na visão agostiniana os seres humanos são superiores aos animais por possuírem uma alma que permite contemplar a sabedoria, como exposto no capítulo anterior. O homem jamais poderia equiparar-se aos animais pela força ou pelas habilidades do corpo. Esses, por sua vez, são superiores aos seres inanimados. Mencionamos, ainda no segundo capítulo, anterior que Agostinho considera duas formas de alma: a alma dos animais, que é chamada de *anima* e a dos seres humanos, que denomina-se *animus*. O elemento primordial da especificidade da alma humana, que falta a alma animal, é o que Agostinho chama por *mens*, espírito ou de alma superior. Analisamos também anteriormente que a *mens* é composta de *memória, inteligência e vontade*.

Uma vez que o homem é dotado de uma especificidade em relação aos outros seres da natureza, ele age bem quando prioriza a razão. Pondera Agostinho que, nesse caso: “quando pois esse elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se perfeitamente ordenado” (*lib.arb.* I, viii, 18, p. 46). Não há dúvida de que partilhamos muitos componentes com os animais e outros seres, como as plantas. Ambos necessitam de alimentos, crescem, se reproduzem e morrem. Os animais, assim, e não poucas vezes melhor que os seres humanos,

desenvolvem grandes habilidades com os sentidos corporais. Com isso, partilhamos uma vida genérica com a natureza, mas é a “[...] a busca dos prazeres do corpo e a fuga dos dissabores [que] constituem atividade da vida animal” (*lib. arb.* I, viii, 18, p. 46).

Existem também qualidades humanas que, apesar de serem particulares ao homem, não provém do uso da razão. São algumas dessas propriedades o rir e divertir-se; a aspirar elogios, glória e o desejo de dominar. Conforme Agostinho, o ser humano não deve orgulhar-se dessas qualidades em relação aos animais, visto serem elas um empecilho e obstrução para o desenvolvimento da razão. Desse modo, o homem entra em consonância com a ordem das coisas quando a razão é a orientadora dos pensamentos e das ações. Assim podemos observar quando ele afirma que:

Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas” (*lib. arb.* I, viii, 8, p. 47).

Nesse sentido, diferentemente de Platão, que acreditava que o corpo, através de seus desejos, apetites e inclinações, corrompia a alma, para Agostinho, o corpo só age mal se a alma já está corrompida. Ela é quem deve governar o corpo. Nesse caso, se este atua de modo a prejudicar a si e aos outros, é porque a sua dimensão superior o direcionou de forma equivocada. Nada, além de sua própria determinação pode submeter a razão às paixões. Como a razão aqui é considerada um bem maior do *quos appetites corporais*, e igual entre o intelecto de cada pessoa, nada poderá perverter a razão a ficar submissa dos desejos sensíveis do corpo. Se a paixão fosse mais forte que o intelecto, seria comum os animais mais fortes dominarem os mais fracos, inclusive o ser humano. Mas ao contrário disso, é o ser humano, com o uso da razão que domina os animais e a natureza que o cerca (*lib. arb.* I, x, 20, p. 50).

Ora, uma vez que o que encontra-se abaixo da mente/razão não pode ordena-la e uma razão não pode determinar outra, já que elas se equivalem, poderia um ser superior tornar o intelecto submisso as paixões? Deus não pode submeter a razão às paixões, visto ser ele bom e daí o impasse em admitir a existência do mal. Nesse sentido, Agostinho conclui que nada exterior a mente pode força-la a viver conforme o desejo pelo mundo sensível a não ser sua própria vontade. “Portanto, não há nenhuma outra realidade que

torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio²⁷” (*lib. arb.* I, xia, 21c, p.52). Na tradução de Oliveira (1995, p. 251) *arbitrium* é entendido como “decisão”. Assim, a alma que se subjuga as paixões ao invés da razão, faz isso por “livre decisão”. Decidir, cabe especificamente a faculdade da vontade.

Agostinho demonstrou no cap. 10, que nada existe que possa forçar fatalmente o homem e seu livre-arbítrio a obedecer as paixões; [estas podem] tentá-lo, seduzi-lo, fazer-lhe violência, mas não o violentar, irresistivelmente, para que sejam seguidas. Em outras palavras, a liberdade é uma propriedade da vontade esclarecida pela razão. *É um arbítrio, isto é, uma decisão soberana, o poder de agir como queremos, a capacidade de produzirmos, como senhores, os nossos próprios atos* (OLIVEIRA, 1995, p. 250, grifo nosso).

Nesse sentido é que Agostinho demonstra como pode ser perturbadora a vida de um ser humano que dedica-se somente as coisas materiais, ao não receber ou esforçar-se para uma boa formação da vontade. Quando a alma submete-se ao mundo material e não a razão,

[...] o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de uma injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado.” (*lib. arb.* I, xia, 22, p. 53).

O desejo dos seres humanos por uma vida feliz ou integral, isto é, uma vida na qual os homens se dediquem ao que de mais preciso possuem, ou a sua especificidade, mostra que eles possuem não apenas uma vontade, mas também uma *boa vontade*. A boa vontade é aquilo que desperta o desejo humano para aspirar uma vida sábia, honesta e justa. Nesse caso, é importante esclarecer a diferença entre a vontade e o desejo. Existe um desejo que não passa pelo crivo da racionalidade. É um puro impulso do corpo, um jogo de sensações. Esse desejo ao ser atendido irrestritamente torna-se uma má vontade.

²⁷Uma vez que a graça vem em auxílio e a vontade torna-se “submissa” do Bem, é necessário destacar a diferença entre liberdade e livre-arbítrio. Agostinho define a liberdade como aquilo que faz o ser humano estar em pleno acordo com a verdade ou o Bem Supremo. Apenas assim é que o homem livra-se de todo o resto que o prende e não o realiza. O livre-arbítrio, por sua vez, é a capacidade de escolher. Essa escolha pode conduzir alguém a encontrar com a verdade e, portanto, com a liberdade. No entanto, ela pode também, quando mal orientada, levar a uma existência dedicada a coisas supérfluas, reduzindo a vida humana ao status de vida animal. Assim sendo, o livre-arbítrio é um componente inferior da liberdade (BIGNOTTO, 1992).

Por outro lado, se ele é controlado pela racionalidade, torna-se uma boa vontade (REIS, 2013). Quem não possui uma boa vontade tende a preencher a sua vida com as coisas mais baixas da existência, das quais se ocupam também os animais. Ela não depende de nenhum outro agente externo ao ser humano a não ser a sua própria vontade. Na passagem abaixo, Agostino considera que o único elemento que pode ordenar a vontade é ela mesma e daí a responsabilidade humana quando, uma vez que é possível querer o mais nobre bem, opta por uma vida inferior em detrimento de uma vida sábia:

Por certo, um homem não se considerará muito infeliz se vier a perder sua boa reputação, riquezas consideráveis ou bens corporais de toda espécie? Mas não o julgarás, antes, muito mais infeliz, caso tendo em abundância todos esses bens, venha ele a se apegar demasiadamente a tudo isso, coisas essas que podem ser perdidas bem facilmente e que não são conquistadas quando se quer? Ao passo que, sendo privado da boa vontade – bem incomparavelmente superior –, para reaver tão grande bem, a única exigência é que o queira!” (*lib.arb.* I, xii, 26, p. 57).

Por isso, conclui Agostinho, que é com justiça que os homens padeçam de certas misérias existenciais, das quais ele mesmo elencou na citação anterior.

Esse “querer” é também uma escolha, uma decisão. Nesse caso, segundo Bignotto (1992), dois pontos tornam-se importantes para a sua compreensão. O primeiro é que escolher exige um princípio que orienta a ação. O segundo, é que essa opção diz respeito aos meios e não aos fins da ação. Podemos desejar a felicidade, mas não a escolhemos. A escolha cabe em relação aos meios para chegar àquilo que a vontade desejou. É nesse sentido que os seres humanos perdem-se em atalhos sinuosos. Apesar de todos desejarem uma vida feliz, nem sempre se acerta em relação aos meios para chegar até ela. Assim, quem deseja a felicidade, deve desejar também um caminho longo, porém seguro para alcançá-la.

Agostinho aponta que não é possível querer a boa vontade, o caminho para a vida feliz, e praticá-la sem o exercício de quatro virtudes²⁸ principais. Como aponta Oliveira (1995), Essas quatro virtudes, ao modular uma vida virtuosa, já eram formuladas desde

²⁸ No Livre Arbítrio, a noção de virtude sofre uma alteração. Agostinho irá associá-la diretamente com a boa vontade, como vimos até agora, através de quatro posturas. O virtuoso é aquele que é prudente, forte, temperante e justo, pelos motivos que explicitamos no texto. “Assim, o virtuoso deseja a vontade acima de tudo (prudente); não estima as coisas que podem ser perdidas sem o consentimento da vontade (corajoso); rejeita todas as concupiscências em favor de sua boa vontade (temperante), e só faz o bem, dando a cada um o que é seu (justo) (REIS, 2010, p. 33).

Platão e amplamente aceitas pela tradição filosófica. No entanto, suas práticas tornam-se essenciais na ideia de *boa vontade* agostiniana. Se elas não existissem, precisariam ser formuladas pelo nosso filósofo. Essas quatro virtudes consistem em prudência, força, temperança e justiça. Para desejar a boa vontade é necessária prudência, uma vez que é preciso escolher o caminho da sabedoria e afastar-se do contrário. A força é indispensável para negar uma vida repleta de prazeres materiais no intuito de obter um bem maior. A temperança é fundamental para reprimir as paixões sensíveis e fazer com que alguém se mantenha firme nos propósitos de uma vida sábia. Por último, alguém que busca uma vida intelectual não pode ser injusto, visto a dar a cada um o que lhe é de direito, conforme a noção agostiniana de justiça.

Nesse sentido, levar uma vida boa ou feliz ou uma vida vergonhosa e infeliz cabe a mesma vontade. Como já assinalamos no tópico anterior, querer os bens materiais ainda não é possuí-los. Essa impossibilidade causa desconforto e angústias. Pelo contrário, aquele que quer ter uma boa vontade, já a possui apenas pelo ato de quere-la: “todo aquele que viver conforme a retidão e honestidade, ser quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato” (*lib.arb.* I, xiii, 29, p. 61).

Apesar dessas conclusões, Agostinho ainda precisa esclarecer como que os homens aceitam uma vida de temores e voluntariamente se entregam as paixões. Todos querem a vida feliz, mas nem todos fazem o que é necessário para isso. Dessa forma, como explicar essa contradição? Para isso, agostinho elucida que uma coisa é querer a felicidade, a qual todos os seres humanos almejam, outra coisa é viver de acordo para alcançar esse fim. Em suas palavras: “Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem o que ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não o querem” (*lib.arb.* I, xiv, 30, p. 62). Por isso, o desejo de felicidade deve conduzir a boa vontade, isto é, o desejo de querer afastar-se dos bens materiais e empenhar-se em uma vida sábia e virtuosa.

Com isso, fica clara a conclusão que Agostinho chega a respeito das primeiras perguntas, ainda no início do diálogo. Agir mal consiste no ato da vontade optar em colocar todos os bens efêmeros acima de um bem maior e imutável; da própria verdade, de onde decorre uma vida com sabedoria. A questão da origem do mal também é

respondida: o mal surge quando a vontade, não acuada por nenhum agente exterior, deseja e ama em demasia os bens inferiores ao invés dos bens superiores.

Em relação aos filósofos medievais, Bignotto (1992) afirma que houve uma ampla aceitação das teorias do ato moral, voluntário, definidos na antiguidade grega. O que pensadores como Agostinho fizeram foi aprofundar essa reflexão. Marcar, por exemplo, a *liberdade da vontade*, que na era cristã assume um significado teológico-filosófico, como um marco da presença do Bem imutável na criatura efêmera. Essa liberdade da vontade deu origem ao conceito de livre-arbítrio, que em última instância, instaura a soberania da vontade frente ao mundo concreto. Bignotto aponta uma considerável modificação dessa contribuição de Agostinho:

Para Aristóteles o exercício da vontade é concretizado nas ações que perfazemos na cidade, de tal forma que não se pode falar em liberdade sem se evocar ao mesmo tempo o mundo político e todas suas determinações. Com Santo Agostinho, o problema muda de terreno. O livre-arbítrio é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores” (1992, p. 333).

Para Aristóteles, a liberdade tem uma estreita relação com a atuação do cidadão no corpo político. É contribuindo para deliberar sobre os assuntos da *pólis* que a liberdade se afetiva. No entanto, Agostinho transformou significativamente esse conceito. Se para o filósofo grego a liberdade não compõe a essência, o interior do ser humano, mas é, antes, uma forma de organização social, para o filósofo cristão ela assumirá um significado mais íntimo e pessoal no indivíduo. A diferença entre o querer e o poder é consequência direta da percepção da vontade por Agostinho. Nem tudo que a vontade quer ela tem o poder de possuir. Mas ao querer, a vontade continua livre para desejar mesmo sendo limitada em seu poder de ação. Em algumas ocasiões é possível que o poder participe da vontade. No entanto, um não depende essencialmente do outro. Daí vem a própria transformação do conceito de ação, que está presente já na interioridade do querer antes de representar um agir concreto no mundo (BIGNOTTO, 1992).

Uma vez argumentado que a origem do mal provém do livre-arbítrio, a tarefa do bispo de Hipona é esclarecer que o próprio livre-arbítrio não pode ser um mal. Mostrar que o mal descende de livres escolhas da faculdade da vontade, ainda não é isentar Deus de toda a responsabilidade sobre ele. Visto que ele poderia não ter concedido a livre escolha ao ser humano.

Uma vez que Agostinho traça uma defesa do poder de livre decisão portada pelo ser humano, ele precisará fazer uma defesa da liberdade do livre-arbítrio, já que ela pode ser pervertida para o desejo de coisas inferiores. No entanto, sem ela, seria impossível reconhecer os atos nobilitantes, que recompensam os que agem bem através de uma vida bem vivida. Afirmar que o livre-arbítrio pode ser utilizado para más ações não significa que ele tenha sido dado ao homem com essa intenção, mas porque sem ele seria impossível reconhecer os que através dele agem bem. Além disso, se o livre-arbítrio fosse concedido ao ser humano também com a intenção de leva-lo a cometer o mal, seria injusto puni-lo por fazer aquilo que foi designado como fim de sua vontade.

Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus” (*lib.arb.* II, i, 3, p. 74).

Algumas perguntas são formuladas no decorrer do diálogo por Agostinho e seu interlocutor para guiar essa reflexão: como a livre vontade pode ser usada para fazer o mal se sua finalidade é levar o homem a fazer o bem? Em comparação com a justiça, ninguém que a segue pode agir injustamente. Nesse caso, como alguém que segue sua vontade pode agir mal? Utilizado também para fazer o mal, como defender que o livre-arbítrio mesmo é um bem? Por último, o Criador é doador do livre-arbítrio?

A argumentação de Agostinho nesse sentido é sistemática: primeiro, sua tarefa é provar a existência de Deus por uma via racional; depois, evidenciar que todo bem provém Dele e, por último, demonstrar que o livre-arbítrio é, em si, um bem e que por isso ele também possui uma origem divina.

Para chegar a algum entendimento sobre essas questões, ele propõe a Evódio, seu interlocutor de diálogo, que se deve partir de uma certeza clara e evidente. Essa certeza, por sua vez consiste na própria existência do “eu”. Agostinho pergunta a seu amigo se ele tem certeza de sua própria existência. Esse é um tipo de questionamento que, independente da resposta, conduz a uma só direção. Se a resposta for afirmativa, então é certa a existência do “eu”, visto não ser possível ter certeza sem antes existir. Por outro lado, se a resposta for negativa, também fica provada a existência pessoal, visto não ser possível alguém se enganar de sua própria existência sem antes existir de fato. Para

manifestar tal assertiva, é preciso ainda considerar que o homem não apenas existe (como acontece com as pedras e as plantas), mas que ele também vive (assim como os animais) e entende. Dessas três qualidades, o entender é específico do ser humano. Por ser o entendimento particular ao homem, é este o que possui o maior valor, visto que quem entende é por certo que também existe e vive. Ou seja, possui três qualidades ao invés de uma (existir) ou duas (existir e viver) (*lib. arb.* II, iii, 7, p. 80).

Considera Oliveira (1995), que a teoria agostiniana sobre o “eu pensante” foi uma colossal influência durante toda a Idade Média. Acrescento aqui, que em toda a modernidade também. A existência da alma é sempre tomada como certa nas reflexões posteriores. Isso porque Agostinho, em inúmeros textos²⁹ esforça-se em mostrar que a existência de si é a primeira de todas as certezas.

Seguindo esses três níveis de existência, Agostinho também demarca que o conhecimento também existe em três graus, os quais elencamos: os sentidos externos, o sentido interno e a razão. a) Os *sentidos exteriores* são localizados no corpo e são cinco: visão, paladar, olfato, audição e tato. Cada um desses sentidos possui objetos próprios: À visão cabe distinguir as cores; aos ouvidos, o som; ao olfato, os odores; ao paladar, os sabores e ao tato, as texturas. Mas existem objetos que são comuns a mais de um sentido, como a grandeza ou pequenez de um corpo. Este, pode ser acessado tanto pela visão como pelo tato. b) O *sentido interior* é um sentido da alma, que distingue cada propriedade dos sentidos externos. Ele gera a percepção e sente o que ocorre no corpo. Esse sentido é comum aos homens e aos animais. A visão mesma não sabe diferenciar-se do olfato, por exemplo, mas o sentido interno, que possui acesso as informações que recebe desses sentidos, os diferencia. c) A *razão*, por sua vez, é o elemento capaz de distinguir e classificar todos os outros sentidos, bem como as informações sensíveis que deles advém. Se associamos a cor de um objeto como uma informação que é concedida pela vista, é porque a razão assim o percebeu. O sentido da visão não percebe a si mesmo. Os olhos podem ver a cor, mais não veem a si. Quem os percebe, portanto, é a própria razão. O sentido da visão vê somente a cor, mas não vê o próprio ato de ver e nem a si mesmo, o olfato não sente seu próprio cheiro e nem o ouvido escuta seu próprio som. No entanto, a

²⁹ Um dos mais marcantes, *Contra os acadêmicos*.

razão percebe todos esses sentidos, o seu sentido interior e mais a si mesma (*lib. arb. II*, iii, 7-9, p. 80-84).

Até o momento, conclui-se o seguinte: Os sentidos externos podem perceber os objetos externos, mas não podem experimentar a si. O sentido interior, pode perceber o ato mesmo da visão e, por isso, os objetos externos, e ainda percebe os próprios sentidos (esse sentido os animais também o possuem, ainda que não saibam) e a razão percebe tanto os sentidos externos, as informações sensórias que deles advém, o sentido interno e ainda a si mesma como ordenadora de tudo isso.

Os objetos de percepção dos sentidos pertencem à ordem de coisas que apenas existem. Os sentidos mesmos pertencem a categoria dos seres que existem e vivem (como os animais, por exemplo). Entre esses dois seres, o mais completo é aquele que além de existir, vive.

O sentido interior é superior aos sentidos externos, porque aquele regula estes dizendo-lhes para onde devem voltar sua atenção. Nota-se aí uma hierarquia bem delimitada das atividades da alma. Segundo oliveira “O princípio de subordinação ou de regulação, como também é chamado, constitui parte significativa da metafísica agostiniana. Consiste em evocar a subordinação prática de cada atividade prática da alma, dentro de sua hierarquia, a um elemento que lhe seja superior” (1995, p. 260). A constatação de atividades hierárquicas da alma conduzirá na prova ontológica da existência de Deus. Agostinho parte do lugar mais comum (os seres que apenas existem) para ascender a presença necessária do divino.

Até este momento, Agostinho tratou de duas instâncias da realidade: o corpo com os seus sentidos que acessam outros objetos no mundo e a razão, que compreende e toma consciência das percepções advindas dos sentidos e procura, por ela mesma, a verdade (conhecimento). Todavia, o corpo e a razão ainda assim são temporais e, nesse caso, efêmeros. A própria razão, em muitos momentos perde-se em sua busca pela verdade. Com isso, nosso autor procurará evidenciar que existe uma realidade que está acima da própria razão por não estar sujeita à ordem temporal e mutável das coisas. Uma vez provado esse grau de realidade (e, portanto, o Ser pleno), fica plausível a defesa e a prova ontológica da existência de um ser supremo.

Agostinho começa por uma longa digressão para chegar a comprovação racional de que existe uma realidade acima da própria razão humana. Sua caminhada argumentativa tem início sobre algumas considerações sobre os sentidos. Conclui que tanto os sentidos externos quanto o sentido interno, apesar de terem a mesma natureza, são particulares a cada pessoa. Da mesma forma, a razão também é específica em cada pessoa, apesar de ter a mesma natureza em todos os casos. Ela é individual porque uma pessoa pode chegar a uma reflexão muito mais apurada sobre a verdade do que outra, mesmo tendo a mesma estrutura e possibilidade (*lib. arb.* II, vii, 15, p. 94). No entanto, apesar dos sentidos serem particulares a cada pessoa, existem percepções que são comuns quando se está em contato com o mesmo objeto. Como é o caso do sentido da visão e o da audição. Por exemplo, não existe uma lua para cada pessoa que a esteja observando. Ainda que os sentidos sejam peculiares a cada indivíduo, os objetos que estes sentem são comuns a todos.

O olfato e o paladar também possuem um esquema particular de funcionamento no sentido de que neles o objeto não pode ser necessariamente o mesmo para ambas as pessoas que os sentem. Nas palavras de Agostinho:

Se bem que inspiremos um e outro, pelo nariz, um único ar, ou que degustemos um mesmo alimento, contudo, eu não inspiro a mesma porção de ar que tu, e tampouco ingiro a mesma porção de alimento que tu. Mas eu tomo uma e tu, outra. E assim, ao respirar, eu inspiro uma parte de toda massa de ar, o quanto me é suficiente. Igualmente tu, da massa total de ar, inspiras outra parte, o quanto te convém. E quanto ao alimento, ainda que um único em sua totalidade seja absorvido por um e outro de nós, ele não pode, entretanto, ser absorvido totalmente por mim, nem totalmente por ti; da mesma maneira, uma única palavra é ouvida inteiramente por mim e por ti ao mesmo tempo. É tal como acontece quanto a qualquer imagem visual (*lib. arb.* II, vii, 17p. 96).

Nesse sentido, embora o objeto da visão e da audição sejam o mesmo, isso não pode acontecer quanto ao objeto do olfato e do paladar. A mesma porção de ar inspirada ou a mesma porção de alimento ingerida por uma pessoa não pode ser a mesma sentida por outra. Quanto ao sentido do tato, uma pessoa pode tocar o mesmo corpo que outra, porém, não no mesmo tempo em que esta esteja tocando. Destarte, os objetos do paladar e do olfato, ao serem sentidos ou provados, são alterados no próprio corpo que os sentem, de modo a tornarem-se objetos próprios e particulares desses corpos. Por outro lado, existem objetos que podem ser percebidos de modo comum sem se transformarem ao entrarem em contato com os sentidos de uma pessoa.

No que tange a razão, Agostinho recorre aos números e a sabedoria para mostrar que os objetos da mente são superiores a ela. Os números são objetos de seu exercício e, por sua vez, também são inalteráveis e comuns. Inalteráveis, porque todo aquele que pode acessá-los através da razão, não o altera com o seu contato racional. São comuns, porque todos os homens dotados de razão podem ter acesso à eles. Dois mais dois será sempre quatro, independente do sujeito que assim raciocina. Quem chega a uma outra resposta, é porque a razão se equivocou em seu exercício.

A universalidade dos números é exposta por Evódio (*lib. arb.* II, viii, 21, p. 101) ao defender que estes não podem derivar dos sentidos. As percepções sensoriais são constituídas a partir do contato imediato entre o sentido e objeto sensível. Ela dura até o momento em que esses dois elementos se separam. Mas não é isso que ocorre com os números. Uma vez que a razão alcança um resultado final em suas operações com eles, esse mesmo resultado será válido universalmente. Não importa o tempo ou o espaço. Isso ocorre, porque, segundo Agostinho, os números fazem parte de uma realidade inalterável.

Nosso pensador apresenta a seguinte lei numérica: “acrescentando a um número qualquer à série de unidades que ele conta, a totalidade obtida é o seu dobro” (*lib. arb.* II, viii, 23, p. 103). Nesse sentido, se ao número dez for acrescentado a totalidade da quantidade de unidades que ele conta, chegaremos ao número vinte, seu exato dobro. Todavia, sabemos que assim funciona a todos os números, mesmo não conhecendo a todos, porque essa lei é constante. Diferente do que percebemos pelos sentidos, que pode alterar-se momentaneamente. Nas palavras de Oliveira:

As noções e leis dos números revelam-se com igual independência do sensível, pois possuem propriedade muito diferentes dos objetos sensíveis. Não possuem, por exemplo, nem cor, nem odor. Em particular, a unidade – princípio dos números, possui em si, simplicidade. E esta nunca está realizada em um corpo. Necessariamente, convém aos corpos a distinção e, portanto, a pluralidade de partes. Conclui-se, pois, que a inteligência percebe leis independentemente dos sentidos (1995, p. 265).

Em relação à sabedoria, seria ela particular a cada ser humano, ou comum a todos que dela decidem participar? Considera Evódio, que primeiro é necessário entender qual o sentido de sabedoria. A sabedoria a qual Agostinho se refere é a própria verdade. É através dela que o homem aufere o *summum bonum*. A filosofia é o que conduz o homem ao bem imutável, isto é, ao Ser perene. Ao desenvolver o raciocínio lógico, o ser humano é levado a descobrir a verdade que habita em seu próprio interior, como foi mencionado

no capítulo anterior. Essa busca ou desejo de possuir a verdade é a própria busca de Deus. Nisto, consiste uma vida sábia. Por isso, há uma íntima relação entre felicidade e sabedoria. Assim, vivendo em consonância com ela, atinge-se a vida feliz: “ora, uma vez alcançado o sumo Bem, cada um torna-se feliz, o que sem contestação todos nós queremos” (*lib. arb.* II, ix, 26, p. 106). Segundo Agostinho, qualquer outro sentido de sabedoria é equivocado e não conduz a uma vida plena. Apenas arrasta o homem a afastar-se da posse da verdade e de uma existência beatificada.

Cabe aqui esclarecer o que Agostinho entende pelo termo *filosofia*. Para ele, filosofia significa um método racional dialético com a finalidade de chegar a felicidade. Nessa concepção, nosso filósofo encontra-se muito próximo da filosofia grega e romana; mais precisamente dos estoicos e de Cícero. Nesse sentido, a filosofia é muito mais do que uma área do conhecimento, disciplina ou um conceito teórico. Antes, ela é toda a investigação do humano em busca da vida feliz. Por isso, apesar de seus conceitos por vezes abstratos, seu fim é prático e palpável. Mas se Agostinho ficasse apenas na esfera da investigação racional da felicidade, sua filosofia apenas estenderia o contexto grego e romano de pensadores como Cícero. O bispo hiponense, por sua vez, vai além do puro método racional e acrescenta aí o elemento da fé para constituição da felicidade. Assim, a razão pode conduzir o ser humano e até mostrar-lhe algum caminho para seguir, mas ela por si só é limitada, precisa do auxílio divino, da graça de Deus para conhecer e agir conforme o conhecimento (agir de forma sábia) (SANGALLI, 1998).

O momento da conversão de Santo Agostinho marca também a mudança que seu pensamento sofre em relação às filosofias existentes até então. Segundo Jaspers, a conversão

[...] não é o despertar uma vez provocado por Cícero, nem a transfiguração bem-aventurada do pensamento na espiritualidade operada por Plotino, *mas sim um acontecimento único*, que por sua essência, é diferente no seu sentido e na sua eficácia: *consciente de ter sido atingido imediatamente pelo próprio Deus, o homem se transforma até na corporeidade do seu ser e nos objetivos que se coloca (...)* Juntamente com o modo de pensar, muda também o modo de viver (...) (apud REALE; ANTISERI, 1990, p. 434, grifos do autor).

É importante salientar, como afirma Oliveira (2008) que o processo de conversão não é simplesmente uma crença cega, como a maioria das pessoas acredita. Antes, converter-se é a consolidação de um processo de aprendizagem, de esclarecimento sobre o mundo e a existência, portanto, uma tarefa racional.

Desta forma, inaugura-se o *filosofar na fé*. A razão, movimentada num processo dialético não mais é suficiente para garantir ao homem uma vida beatificada. Após sua conversão, Agostinho aponta apenas a posse de Deus como meio para a felicidade³⁰. É importante esclarecer que a fé não implica na exclusão do uso da razão. O entendimento, isto é, a clareza argumentativa que conduz um sujeito a aceitar uma conclusão é de capital importância para sua própria sustentação. Reale e Antiseri (1990) afirmam que essa postura intelectual que concilia a fé com a inteligência, ao colocar aquela como fundamento desta, o “buscar” propriamente dito, acompanha Agostinho desde seu retiro para a cidade de Cassissíaco, na sua recém conversão, até seus últimos escritos. Para ele, razão e fé não só eram duas coisas indispensáveis para alcançar o conhecimento como nem as concebia com a cisão que mais tarde a Idade Média consolidada e a modernidade auferiram a esses dois polos do saber. Ambos, nesse caso, apresentam-se como fundamentais na formação do ser humano para uma vida plena de sentido.

Muitas pessoas definem seu sumo Bem com outras coisas longe da verdade. Muitos o colocam nos prazeres sensíveis como as riquezas, as amizades, no ofício que prestam serviço, e assim por diante. Mas dizer que o sumo bem é particular a cada ser humano é o mesmo que dizer que cada vista vê um sol diferente. Ora, a luz do sol ilumina objetos diferentes, mas ela é comum a todos. Da mesma forma, existem bens particulares para cada pessoa conforme sua vontade. Todavia, o sumo Bem deve ser comum, isto é, *uno*. Além disso, se cada um escolhe o seu bem supremo, a própria sabedoria deixa de ser uma unidade para tornar-se múltipla. Nesse caso, é forçoso admitir que a verdade também é particular a cada um e, portanto, plural. Mas isso contraria o seu próprio princípio: a inalterabilidade e universalidade.

O desejo pela sabedoria e pela felicidade, elemento comum a todos os homens, são também conceitos intuitivos presentes independentes destes. Além disso, como afirma Agostinho, é consenso que os seres humanos devem buscar a sabedoria. Essas são certezas intuitivas, que não são construídas pelo ser humano. Este, apenas as reconhece. Outra série dessas verdades intuitivas é disparada por Agostinho: “o que não é corrompido, isto é, o íntegro é melhor do que o corrompido; o eterno vale mais do que o temporal; o ser inviolado mais do que aquele sujeito à violação. Poderás negar isso?” (*lib. arb. II, x, 28, p. 110*). Ele identifica essa série de proposições assertivas para mostrar que

³⁰ Maiores detalhes sobre a relação entre a graça divina e a vontade humana, ver página 78.

elas não são produtos de uma inteligência particular, individual. Antes, elas são comuns e reconhecidas por todos.

Agostinho pondera, por sua vez, que o número e a sabedoria possuem a imutabilidade e a universalidade. Esclarece que ambos pertencem ao mesmo gênero de realidade ao afirmar que: “Portanto, muito me admiro de que o número seja tido como sem valor para a imensa multidão dos homens, ao passo que a sabedoria lhes seja de muito apreço. Pois, incontestavelmente, são uma só e mesma realidade” (*lib. arb. II, xi, 30, p. 113*).

Assim como as percepções que possuímos em comum do sentido da visão e da audição, essas verdades (da sabedoria e dos números) não pertencem a natureza particular dos sujeitos. Ora, se pertencessem, não seriam objeto comum de consenso entre as pessoas. A exemplo disso, nem todos concordariam que dois mais dois é igual a quatro ou que viver de modo justo é melhor do que viver de modo injusto. Dessa forma, essas realidades estão fora do ser humano. Somado a isso, elas estão acima do homem, porque não variam, não se alteram, não são medidas por este, mas servem de parâmetro para os corpos e as almas. Essas verdades são critérios de julgamentos, mas elas mesmas não podem ser julgadas ninguém. Nesse sentido, como afirma Oliveira (1995), três motivos demonstram a superioridade da verdade em relação ao ser humano: 1- Ninguém corrige a verdade, ela é quem corrige; 2- Ela não se submete a degeneração causada pelo tempo; 3- não se trata de um produto feito pelo homem. “Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão (cf. II, 6, 14). Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo!” (*lib. arb II, xiii, 35, p. 119*).

Como proposto no início do diálogo *O livre-arbítrio*, é necessário encontrar a realidade divina para depois entender se dela provém o mal. Até esse momento na argumentação, Agostinho consegue demonstrar que existem substâncias espirituais (sem corpo) que estão acima da própria razão humana. Isso porque a razão pode variar de exercício, pode equivocar-se ou entender de inúmeras formas. Já a verdade, tem como característica a imutabilidade e atemporalidade. Isso permite que ela seja constante e sem variações. No entanto ao demonstrar que a verdade existe e está acima da razão, Agostinho logra a defesa da própria existência divina. Ora, se existe algo acima da verdade, esse algo é Deus. Mas se caso nada existe acima dela, ela mesma é o próprio

Ser. De ambas as formas, a imagem divina se faz presente. Contrariando os céticos³¹ ao chegar a conclusão da existência da verdade, a prova da existência de Deus é algo consequente.

Agostinho não se dedicou a provar sistematicamente ao tratar da existência de um Ser acima da razão humana. O fez na medida em que essa prova era necessária para resolver um problema maior. No caso da argumentação aqui apresentada, exposta no Livro II, d’*O livre-arbítrio*, ele começa a argumentação através da materialidade dos sentidos. Ascende, a partir do mundo material para a razão e, então, até chegar à verdade. É uma prova que parte do mundo em direção ao divino. Do material para o espiritual.

Todo o ser que pode ser alterado no tempo, também é perfectível, pois pode receber uma perfeição. Contudo, ninguém pode dar a si aquilo que não dispõe. Se o homem já possui uma perfeição, vale o mesmo pensamento. Ele não poderia dar a si aquilo que lhe falta. Assim conclui Agostinho: “O que já ficou, pois, se impõe: a alma e o corpo devem receber sua perfeição de outro ser, a Perfeição imutável e eterna” (*lib. arb.* II, xvii, 45, p. 132). Nesse sentido, caberia aqui lembrarmos a teoria da participação, presente desde o pensamento de Platão³². Os objetos sensíveis e temporais não podem

³¹ Segundo Japiassú e Marcondes o ceticismo pode ser compreendido como a “concepção segundo a qual o conhecimento do real é impossível à razão humana. Portanto, o homem deve renunciar à certeza, suspender seu juízo sobre as coisas e submeter toda afirmação a uma dúvida constante. Oposto a dogmatismo. Relativismo” (2001, p. 33). Seu maior expoente na época de Agostinho foi Sexto Empírico, que definiu as bases para a Nova Academia. Para maiores detalhes sobre a crítica a filosofia cética, conferir *Contra os Acadêmicos*.

³² Segundo Chauí (2002), *participar* é guardar a essência do que se é e receber outras ideias como predicado, sem alterar essa mesma essência. A teoria da participação surge do problema da relação entre sensível e inteligível. Platão apontou que a relação entre essas duas realidades pode ser de imitação, participação, comunhão ou presença (REALE, 2014). No fundo, o que o filósofo grego queria considerar é que o mundo sensível juntamente com todos os seres só existe dessa forma porque ele recebe a ordenação feita pelo Demiurgo a partir do mundo das ideias. Isso quer dizer que mesmo que a matéria não tenha a mesma substância das ideias, aquela ainda participa ou possui um vínculo com esta. A relação entre essas duas realidades está justamente na ordenação do sensível pelas formas do inteligível. Essa relação entre o sensível e o inteligível não acontece de forma direta. Entre as duas realidades existe um mediador que Platão apresenta como o Demiurgo, aquele que plasma as formas ideais na matéria antes disforme. Nas palavras do Filósofo grego, o mundo sensível “deveio, pois é sensível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenha por alguma causa. [...] Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos [no] que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correto supor -, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas”. (Timeu, 28 a). É importante salientar que a ideia participa da matéria da mesma forma que a matéria participa da ideia. O homem, pode ascender ao mundo inteligível através do raciocínio e contemplar as ideias formais do mundo. Portanto, a *participação* é um jogo duplo no qual o ascendente (formas) entra no decadente (matéria) e vice-versa. Segundo Abbagnano (1962), o conceito de participação foi amplamente utilizado na tradição filosófica posterior a Platão. No entanto, o seu uso indiscriminado pouco contribuiu para esclarecer e aprofundar seu

Ser, pois mudam constantemente e fenecem com o tempo. Porém, para que possam existir, é necessário receberem uma porção do Ser, isto que Agostinho chama de perfeição. O ser que não possui perfeição em nenhum grau é o nada. Assim, uma vez identificado uma realidade que encontra-se acima dos homens e que o ser ou a perfeição só pode ser dada, em certas medidas, às coisas terrenas, finaliza Agostinho que essa perfeição só pode ser dada por essa realidade acima do mundo material, a perfeição em si.

Nosso pensador vai além e mostra como esses níveis de perfeição desdobram-se entre as coisas materiais. Em uma escala em ascensão, demonstra o nível de perfeição dos seres, como já mencionamos, mas que torna-se necessário lembrar: seres que apenas existem; seres que existem e vivem e seres que existem, vivem e possuem inteligência (*esse; vivere; intelligere*). Por isso, Oliveira (1995), afirma que tal prova agostiniana da participação dos seres no Ser é denominada de *prova da presença de Deus na vida do espírito*. Desta forma:

[...] mesmo pecando, o homem é, certamente, melhor do que os demais seres animados e inanimados; pois, se sua alma perdeu a bem-aventurança, pecando, mesmo assim não pôde perder a possibilidade de a recuperar, caso queira. E nisso é diferente dos demais seres que não têm essa faculdade de querer uma coisa ou outra (COSTA, 2007, p. 98).

Uma vez esclarecidas as questões sobre a existência de Deus e sobre todo bem originar-se Dele (a perfeição ou o ser) resta resolver o problema conduzido até aqui: seria o livre-arbítrio um bem? O livre-arbítrio, defende Agostinho, é um bem, mesmo quando pode ser usado para o mal. Se do corpo forem retirada as mãos, por exemplo, será uma grande perda para a estrutura corporal do indivíduo, mesmo que esses membros sejam usados para cometer atos impróprios como um furto ou um assassinato. Assim acontece com a livre vontade. Ela, por si, é um bem, pode levar o ser humano a realizar atos nobres. Porém, mal usada, pode conduzi-lo a ações indevidas. “Se visses uma pessoa sem pés, afirmarias que lhe falta à integralidade do corpo, um bem muito valioso. Entretanto, aquele que se serve de seus pés para prejudicar ao próximo ou se avilta a si mesmo, estaria usando mal de seus pés. Negarias isso?” (*lib. arb.* II, xviii, 48, p. 136). Assim, o livre-

significado. A *participação* continuou a designar tão somente a relação do imaterial com a matéria; do sensível com o inteligível, permanecendo como problema, de que forma essa relação acontece.

arbítrio é um bem, pois sem ele não seria possível agir de forma reta e louvável. Porém, quando usado de forma má, conduz o ser humano a afastar-se do Bem supremo.

A argumentação de que o livre-arbítrio fora dado ao homem, para viver retamente, repousa sobre um outro princípio: o da justiça divina. Pois, primeiro, se o homem não tivesse livre-arbítrio, não seria merecedor do castigo, já que seu pecado não seria culposo. Segundo, se o livre-arbítrio tivesse sido dado igualmente para levá-lo a pecar, Deus não poderia castigá-lo. Logo, é necessário que o livre-arbítrio tenha sido dado ao homem unicamente com o objetivo de torná-lo reto, e que o prêmio ou o castigo recaem sobre o homem com justiça. (COSTA, 2007, p. 92).

Por ser um bem, com a possibilidade de ser usado para o mal, o livre-arbítrio é apresentado como um bem mediano. Os bens menores, são os membros dos corpos. Mesmo sem eles, é possível levar uma vida virtuosa e, por conseguinte, boa. O livre-arbítrio, em que pese ser necessário para haver vida virtuosa, pode ser pervertido para orientar ações más. Nesse caso, ele ocuparia a categoria dos bens médios. No que tange as próprias virtudes, são bens superiores. Elas não podem ser usadas de forma má. Por sua vez, não é possível perverter em ação má quem é justo, comedido, temperante, etc. Por isso, uma vez que não é possível transformar as virtudes em vício, elas são os maiores bens, afinal “[...] o bom uso nunca pode ser um abuso” (*lib. arb.* II, xix, 50, p. 138).

Quando a vontade adere aos bens supremos, então ela encontra a vida feliz. Mas é relevante esclarecer que: em que pese os bens supremos serem comuns a todos os homens, a adesão a eles é particular.

Do mesmo modo, ninguém torna-se prudente pela prudência de determinada pessoa. Nem forte, nem temperante, nem justo, pela força, pela temperança ou pela justiça de outro homem. Mas sim, conformando seu espírito àquelas regras imutáveis, aqueles luzeiros de virtudes que subsistem inalterados numa vida incorruptível, no seio mesmo da Verdade e da Sabedoria, comum a todos (*lib. arb.* II, xix, 52, p. 140).

O pecado, por conseguinte, nada mais é do que utilizar um bem médio, que é o livre-arbítrio para investir nos bens inferiores. Esses bens, fadados a não existência por sua condição temporal, conduzem os homens a uma vida de insegurança e oscilação. O impulso para escolher mal, não é um bem. Mas como compreende que tudo que possui existência vem de Deus, ele então só pode vir do não ser. Na medida em que o ser humano opta por afastar-se do ser, dirige-se ao não-ser. Nesse caso, o mal ou o pecado não é substância alguma. Pelo contrário, são privações do ser. Essa resposta já havia sido

insinuada por Platão e os neoplatônicos (OLIVEIRA, 1995), mas é com Agostinho que ela atingirá suas últimas consequências: O mal ontológico não existe.

3.3 A livre vontade e sua devida formação

Agostinho afirma que a vontade foi feita para ser reta e, portanto, boa. Quando, por sua própria escolha, ela volta-se para o mal, isto é, a coisas que são inferiores, ela perverte sua própria função ou sua própria existência. É aí que consiste o pecado. Todavia, apesar de conceder à vontade uma tarefa boa, o que Agostinho deixa implícito é a plasticidade que ela tem para voltar-se tanto para um “lado”, quanto para “outro”. Ora, a maleabilidade do ser humano, a contingência de suas ações e o seu livre arbítrio é o que permitem sê-lo educado, isto é, passar por um processo de aprendizagem que o converterá num modo de vida. Este modo de vida, interessou a muitos filósofos e não apenas a Agostinho, porque compreendiam que na última consequência desse caminho consiste a felicidade e finalidade do ser humano.

Com a noção de filosofia enquanto espiritualidade e prática de vida, analisamos a ética agostiniana. Segundo esta, a felicidade é a finalidade que baliza as ações dos seres humanos. É desta forma que o modo de vida entendido por nosso filósofo permite que o pensemos enquanto um ato de autoformação mediante o cultivo de si. Agostinho, em suas palavras, afirma que em relação a formação da vontade: “[...] todo ensinamento a esse respeito deve ter como meta: condenar e reprimir tal movimento da queda para os bens mutáveis, e orientar nossa vontade a escolher os bens eternos, condizendo-a ao gozo do Bem Imutável” (*lib. arb.* III, i, 2, p. 149).

Em Agostinho, o conceito de beatitude³³ configura-se como o propulsor do pensamento sobre o fim (ou a finalidade) do ser humano. Em última instância, atingir essa função resulta em uma vida feliz. Essa preocupação não é original do bispo hiponense. Antes, já circundava o pensamento grego e helenístico. Mas apesar disso, Agostinho tece

³³ Agostinho trabalha com um duplo significado de beatitude. O primeiro, está atrelado ao pensamento estoico. Este, coloca a felicidade nas práticas das virtudes. O segundo, está mais próximo a definição platônica de vida feliz, ou seja, na posse de um bem imutável, supremo – que em última instância é, para Agostinho, Deus. No entanto, o exercício das virtudes acarreta na própria posse do bem supremo, relacionando essas duas noções (SANGALLI, 1998). Daí surge o importante papel da vontade, ou de sua educação, visto ser esta que opta pelos bens imutáveis ao invés de fazer o indivíduo ocupar-se com os objetos passageiros do mundo.

novas roupagens a esse antigo problema. Ele não é o único a defender a liberdade³⁴ dos homens frente aos objetos sensíveis do mundo. As noções de “vida feliz” mais significativas apontam para uma crítica a dedicação exclusiva aos bens materiais, as honrarias, ao prazer do corpo, as glórias, etc.

Cícero, tornar-se-á o interlocutor latino da noção greco-romana de *felicidade*. Isso influenciou significativamente na produção intelectual de Agostinho. Segundo Sangalli (1998), a síntese agostiniana é composta por uma conjugação da filosofia neoplatônica e estoica juntamente com a crença judaico-cristã.

A vida feliz, adjacente aos diálogos *A Ordem, Solilóquios e Contra os Acadêmicos*, mostra um Agostinho mais próximo de sua conversão ao cristianismo, do que estivera em seus últimos nove anos como maniqueísta. Influenciado mais pela filosofia ciceroniana do que da literatura apologética, exegética e das sagradas escrituras. Ainda assim, ele estabelece uma ruptura com a filosofia grega – para esta, a felicidade encontra-se no desenvolvimento da razão e no amor a filosofia; para Agostinho será no desenvolvimento racional enquanto meio para chegar a um sumo bem final, que posteriormente em sua obra, será a imagem de Deus (Sumo bem e verdade) (FRANGIOTTI, 1998).

Conforme Arendt (1997), há uma impossibilidade, na argumentação de Agostinho, do alcance perene da felicidade. Visto que esta pressupõe uma vida sem temores, a própria vida coloca-se como empecilho à beatitude. Isso ocorre porque enquanto seres corpóreos, o medo da morte e da completa finitude assombra aqueles que apegam-se demasiadamente a vida. Portanto, o homem vive na expectativa temerária do futuro³⁵.

O que pode colocar fim nessa condição de vigilância permanente é o término do próprio futuro. Uma vez que anula-se a condição temporal do devir, o que resta é apenas o presente. A presença constante do ser anula a própria finitude como algo futuro, visto que este já não pode mais existir – Bem Supremo. A vida torna-se um presente perene,

³⁴ Para nosso autor, a liberdade só é efetiva ao colocar o homem acima de qualquer autoridade terrena. Isso ocorre quando ele segue a “lei eterna” e, através disso, não necessita da lei civil para bem agir (age pelo princípio). Nesse sentido, o homem é livre quando não se prende a nada terreno. A vontade não é livre por si só, mas apenas quando escolhe bem. Apenas a boa vontade é livre, embora toda vontade tenha a possibilidade de ser boa e, portanto, livre. Para ter liberdade, “é preciso uma autodeterminação que, por sua vez, depende daquele ordenamento interno do qual falamos. Esta é a liberdade que podemos denominar de metafísica” (REIS, 2013, p. 35-36). Metafísica, por ela não prende-se a qualquer ação, ou materialidade. Ela antecede a ação. Daí também surge a diferença entre liberdade e livre arbítrio. A liberdade diz respeito ao bem agir, enquanto o livre arbítrio é a capacidade de escolha.

³⁵ Cf. Primeiro tópico deste capítulo.

isto é, configura-se como algo eterno. No entanto, essa condição só pode ser alcançada após a própria morte ser enfrentada. Por isso, na vida terrena, não há a possibilidade de uma felicidade plena.

Apesar da felicidade estar adiada para um plano pós vida, ela torna-se possível ainda na vida terrena em porções menores, na medida em que a vontade é bem orientada. Pois embora a felicidade seja um bem a ser alcançado ao transcender a própria vida enquanto um corpo vivo, nos primeiros escritos de Agostinho sobre o tema, a *vita beata* pode ser parcialmente usufruída mediante a conduta humana. Muito próximo do pensamento grego e de seus contemporâneos latinos, ele aponta o movimento filosófico como propulsor da felicidade. A aproximação, por conseguinte, do bem supremo acontece na medida em que este processo se desenvolve (SANGALLI, 1998). Agostinho considera em seu diálogo *A vida feliz*, que não é possível ser feliz aquele que deseja algo que não pode possuir. Ora, a aspiração por bens materiais dos quais estão muito acima de posse é algo que, segundo ele, adoece o espírito. Nesse sentido, dificilmente poderá ser feliz aquele que vive o infortúnio de querer e não poder possuir. Por outro lado, não são todas as coisas que, ao desejar e possuir, conduz o ser humano a felicidade. Querer³⁶ e possuir vícios, por exemplo, não pode conduzir o ser humano a uma vida bem vivida. Além disso, a posse de algum objeto corporal do desejo não garante o repouso da alma. Este mesmo objeto pode vir a deteriorar-se no tempo, a encontrar sua finitude como tudo que possui materialidade. Desta forma, a felicidade, pelo viés agostiniano, não está em possuir ou não possuir objetos da vontade, mas está em saber escolher o que devemos desejar, qual o objeto que merece dedicação e bem orientar a própria vontade, a partir disso:

[...] – E que vos parece: quem não tem o que quer é feliz?

- Não, responderam unísono.

- Como? Mas então, quem tem o que quer será feliz?

Minha mãe, nesse ínterim, tomou a palavra:

- Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado.

Sorrindo, e deixando transparecer a minha alegria, disse a minha mãe:

- Alcançaste o cume da Filosofia [...] (*beata u. II, 7, p. 124*)³⁷

³⁶ Agostinho não apenas modela o conceito de vontade como sendo livre em si mesma, mas também transforma o conceito de ação. Para ele, o querer já é um ato, mesmo que isso não se concretize no mundo físico. Por isso, já o querer é passível de ser condenado ou não, mesmo que ele impulse uma atitude concreta ou permaneça apenas enquanto desejo. Desta forma, a responsabilidade moral já recai sobre a própria intenção.

³⁷ Cabe aqui um esclarecimento sobre a transformação que o texto de Agostinho sofre na medida em que ele distancia-se da filosofia greco-romana e aproxima-se dos textos do evangelho. Segundo Sangalli (1999), o eixo de virada consiste na admissão de que o homem (e o mundo) é insuficiente, por si próprio, para galgar a felicidade. A posse da *beata vita* é transferida essencialmente para Deus e o homem toma parte

Nesse sentido, o que resta é investigar qual objeto deve ser digno do desejo humano para a fruição de uma vida bem vivida.

Agostinho considera que não pode ser feliz alguém que deseja algo e não o possui. Nesse caso, já aí se deve descartar os bens materiais como legitimadores de uma felicidade, pois: “isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro” (*beata u. II, 11, p. 129*).

Nesse caso, conforme Agostinho, o que seria sensato ao ser humano é perseguir um objeto que esteja acima das vicissitudes do mundo temporal. Ora, ele refere-se, com isso, a busca humana pela verdade, pelo conhecimento que, em última instância, funde-se na figura de Deus. Assim, o distanciamento do que pode trazer uma felicidade efêmera é um exercício de pensamento e de prática que desprender-se-á em consequências concretas na vida das pessoas. É um exercício do pensamento porque é a vontade, enquanto reguladora dos desejos que deve “treinar” seu olhar para as realidades que são perenes, que tragam tranquilidade à alma e não aqueles objetos que a preocupam e a deixam instável. Mas é também um exercício prático, porque esse pensamento, ancorado em um discurso de verdade, depreende-se em ações concretas na vida diária. Portanto, Agostinho confirma que a plenitude de bens materiais ainda não é sinônimo de felicidade. Muito pelo contrário, referindo-se ao personagem Orata, de Cícero, conclui que: “Quando mais inteligente fosse ele, mais perceberia que poderia perder todos os seus bens. Esse receio o perseguiria e verificar-se-ia o dito popular: ‘a um homem sem segurança seu próprio mal o torna conformado’” (*beata u. IV, 26, p. 147*).

dela na medida em que reconhece o divino como algo seguro e estável. Mas apesar da vontade, enquanto faculdade humana, ter um papel fundamental nesse caminho, é necessário o próprio auxílio Dele, a graça divina que conduz o homem ao seu destino final. A relação entre a graça divina e vontade humana deve ser mediada, de modo que a volição não anule o auxílio divino e este não seja revogado pela vontade. Podemos inferir que essa relação acontece na medida em que o ser humano, por sua vontade, busca a verdade para agir com sabedoria. A verdade, nesse contexto, está em descobrir a medida de todas as coisas, as ideias mesmas que não apenas habitam em Deus, mas também fazem “parte” dele. Assim, “e o ‘é’ do Criador se torna a medida-padrão e o impulso do movimento de transcendência do homem”. Possuir tal medida, ou seja, possuir 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 da posse de Deus, por este (Deus) ser a medida suprema (*summus modus*). Então, “quem portanto, chegar à suprema medida pela verdade é feliz”. (SANGALLI, p. 177).

Assim como aquele que carece de algum bem material não pode ser feliz por isso, quem possui todos os bens precívalis para sua sobrevivência também não goza de uma felicidade maior. O personagem de Cícero, citado por Agostinho, não é carente de riquezas, no entanto, é carente de sabedoria. A carência de sabedoria de Orata advém de sua demasiada preocupação com objetos concretos do mundo material e sua negligência enquanto um ser que pensa e que pode ascender à verdade. Nesse caso, ele sofria não uma indigência do corpo, mas uma carência na alma:

Se alguém, privado de sabedoria, padece de grande carência (*egestatem*), entretanto nada falta a quem possui a sabedoria. Segue-se que a estupidez é a verdadeira carência. Ora, como todo insensato é infeliz, do mesmo modo todo infeliz é insensato. Assim, pois, está demonstrado como toda carência equivale a infelicidade, e do mesmo modo toda infelicidade implica carência (*beata u. IV, 28*).

Em última instância, uma vida feliz, para Agostinho, é uma vida que de nada carece. Nesse sentido, a carência mais perturbadora é a carência enquanto falta de sabedoria. A sabedoria, conforme nosso autor, consiste na moderação do espírito: “isto é, aquilo pelo que a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude” (*beata u. IV, 33, p. 154*). Destarte, a destemperança é o rebaixamento da vida humana à prazeres, ambições e paixões que igualariam o indivíduo ao nível dos animais. Ora, viver conforme o equilíbrio nada mais é do que o esforço cotidiano para que o ser humano ascenda a uma realidade que lhe é superior, abandonando cada vez mais seu mundo animal. *A isso, é que chamamos de um verdadeiro processo formativo em prol do desenvolvimento humano. Pois, não realizar esse movimento implicaria na realização desvairada dos mais frívolos impulsos, o que não distanciaria o homem do reino da natureza.* Alcançamos, aqui, o propósito central desse estudo.

Na concepção de que esse processo formativo implica na constituição de uma vida feliz, Agostinho demonstra como pode ser perturbadora a vida de um ser humano que dedica-se somente as coisas materiais. Por isso, relembramos aqui de uma passagem já citada e que ilustra a alma ao submeter-se ao mundo material e não a razão:

“[...] o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de uma injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a

ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado.” (*lib.arb.* I, xia, 22, p. 52).

O desejo dos seres humanos por uma vida feliz ou integral, isto é, uma vida na qual os homens se dediquem ao que de mais preciso possuem, ou a sua especificidade, mostram que eles possuem não apenas uma vontade, mas também uma *boa vontade*, como expomos no tópico anterior. A boa vontade é aquilo que desperta o desejo humano para aspirar uma vida sábia, honesta e justa. Quem não possui uma boa vontade tende a preencher a sua vida com as coisas mais baixas da existência, das quais se ocupam também os animais.

Agostinho, como lembramos anteriormente, entende que esse processo de desprendimento material é construído por etapas de autoformação. Em suas palavras:

Com efeito, não é um bem de pouco valor, não apenas o fato de ser uma alma, cuja natureza já ultrapassa qualquer corpo, mas também de ser capaz, com a ajuda do Criador, *de aperfeiçoar-se a si mesma e, por um piedoso empenho, poder adquirir e possuir as virtudes por meio das quais poderá vir a libertar-se dos tormentos da dificuldade e da cegueira do erro.*

Se assim é, a ignorância e a dificuldade dessas almas, no momento de nascer, não serão para elas o castigo do pecado – *mas sim um estímulo ao progresso e um início de perfeição.* Pois não é pouca coisa, antes mesmo de qualquer boa obra meritória, ter a alma recebido a capacidade de um julgamento natural, por meio do qual prefere a sabedoria ao erro e o repousa à dificuldade. *Assim, pode ela chegar àquela Sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela constância nos esforços”* (*lib. arb.* III, xx, 56, p. 213, grifos nosso).

No texto *A doutrina cristã*, Agostinho desenvolveu, ainda na primeira parte do livro, uma síntese moral. É nela que encontramos o que tentamos entender como exercício de autoformação, *isto é, um trabalho que o homem exerce sobre si mesmo afim de aperfeiçoar-se enquanto ser humano.* Começamos por lembrar que para Agostinho o mundo (enquanto totalidade), é classificado em duas categorias. Existem coisas para serem *fruídas* e coisas para serem *usadas*. O *fruir* diz respeito ao ato de contemplação. A vontade deseja e não possui descanso até encontrar o objeto desejado. Ora, uma vez conquistado tal objeto, a alma o contempla e se compraz com ele. A saciedade perene é, portanto, a finalidade da procura e o término do desejo.

Por outro lado, a vontade que não repousa na posse daquilo que é desejado, apenas usa tal objeto como um meio para chegar a um estado em que não precisa mais desejar. Quando a alma utiliza algo como meio para chegar a um fim, então ela desenvolve uma relação de *uso* com o mundo. Daí origina-se a ideia de que a posse de nenhum bem

material pode fazer o ser humano fruir. Isso ocorre porque a própria condição temporal dos objetos não permite que possamos regozijar por muito tempo quando os possuímos. Os objetos e a vida, enquanto um elemento terreno, tem uma determinada duração e caminham para sua finitude. Agostinho estabelece esse princípio da seguinte forma: “de tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas” (*doc. chris.* I, xxii, 20, p. 58). Além disso, o desejo enquanto parte constitutiva do ser humano, sempre busca algo a mais, que no fim, nunca satisfaz. Nesse caso, se os bens materiais sempre deixam uma lacuna a ser preenchida no homem, a felicidade encontra-se, então, na posse daquilo que é peregrino, constante, sem devir. Assim, não é quem possui o que quer que é feliz, mas quem possui esses bens imutáveis.

A relação *uti e frui*, segundo Sangalli (1998), pressupõe um contraste entre o Bem Imutável e as criaturas efêmeras. É importante esclarecer que:

Isso não significa que somente Deus pode ser amado por si mesmo. Também não quer dizer que o homem (as criaturas) não possa ser amado por si mesmo e ser apenas meio para chegar a Deus. O homem pode amar-se, mas nunca de modo absoluto. Isto só é possível para quem é absoluto (SANGALLI, 2018, p. 181).

É possível amar apenas o Bem Imutável de forma absoluta porque ele mesmo não é sujeito à corrupção. É concebível amar um semelhante, as glórias e honrarias, e até mesmo aos bens materiais conquistados ao longo da vida. No entanto, é necessário ter clareza que o amor dedicado a esses bens tende a deixar de existir – a própria fruição tende a ter fim – exatamente como esses mesmos objetos estão destinados a corruptibilidade no decorrer do tempo.

Sobre os objetos do desejo, o filósofo aponta que:

Quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha ao nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós. A respeito do segundo e do quarto não foi necessário serem dados preceitos. Pois, por muito que o homem se afaste da verdade, sempre lhe ficará o amor a si próprio e o amor a seu corpo. Porque o espírito que foge à luz imutável que reina sobre todas as coisas, o que faz para ser senhor de si mesmo e do próprio corpo. Por conseguinte, não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo (*doc. chris.* I, xxiii, 22, p. 58).

É necessário esclarecer que para nosso autor, o que movimenta as ações morais é o amor. Segundo Costa (2009), o amor define o peso da vontade humana, isto é, a

intensidade do desejo. Ele também é um elemento natural do homem, que decorre da livre vontade, uma das faculdades da *mens*, como vimos no segundo capítulo. “Se existe um problema, pois, este não diz respeito ao amor como tal, nem à necessidade de amar, nem ao objeto em si, mas unicamente à intensidade do amor dada ao objeto a ser amado [...]” (COSTA, 2009, p. 39) Nem mesmo a intensidade do amor é má. Ela apenas torna-se prejudicial quando é direcionada de forma incorreta.

Apesar dos seres humanos amarem essas quatro formas de objetos, há uma intensidade ou uma hierarquia nesse amor. Nesse sentido, quem inverte a ordem dos amores desenvolve alguma forma de vício, contrário a uma vida sábia. A esse desejo de si desordenado Agostinho chama de *orgulho*. Essa dedicação equivocada em relação a si mesmo é considerada comum entre os homens. O bispo hiponense considera que filósofos como os neoplatônicos não desprezavam o corpo, mas sim a corruptibilidade do mesmo na medida em que nele o Bem-Uno é exaurido. Se em Agostinho o corpo é corruptível por direcionar mal o seu amor, para os neoplatônicos ele é mal porque está afastado do Bem, sendo assim impedido de agir bem. Eis aí uma diferença fundante na concepção sobre o corpo de nosso filósofo e das teorias de Plotino e Porfírio. À parte isso, todos os seres humanos correm o risco de cair no orgulho, na dedicação excessiva para si mesmo, desconsiderando o que está a sua volta e as realidades que lhe são superiores, como a busca da verdade – em última instância, a própria imagem de Deus. Assim, os seres humanos podem amar sua existência, mas esse amor precisa ser bem orientado para não tornar-se orgulho. É necessário que a alma ame a si, mas não mais do que aquilo que lhe é superior (o bem imutável). É necessário também amar o corpo, mas não entregando-se a todos os desejos e pulsões dele, mas sim bem governando-o, dando-lhe o que é preciso para conservar sua boa saúde.

A ordem do amor começa com o Bem Imutável e desce até o nível das coisas mutáveis. O ser humano não deve ser amado por sua possibilidade de corrupção, mas sim porque pode ascender ao bem imutável. Este, por sua vez, é amado por ele mesmo, daí vem a verdadeira fruição, porque ele jamais passa. Os bens materiais, por sua vez, não devem ser amados por eles mesmos, mas somente na medida em que nos auxiliam a alcançar ao bem superior. Por isso, Costa (2009, p. 36-37) afirma que o preceito moral de Agostinho é tanto baseado na busca da felicidade, quanto no dever moral:

[...] O princípio norteador de toda moral agostiniana é a distinção entre bens a serem gozados e bens a serem usados. Segundo Manfredo Ramos, essa

separação é consequência da distinção que faz Agostinho entre o Ser Imutável (Bem ôntico – Deus) e seres mutáveis (bens éticos – corpos), tendo-se uma dependência destes ao primeiro, resultando que, na ordem moral, o ontológico comanda o ético, o que resulta numa dupla moral: “da felicidade”, e “do dever”, ambas fundamentadas na busca da “Verdadeira Felicidade.

Nesse sentido, na medida em que o ser humano procura a tranquilidade da alma no bem imutável, sua felicidade é balizada a partir de um movimento de fruição que é determinado por um elemento que está acima do próprio homem e do mundo que ele habita. Com isso, se diz que Agostinho formulou uma “ética da felicidade”, pois a chave para uma *vita beata* estaria em procurar e amar esse bem acima de todas as coisas, uma vez que ele fornece um repouso perene à alma. Por outro lado, esse bem ôntico determina as relações do ser humano com ele mesmo e com os demais objetos temporais. Nesse caso, nosso filósofo determina um modo ético de vida, ou um princípio do dever que pauta o relacionamento do homem com ele mesmo e com o mundo que o cerca.

Assim, Agostinho distancia-se consideravelmente dos filósofos pagãos na questão da felicidade. Embora seja possível fazer uma conciliação entre ele e os filósofos gregos, como Aristóteles, e os filósofos latinos, como Cícero, há uma transposição do que seja o próprio bem supremo para o pensador cristão em relação aos filósofos pagãos. Enquanto estes identificam o bem supremo como sendo a própria felicidade, Agostinho considera esta um resultado da vida vivida com sabedoria, mas o bem supremo alcança-se na figura do próprio Deus (SANGALLI, 1998). Desta forma,

a ética agostiniana, marcadamente eudemonista, faz jus ao pressuposto ético básico dos filósofos anteriores ao considerar a máxima de que todos os homens tendem para a felicidade. Nisto todos concordam. O problema surge ao tentar dizer ou determinar concretamente o seu conteúdo, o caminho para alcançá-la, o seu princípio ou causa e no que ela consiste (tipo de vida)” (SANGALLI, 1998, p. 148).

Os bens temporais servem apenas para galgar os bens imutáveis. Mas não basta apenas usar, é necessário utilizar os objetos concretos de forma a promover boas ações. Assim, Agostinho afirma a existência do amor que é *charitas* e do amor que é *cupiditas*. Enquanto o primeiro firma-se no bom uso dos bens mutáveis e na fruição dos bens eternos, o segundo inverte essa mesma lógica de forma a trocar a hierarquia dos bens (COSTA, 2009).

O bem ao próximo está direcionado à misericórdia e a prestação de serviço que devemos uns aos outros. Todavia, essa disposição para ajudar ao outro não deve surgir

por ele mesmo, mas por sua condição e possibilidade de ascender ao bem imutável. Todavia, em que pese o amor ao próximo existir devido ao amor pelo bem imutável, na vida prática começa-se amando ao semelhante para depois ascender aos bens superiores:

E aqui, apesar de o preceito evangélico colocar o amor a Deus, ontologicamente, anteposto ao amor ao próximo, entretanto, como se trata de uma regra a ser seguida, concretamente, nessa vida, para não cair em puro subjetivismo, Agostinho inverte a ordem do preceito da caridade, dizendo que ‘embora o amor a Deus seja o primeiro, na ordem da importância, na prática é começado pelo segundo que se chega ao primeiro amor’ (Serm., 265, 9), visto que, segundo o apóstolo João, “se alguém disser: ‘amo a Deus, mas odeio o meu irmão’, é mentiroso [...]. Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, que não vê, não poderá amar. (COSTA, 2009, p. 35).

Nesse caso, o “próximo” indica a relação que os seres humanos devem ter uns com os outros e a misericórdia a ajuda mútua para que superem suas condições temporais e ascendam ao bem imutável. Agostinho conclui com as seguintes palavras:

Na verdade, usar alguma coisa com deleite é certamente encontrar nela seu gozo. Porque quando está presente um objeto do qual se gosta, necessariamente isso traz consigo certo deleite. Mas se, transcendendo o deleite, te referires àquele em quem hás de permanecer, então usas do objeto amado e dir-se-á, só de modo abusivo, que gozas dele. Mas se aderes a esse objeto que amas e permaneces nele, pondo aí o fim de tua alegria, então, com propriedade, dir-se-á que gozas dele. Ora, tal deve acontecer somente com a Trindade, isto é, o sumo e imutável Bem (*De doc. christ.* I, xxxiii, 37, p. 73).

Nesse caso, orienta bem sua vida aquele que deseja o bem imutável, isto é, aquilo que não passa. Somente o que não está na condição temporal do mundo pode ter, não só uma breve duração, mas uma presença constante. Assim, para entender no que consiste a vida feliz agostiniana é necessário entender um conceito já muito conhecido desde Platão: trata-se do conceito de *participação*, do qual tratamos anteriormente. A felicidade consiste na possibilidade do indivíduo poder chegar até o Ser Imutável e conhecer nele a verdade.

Na forma apontada pelo bispo hiponense, a felicidade está diretamente associada à plenitude espiritual (e não a plenitude material). Podemos entender a plenitude como o antônimo da carência, da falta de algo, mas é importante lembrar que, assim como ela não encontra-se na falta, ela também não se acha nos excessos. A plenitude é aquilo que garante uma medida necessária, justa e moderada de algo. Nesse sentido, a plenitude espiritual está diretamente associada com a sabedoria, elementos fundamentais para possuir o bem imutável e, por conseguinte, a felicidade ou a tranquilidade da alma:

Os excessos que ela evita são a luxúria, a ambição, o orgulho, todos os vícios desse gênero pelos quais os espíritos imoderados creem poder conquistar a alegria. Os efeitos que essa plenitude evita são a baixeza da alma, a crueldade, a tristeza, a cupidez e todos os vícios análogos que, diminuindo o homem, causam miséria. (GILSON, 2010, p. 21)

Desta forma, só alcança a beatitude (a felicidade) quem, por meio da sabedoria alcança a plenitude espiritual, ou seja, vive como possuidor de uma moderação, ou melhor, vive conforme a Medida Suprema, que nada falta e nada sobra, mas concedendo a cada objeto sua estima que lhe é devida na hierarquia dos amores. Em suma, tratando-se de um pensador cristão, Agostinho defende que “fora dessa posse de Deus, só existe miséria para o homem. Viver bem é, precisamente, esforçar-se para possuí-lo” (GILSON, 2010, p. 23). Nesse caso, a posse de uma vida feliz consiste na sabedoria de vida, que é fruir e buscar o que está acima das coisas efêmeras e que, por isso, são constantes. Por outro lado, os objetos concretos devem ser usados na medida em que a vida humana os necessita. Qualquer inversão da lógica *uti/frui* conduz o homem a uma vida de insegurança e intranquilidade. Nisso, consiste a própria sabedoria, uma vez que “o sábio participa da verdadeira sabedoria e da felicidade, na medida em que ambas estão unidas no íntimo de sua alma. O sábio, assim, se caracteriza, por não ater-se ao passageiro, instável, mas por voltar o seu desejo para o duradouro” (SANGALLI, 1998, p. 171).

Mas nem tudo depende exclusivamente da vontade humana. A graça divina tem um papel fundante na constituição de uma vida feliz para Agostinho. O ser humano “deverá, a partir dela, mergulhar na interioridade de sua própria alma, que é a morada da verdade e, daí, transcender para Deus, que é o princípio e o fim último de todas as criaturas e a própria verdade” (SANGALLI, 1998, p. 147). Agostinho traça um caminho moral que o diferencia, por sua vez, de outros filósofos que pensaram o mesmo problema sobre a felicidade. O que o singulariza de outros pensadores que estiveram no *roll* dessa discussão é o fato de que na filosofia cristã, ela não depende exclusivamente da vontade humana³⁸. Antes, existe um elemento da graça divina que é simplesmente ofertado ao homem. É por isso que apesar da filosofia, nessa concepção, ser o caminho para a vida beatificada (vida sábia), ela também pode tornar-se um empecilho para isso. Na medida em que o filósofo se faz acreditar que chega a vida feliz por seus próprios méritos, ele tende a

³⁸ Para viver de forma reta é necessário que exista um caminho para ser trilhado e também uma vontade, que leve o homem a percorrê-lo. Mas a própria potencialidade da graça é anulada quando o ser humano decide não querer uma vida moral. A graça atua sobre aqueles que desejam viver de forma sábia.

desprezar os outros semelhantes e a própria graça divina. Com isso, Agostinho faz uma crítica ao orgulho de filósofos como os Céticos (SANGALLI, 1998).

O que Agostinho propõe, ao menos a nosso entender, é um cultivo da alma, pois: “Assim, a alma, além de ser a porta a felicidade, o caminho pelo qual nós nos reencontramos mediante os sinais estabelecidos para a nossa *peregrinatio*, como a reencarnação de Cristo, ela também é um dos pilares de sustentação da Filosofia Cristã” (SANGALLI, 1998, p. 158, grifo do autor). É nela que encontra-se a parte humana a ser (auto)formada. Assim como o corpo, a alma possui necessidade de ser alimentada. Mas seu alimento não é o mesmo do corpo. Nesse sentido, resta-nos investigar o que tornaria a alma saciada.

Agostinho começa a discussão na *beata vita* indagando se todas as pessoas desejam a felicidade. Ora, essa pergunta não é própria dele. Em seu período histórico, a filosofia não tinha apenas o caráter de conhecer o mundo e discutir questão de ordem ontológica. Antes, ela guiava os homens para uma prática, que em última instância deveria conduzir o ser humano à beatitude, isto é, a uma vida plena de sentido. Desta forma, a felicidade estaria ligada ao possuir o que se quer? Os interlocutores de Agostinho respondem que, mesmo que alguém queira e possua coisas más, este não pode ser feliz. Então, cabe a pergunta: o que se deve desejar para ser feliz? Nas palavras de Sangalli, esse “objeto” “[...] deve ser algo sempre permanente, duradouro e que não seja submetido às vicissitudes e às incertezas da fortuna, das circunstâncias” (1998, 163). Quem teme ou preocupa-se constantemente com aquilo que deseja ou ama não pode ser feliz justamente por causa do medo e da incerteza. Em última instância, o que a alma precisa é viver com essa sabedoria para atingir seu fim último: a felicidade, que só possível da ascensão do ser humano para o que lhe é maior – a verdade, o Bem Imutável ou ôntico: Deus.

Apesar de Agostinho estabelecer uma “interiorização” da vontade é possível pensar os desdobramentos de suas ideias para o campo político e social. Bignotto (1992) afirma que isso não coloca os pensadores cristãos, sobretudo Agostinho, em uma abstração ou interioridade que pouco importa-se com o mundo “real”. Para ele:

Essa maneira de ver o problema da liberdade falsifica inteiramente o sentido do pensamento agostiniano e, em grande parte, medieval. É preciso não esquecer que os pensadores cristãos partiram efetivamente de um dado novo que foi a presença do Cristo entre os homens, o que situou a questão da salvação no centro de suas preocupações. Ora, a salvação é algo que deve ser conquistado neste mundo, povoado por homens imperfeitos e organizados em sociedades tumultuadas. Assim, ainda que possamos desejar nos afastar inteiramente do mundo, este desejo é irrealizável. O que Santo Agostinho,

assim como outros pensadores medievais, fez, partindo da distinção entre "querer" e "poder", foi afirmar a supremacia da vida interior e estudar os múltiplos sentidos nos quais o conceito de vontade se desdobra, abrindo assim o campo para uma nova compreensão da liberdade (1992, p. 336).

Segundo Bignotto (1992), Arendt percebeu essa ligação da liberdade com a vontade e não apenas com a ação material que possui implicações no mundo social. Surge daí a configuração de uma nova noção de cidadão ou de cidadania. O indivíduo não preocupa-se mais apenas com a sua *pólis* e com as leis que a conduzem, mas logra uma cidadania universal. Por sua vez, as leis formuladas pelos homens perdem status e no seu lugar vigora a lei divina, acima de qualquer lei temporal. Com isso, aspectos particulares dos povos são ultrapassados pela universalidade da estrutura e conduta humana que direciona-se ao Bem imutável. Ora, mencionávamos no começo do primeiro capítulo que muitos pensadores contribuíram para uma noção de *pessoa*, de *ser humano*. Isso, levado às últimas consequências permitiu uma formulação universal dos direitos humanos, independente de aspectos particulares presentes nos povos e em cada indivíduo. Nesse sentido, a "libertação" do ser humano em relação apenas a sua comunidade, logrando uma "cidadania universal" já está minimamente contida na noção agostiniana de uma "pátria celeste", que qualquer pessoa pode fazer parte (BIGNOTTO, 1992).

Apesar da vontade possuir uma relação independente das ações concretas no mundo material, ela é a causa do agir e um impulso para o movimento, a menos que o indivíduo seja coagido a agir de determinada forma. Nesse sentido, ela não tranca-se numa interioridade inacessível, mas possui desdobramentos no mundo social e político. Não chega ao grau de importância que os gregos concederam a vida pública, mas é necessário lembrar que apesar do homem, para Agostinho, ser um peregrino rumo a sua verdadeira pátria extramundana, ele ainda vive num mundo material de relacionamentos humanos, organizações sociais, disputas de poder entre outras tensões do cotidiano. Por isso, sua reta vontade também possui implicação "fora do homem", auxiliando-o a relacionar-se com o que está a sua volta.

No contexto dos primeiros cristãos, o Estado era visto como a consequência do pecado original. Após a queda do homem, o mundo tornou-se um lugar hostil, de conflitos e preocupações. O Estado, então, é criado pelos seres humanos, para poderem viver de forma mais harmônica, para conter a agressividade presente no humano. Ele é, portanto, o resultado do pecado, mas também uma forma de amenizar seu efeito. "Sem abandonar inteiramente suas concepções anteriores. Santo Agostinho se lançou à tarefa de elucidar

o papel que as estruturas temporais poderiam ter na via da salvação” (BIGNOTTO, 1992, p. 347). Com a queda do homem ao pecado, o ser humano perdeu sua dimensão de liberdade (estado junto a graça e em conformidade com o Bem imutável). Todavia, o estado do livre-arbítrio e da liberdade da vontade não foi alterado.

Nesse sentido, torna-se possível conciliar as leis divinas com as leis dos homens. Ora, o processo de viver conforme as virtudes é algo que tanto aproxima o ser humano de seu Bem imutável quanto o torna melhor cidadão nas relações humanas. Nesse caso, o que o filósofo cristão propõe é que as leis divinas sejam prioridade em relação às leis temporais (*lex temporalis*). Desta forma, a vida plenamente sábia não está mais associada com a sociedade ou com a *pólis*, no contexto grego. Mas com algo que transcende até mesmo o corpo político e social.

Uma vez que a tranquilidade plena só pode ser alcançada num “além mundo” “o lugar que no pensamento grego era ocupado pelo desejo de glória e pelo amor à cidade passa agora a ser ocupado pelo desejo de paz. Num mundo corrompido pelo pecado e ameaçado pela violência, a paz representa a esperança de uma vida que seja pelo menos razoável” (BIGNOTTO, 1992, p. 352). A cidade, portanto, deixa de ser o lugar da realização plena do ser humano no seu encontro com a vida feliz. Ela é, em Agostinho, o espaço para se manter pelo menos uma convivência menos conflituosa, um trecho do caminho que pode conduzir o ser humano a um estado de plena tranquilidade. Assim, a vida política e social não é esquecida nas reflexões éticas de Agostinho. Pelo contrário, a educação da vontade tem desdobramentos reais no mundo concreto. Podemos inferir que é nele que tornamo-nos melhores na medida em que nos esforçamos para a formação e o cultivo da alma e enquanto o homem melhora a si, aproxima-se de sua pátria celeste. Desta forma, o processo autoformativo que implica o modo ético de vida agostiniano, acarreta consequências, em primeira instância, para o sujeito que nele aventura-se. O objetivo inicial é o indivíduo, a partir de sua plasticidade em nada semelhante ao restante da natureza, lograr para si uma vida mais confortável na medida em que a alma repousa na tranquilidade de algo que não à ameaçada deixar. No entanto, e como resultado disso, a relação desse sujeito ético com o mundo também sofre alterações. O ser humano não consagra-se mais ao mundo desenfreado do consumo, não atenta mais os outros indivíduos como opositores, mas como semelhantes em sua “estrutura humana” e, assim, seu orgulho ou inveja tornam-se irrelevantes.

Para Ortiz (2012), agir de forma virtuosa, com sabedoria, está relacionado com os valores que os seres humanos elegem para orientar o agir. Para ele, a ação virtuosa é a exteriorização dos valores que são internos aos sujeitos. Mas, nesse caso, podemos nos perguntar de que forma um valor é determinado. Corroborando Ortega y Gasset, o homem não constitui valor, ele apenas o reconhece (ORTIZ, 2012). Vimos até o momento que Agostinho reconhece alguns valores e princípios através de seu raciocínio lógico-metafísico. Resta-nos saber de que forma o ser humano pode galgar esses degraus e reconhecer os valores que pautam o modo de vida ético proposto pelo filósofo. Cabe salientar que essa é uma atribuição singular da educação enquanto caminho que conduz o homem a uma vida beatificada.

O método pedagógico de Agostinho, para isso, segue a maiêutica socrática. Levar o discípulo, através de um jogo de questões-respostas-refutações, do inferior ao superior; do sensível ao inteligível e do temporal ao eterno. É na medida em que essas concepções tornam-se claras é que o ser humano pode determinar seus valores e, por conseguinte, suas ações ao tornar-se um ser de virtude. Esse método encontra-se muito presente nas obras do retiro de Cassissíaco. O exercício pedagógico na concepção de Agostinho consiste em o mestre conduzir, através do jogo de interrogações, o discípulo a constatar o verbo interior que habita dentro de si. Afinal, no *De Magistro*, Agostinho fala da impossibilidade do mestre em assimilar a aprendizagem pelo discípulo. Ele pode, no máximo, apontar a direção para onde se deve direcionar o olhar. O mestre, portanto: “debe actuar con cautela, puesto que no puede pretender mostrar desde un principio los objetos más excelsos, pues podría quedar el discípulo deslumbrado con su luz, volviendo a las sombras” (ORTIZ, 2012, p. 87).

Para entender a forma como um valor pode ser ensinado, é necessário resgatar a argumentação de Agostinho em *O Mestre*. Nele, constata-se que as palavras são signos que possuem validade enquanto representantes de objetos concretos por meio da linguagem. Para nosso filósofo, não é possível ensinar sem fazer uso de sinais, pois sem eles, o homem pode cair em inúmeros equívocos:

“[...] pois se alguém, quando estou parado ou fazendo outra coisa, me perguntar, como já foi dito, o que é caminhar e eu, começando imediatamente a caminhar, tente mostrar-lhe, sem sinal, o que é que ele perguntou, como evitarei que ele pense que caminhar seja apenas o quanto terei caminhado? (*Mag. X*, 29, p. 398-399)

É importante observar que esses sinais dizem respeito tanto as palavras como ao gesto de apontar para o objeto cuja palavra significa (definição ostensiva). Nesse sentido, a palavra, por si só, não pode ensinar nada de novo. Se não é conhecido o objeto que ela representa, não há possibilidade de entendê-la na linguagem. Se já se conhece o objeto que ela substitui na comunicação, então ela, sozinha, ensina aquilo que já é sabido. Ou seja, é apenas contemplando os objetos reais que é possível entender um signo. Caso contrário, este não passará de um som, ou um ruído sem qualquer importância.

Aprendemos na medida exata em que o objeto a ser aprendido mostra-se em nossa presença gerando assim uma visão exterior (do corpo) ou uma visão interior, da mente (uma lembrança). Desta forma, Agostinho define o sentido de mestre como sendo aquele que mostra a presença da coisa mesma aos sentidos corporais ou a mente do discípulo. O único que pode apresentar a realidade inteligível ao homem interior é Deus, num processo de iluminação das ideias, ou das razões seminais de tudo que é (ESTÉVEZ, 1997)

Agostinho distingue a ciência sensível-prática da ciência inteligível. A ciência sensível diz respeito ao mundo físico, as coisas materiais. Por sua vez, a ciência inteligível só pode ser acessada pelo “homem interior”, que pode “ver com a mente” aquilo que não pode ver com visão do corpo. Mas nem sempre o homem pode contemplar toda verdade inteligível das ideias de uma vez só. Analogamente, seria como olhar diretamente para a luz do sol, o que não é possível sem algum dano físico. Da mesma forma, por estar acostumado com a sombra, sem a verdade, é paulatinamente que o ser humano a acessa (ESTÉVEZ, 1997).

No caso dos valores, como o princípio *uti/frui*, utilizar efemeramente de coisas que não possuem permanência e fruir das que resistem ao tempo, não é possível “mostrar” o objeto que eles correspondem, visto não possuírem materialidade. É nesse sentido que Agostinho afirma que o homem deve ser auxiliado em sua busca pela verdade. Assim, destaca-se também o papel do mestre nessa trajetória. Como no caso do bispo hiponense, levar o interlocutor, através do jogo de perguntas e respostas, ancoradas numa argumentação lógica, a concluir e contemplar, por ele, a verdade, na qual ele atinge por seus próprios esforços. O conhecimento ou a verdade é fruto individual. Ela não se apreende por imposição, violência ou autoritarismos. Cada indivíduo pode contempla-la e auxiliar os seus semelhantes nessa busca, mas ninguém pode “transferi-la” para outra pessoa.

[...] então, também aquele que nos ouve, pela sua própria contemplação conhece o que digo, não por minhas palavras, se ele próprio vê as coisas interiormente e com olhos simples. Portanto, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, estou ensinando ao dizer-lhe coisas verdadeiras, porque ele é instruído não por meio de minhas palavras, mas mediante as próprias coisas que lhe ficaram claras [...]. (*Mag. XII, 40, p. 409*).

Para Agostinho, quem permite e auxilia o ser humano na contemplação da verdade é um “mestre interior”, o próprio Deus, que habita na alma de cada ser humano. A graça divina, mais uma vez destaca-se como algo que não apenas favorece a contemplação da verdade, mas também a torna acessível ao homem.

No que tange a educação dos valores, é pertinente fazer uma distinção, para fins didáticos, da diferença entre apreensão e compreensão. A primeira está relacionada com as conclusões. Ela pode ser transmitida, memorizada e repetida, isto é, ela pode ser generalizada. Ao contrário, a compreensão diz respeito as etapas que se deve percorrer para alcançar uma resposta final. A compreensão fala dos meios e não apenas dos fins. Ela não pode ser generalizada, porque se uma pessoa compreende, ela não está apenas repetindo o que ouviu dizer, ela não obedece e reproduz inadvertidamente o que lhe “transmitiram”. Quem compreende sabe dos meios que sustentam uma conclusão e desta forma, não conclui por obediência, mas porque entende o sentido.

Do mesmo modo acontece com quem aprende um valor. A aprendizagem, para Agostinho, está relacionada com a compreensão. Desta forma, se o sujeito não galga, por seus esforços, todo o árduo caminho argumentativo que sustenta um valor, um princípio que orienta o agir, ele sentir-se-á não comprometido com este. Por isso, Ortiz (2012) afirma que um valor possui sentido quando quem o coloca em prática o “sente”, compreende por que está agindo como tal e, por isso, compromete-se em ser orientado por ele.

Essa importante tese de Agostinho permite compreender que, da mesma forma como só aprendemos os signos mediante o objeto significado, só aprendemos os valores quando os sentimos. Não é possível ensiná-los sem que se mobilize essa parte do sentimento (advinda do entendimento) que dá sentido aos valores. “*trasmutado al ámbito de los valores, la consecuencia es que estos no se pueden enseñar si no se sienten interiormente*” (ORTIZ, 2012, p. 88).

No entanto, como esse trabalho que o ser humano faz em si mesmo, o qual denominamos de “autoformação”, necessita de uma verdade que encontra-se além do próprio sujeito, cabe a ele, empenhar-se em viver em consonância com ela. A verdade, o

conhecimento – em última instância, o próprio Deus – é o parâmetro pelo qual o homem guia-se para a vida beatificada. Com isso, é possível indicar que, apesar do ser humano trabalhar sobre si mesmo na tentativa de ser autônomo em relação ao mundo, ele prende-se a um parâmetro. Todavia, o próprio trabalho sobre si estaria fadado ao fracasso se não tivesse no horizonte esse modelo. A argumentação de Agostinho sobre a constituição de uma vida beatificada permite indicar o estreito laço entre a *verdade* e a *felicidade*, isto é, ao descobrir a verdade é possível, por uma ação voluntária viver conforme ela. Nesse sentido, se esta dependesse exclusivamente da concepção de cada homem (sem um parâmetro), seria o mesmo que admitir a multiplicidade da verdade, bem como seria soberba do ser humano em colocar-se acima desta ou independente a ela. Logo, muitos equívocos, que o próprio Agostinho demonstrou e que apontamos ao longo do texto, pautariam os princípios da ação humana.

Portanto, nesse contexto, Deus assume um duplo papel. Ele é a verdade e o próprio modelo que se faz acessível ao homem para que este alcance a vida feliz, com sabedoria e para que seja virtuoso. Daí, ele é concebido como uma presença estática, imóvel, dogmática, na qual o ser humano pode sempre orientar-se. Por outro lado, ele também é o mestre que auxilia na busca do ser humano por ele, atuando, dessa forma, através da graça. Assim, o homem possui a possibilidade de alcançar a verdade e, portanto, um princípio ou modelo no qual ele pode apoiar-se e, possui também, Deus como mestre que o ajuda a percorrer o caminho da verdade.

Por fim, surge dessa concepção uma noção de mestre e uma concepção de discípulo. Para Agostinho, os signos, por si só, não são capazes de ensinar coisa alguma, porque antes o sujeito que aprende já deve conhecer a coisa que está sendo representada. Desse modo, mestre é aquele que pode mostrar o objeto em si e não apenas o seu signo. Quando se trata de conceitos puros, o único que pode mostra-los é Cristo, visto que mestre terreno algum pode mostrar aquilo que não possui materialidade. Se Deus é o mestre, então todas as pessoas podem ser discípulas da verdade. No entanto, só pode ser verdadeiramente chamado de discípulo aquele que trabalha para converter sua vontade em uma boa vontade, que vive virtuosamente (ESTÉVEZ, 1997).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A descoberta feita por Agostinho de que o homem é um ser de vontade desdobrou-se em outros importantes estudos acerca do ser humano. Seguindo Oliveira (2008), a concepção de que a pesquisa científica deve ser necessariamente sobre o presente e a compreensão do tempo linearmente constituído, tornando o passado desinteressante, é uma noção obsoleta de compreender a história da humanidade. Isso porque os diferentes períodos da história ainda influenciam o nosso presente e podem conter importantes lições para compreender e superar os problemas da atualidade, uma vez que “o diálogo com os grandes homens do passado somente é possível, por conseguinte, para aqueles que, no presente, são capazes de entender o seu mundo como *história* e não como *verdade*” (OLIVEIRA, 2008, p. 5, grifo nosso). A psicanálise, por exemplo, trabalha com a noção de que o indivíduo é “desejante” constantemente. Ora, compreender o ser humano como algo dotado de vontade, como apresentamos no decorrer deste trabalho, é uma concepção já defendida por Agostinho há, pelo menos, dezessete séculos antes de Freud formular seus primeiros escritos. Pelo viés psicanalítico, o querer não possui limites, pois ele está atrelado a insuficiência e vulnerabilidade que circunda o próprio homem. O capitalismo, por sua vez, consciente desse processo “canaliza”, através da publicidade, o desejo para produtos compráveis, como se esses pudessem colocar fim a busca incessante de modo a preencher essa fragilidade humana. No entanto, ao adquirir determinado produto, a busca não cessa, a vontade não repousa, a inquietude e a insegurança de uma existência repleta de caminhos incertos retorna como uma doença que acreditava-se estar erradicada (JUNIOR, 2018). Esse processo é descrito por Kehl (2017) como a *colonização do inconsciente pelo capitalismo*. Desta forma, o sujeito contemporâneo não segue mais modos autênticos de vida, que o realize propriamente enquanto humano, mas aquilo que apenas promete realizá-lo. No entanto, essa promessa nunca é cumprida como o esperado.

Em seus estudos sociológicos, Bauman (2008) demonstra que a sociedade, que ele denomina de “sociedade de consumidores”, é pautada em um ritmo veloz de produção e de validade dos produtos. A aquisição destes, por sua vez, é sinônimo de inclusão ou exclusão, na medida em que os indivíduos aceitam ou não viver conforme essa lógica. Além disso, o próprio campo de escolha dos sujeitos é extremamente limitado, como revela o autor: “ Você também não é livre para influenciar o conjunto de opções disponível para a escolha: não há outras alternativas possíveis, pois todas as

possibilidades realistas e aconselháveis já foram pré-selecionadas, pré-certificadas e prescritas” (BAUMAN, 2008, p. 110). Além de tudo, O sociólogo polonês afirma que a sociedade capitalista está ancorada no princípio de que não é possível retardar ou permanecer o que quer que seja. A novidade e a efemeridade pautam a vida do consumo. É uma coleção de moda que é lançada e o indivíduo *necessita* atualizar-se; um produto eletrônico de última geração que desperta o interesse das pessoas, um veículo do ano que é lançado com um novo modelo e torna-se o “sonho de consumo”. Enfim, se para Agostinho, uma vida baseada na posse de produtos materiais é uma vida menos realizável pela própria natureza destes, uma vez que se degeneram com o tempo; agora, os próprios produtos são feitos para não durarem mais do que uma “coleção”, “um prazo”, “uma estação” ou, alguns meses.

Ora, o que podemos depreender de nossa pesquisa parece tornar Agostinho mais atual em pleno século XXI do que o era há quase dezesseis séculos atrás. O alto índice de produção material revela o consumo desenfreado de nossa era. Descobre-se uma existência insatisfeita constantemente porque não há deleite nos objetos adquiridos. Agostinho alicerçará toda sua ética, que se traduz como uma “ética da felicidade” justamente na noção de “apartação”, ou indiferença aos bens materiais. Talvez, retornar a esses grandes pensadores do passado, seja de crucial importância para erigir pilares onde possamos bem sustentar nossas ideias de resistência a esse modo de vida atual que não realiza o indivíduo, destrói o ambiente e as condições de vida e deforma o ser humano, limitando-o em uma vida reduzida às atividades mais básicas e elementares de sobrevivência.

Nosso filósofo entende que o ser humano já em sua origem, possui algo de diferente em relação ao restante da natureza. Sua capacidade de pensar, recordar, de comunicar-se, e poder escolher o que desejar o tornam uma criatura singular. Singular, porque, entendido nas palavras do livro do Gênesis, ele compartilha uma “imagem e semelhança do criador”, do bem imóvel que origina o mundo móvel. Essa particularidade, Agostinho afirma referir-se a alma, estrutura humana e imaterial. Esta, por sua vez, é formada a partir de três faculdades: memória, inteligência e vontade. É essa última faculdade que o ponto principal de nosso objetivo tratou, isto é, como cultivá-la para que o ser humano não perca-se numa existência sem sentido, isto é, para que ele desenvolva todos os elementos que o tornam o que ele mesmo é. Desta forma, poderíamos concluir

que a filosofia de Agostinho fornece elementos importantes para enfrentar o problema identificado pela psicanálise, sociologia, filosofia, entre outros campos do saber. Isto é, o problema do neoliberalismo, do consumismo e da depreciação do ser humano.

Com isso, Agostinho afirma que uma vida sem incertezas e tranquilidade ocorre, plenamente, apenas após a própria morte ser superada. Por que na vida terrena, ou nos preocupamos demasiadamente com o que possuímos de elementos efêmeros, ou com a própria vida, uma vez que ela mesmo não tem permanência constante.

Assim, uma vida bem vivida pode alcançar a felicidade terrena em pequenas porções. Isso acontece na medida em que o ser humano educa sua vontade para desejar alguns objetos que possuem uma existência perene ao invés daqueles que possuem uma curta duração no tempo. Com isso, Agostinho desenvolve uma métrica para as relações do sujeito com o mundo (entendido apenas como objetos materiais), com o seu semelhante e com ele mesmo. Isso está expresso na ideia de *utilização e fruição*, esboçada no livro *A Doutrina Cristã*.

A utilização acontece na medida em que o ser humano usa, lança mão de alguns artifícios para chegar até um fim em si mesmo. Metaforicamente, poderíamos dizer que uma viagem não é algo desejável por si mesmo, mas apenas na medida em que ela nos conduz para um local específico, cujo desejo repousa. É possível dizer, então, que a viagem é um bem que se deve utilizar, pois quem coloca um grande valor na própria viagem, dificilmente chegará a o seu destino final. Por outro lado, um bem que é fruído é o desejo último que é realizado. Após ele, a vontade descansa, interrompe a busca e apenas contempla o que está em sua posse. Para Agostinho essa é a forma mais acabada do próprio amor. Ele não mais é desejo, mas desperta um estado de encantamento, de sedução e de gozo.

Esse objeto do desejo, que permite uma fruição absoluta, uma vez que ele mesmo não pode ter fim, encontra-se nas realidades que são apenas de foro espiritual. Dentre elas, a verdade (o conhecimento), que funde-se na essência do Bem Imutável – Deus. Qualquer outra existência, que tenha como motivador da vontade realidades materiais causa intranquilidade a alma por seu caráter degenerativo ao tempo.

Nesse caso, através do que tentamos expor na medida do possível, é plausível inferir que esse processo que permite o desprendimento dos bens materiais solicita que o

ser humano empreenda-se em um modo de vida pautado através de uma relação de cultivo consigo mesmo. É processo que, em pensamento, pode ser solitário, mas que suscita um modo de ser no mundo. Esse modo pautará as relações do indivíduo com ele mesmo e também com os demais sujeitos a sua volta. Isto está intimamente ligado ao desenvolvimento ético e moral do ser humano. Por sua vez, essa ética demonstra caminhar opostamente aos ditames contemporâneos das demandas capitalistas que expomos no início dessa breve conclusão. Conforme Agostinho, os produtos materiais são bens que facilitam e nos permitem viver de forma mais cômoda. Todavia, eles não são fins em si mesmos. Uma existência materialmente confortável torna-se necessária para um bem maior. Esse bem é o próprio desenvolvimento racional do ser humano para acessar a verdade que encontra-se em si. Desta forma, Agostinho dá um passo para a interioridade do homem e em seguida galga outro degrau, em direção a Deus. A perversão dessa relação, isto é, usar-se do conhecimento ou das demais pessoas em prol dos bens materiais é uma corrupção da vontade, que leva o ser humano a sua não realização e a uma existência mediada pelo medo de perder o que possui e pela incerteza de não conquistar o que se deseja. Em suma, a isto corresponde uma vida não realizada.

O processo formativo proposto por Agostinho é a dedicação integral do ser humano à filosofia, “atividade” que movimenta não mais a instância instintiva presente no homem, mas justamente sua estrutura singular denominada de *alma superior*. É suposto, como afirmamos, que isso não desdobra-se em uma vida seguramente feliz. Mas é uma forma de pensarmos a formação humana como meio de enfrentamento à objetificação do homem.

Referências

AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *Comentário Literal ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística).

_____. *A Cidade de Deus*. Trad. de Oscar Paes Leme. 14. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *A Doutrina Cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

_____. *A Grandeza da Alma*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

_____. *A Trindade*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).

_____. *A vida feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).

_____. *Confissões*. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).

_____. *O Livre-arbítrio*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

_____. *Sobre o Gênesis, Contra os Maniqueus*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística).

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Alfredo Gozi. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

ARENDR, Hannah. O Amor Enquanto Desejo (amor qua appetitus). In _____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Instituto Piaget: Lisboa, 1997. p. 17- 61).

_____. *Quaestio mihi factus sum: a descoberta do homem interior*. In _____. *A Vida do Espírito*. Trad. de Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches; Helena Martins. Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 2009. p. 315-374.

AYOUB, Cristine Negreiros Abbud. *Iluminação Trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulos, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para o Consumo: a transformação de pessoas em mercadoria*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <<https://yadi.sk/i/csNXEE303GUF5R>>.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 327-359, 1992. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1531>>.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. de Vera Ribeiro. 7. ed. São Paulo: Record, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona. In: REEGEN, J. G. J.; BONI, L. A. de; COSTA, M. R. N. (Orgs.). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 21-29.

_____. *Introdução ao Pensamento Ético-Político de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. As Contribuições de Santo Agostinho para o Conceito de Liberdade Individual na História da Filosofia. In: Maria Simone Marinho Nogueira (org.). *Contemplatio: ensaios de filosofia medieval*. Campina Grande: EDUEPB, 2013. p.73-94 (EBOOK). Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <<http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/123456789/13352/1/E-book%20-%20Contemplatio%20Ensaio%20de%20Filosofia%20Medieval.pdf>>.

_____. *10 Lições Sobre Santo Agostinho*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção 10 lições).

_____. O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal? *Ágora Filosófica*. Pernambuco, ano 7, n. 1, p. 89-110, Jan./Jun. de 2007. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/87>>.

_____. O Uno e o Múltiplo na Cosmologia de Plotino. *Revista Symposium*, Recife, ano 3, p. 12-24. Edição especial. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <http://www.unicap.br/Arte/ler.php?art_cod=1444>.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia* (vol. 1): dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002).

COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. A Teoria da Criação, Segundo Santo Agostinho. *Ágora Filosófica*, Pernambuco, ano 7, n. 1, p. 7-26, Jan./Jun. de 2007. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/82>>.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Abril Cultural: São Paulo, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Abril Cultural: São Paulo, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ESTÉVEZ, Antonio Pérez-. Ciencia y docencia en Agustín y Tomás de Aquino (del maestro agustiniano al maestro tomista). *Revista Española de filosofía medieval*. v. 3, p. 103-114, 1997. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: < <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/article/view/9705>>.

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e Conhecimento em Agostinho de Hipona*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: Agostinho. *A Vida Feliz*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p. 111-116.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: São Paulo, 2001.

JÚNIOR, Nelson da Silva. O mal estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. In: _____; SAFATLE, Vladimir; DUNKER, Christian (orgs.). *Patologia do Social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 35-58.

KEHL, Maria Rita. Três motivos (pelo menos) para se ler Freud, hoje. In: KUPERMANN, Daniel. *Por que Freud Hoje?* São Paulo: Zagodoni, 2017.

MÚGICA, María Del Carmen dolby. El Ser Pernal en San Agustín. *Revista Española de Filosofía Medieval*. Córdoba, v. 13, p. 21-30, 2006. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2253602>>.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1979).

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas Complementares. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1984. p. 561-723. (Coleção Patrística).

_____. Notas Complementares. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 243-294.

_____. Introdução. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *O Livre-arbítrio*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

OLIVEIRA, Terezinha. Agostinho e a educação cristã: um olhar da história da educação. *Notandum*. Porto, p. 5-12, 17 Jul/Dez de 2008. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: < <http://www.hottopos.com/notand17/terezinha.pdf>>.

ORTIZ, Ángel Damián Román. Valor y Educación del Amor Según Max Scheler y San Agustín de Hipona. *Studia Gilsoniana: a journal in classical philosophy*. Lublin, p. 75-89, 2012. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em : < <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-73723edd-3f83-4be3-8751-e1abac3372ef/c/Article-Roman-Ortiz.pdf>>.

PIRATELLI, Marcos Roberto. O Conceito de *Homem* em Santo Agostinho. In: VIII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS; I JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 2010, Maringá. *Anais de evento*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2010. p. 1-15. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: < <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/trabalhos.html>>

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. (Coleção Autores Gregos e Latinos). Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod_resource/content/0/Plat%C3%A3o_Timeu-%20Completo.pdf>.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (coleção filosofia).

REIS, Émilien Vilas Boas. *A Faculdade da vontade na Polêmica Antipelagiana em Santo Agostinho*. Tese (Tese em Filosofia) – PUCRS. Porto Alegre, 2013. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: < <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2853>>.

REALE, GIOVANNI. *História da filosofia grega e romana, vol. III: Platão*. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014).

RODRIGUES, Maria Paula. Introdução. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *Comentário Literal ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística).

SANGALLI, Idalgo José. A Beatitude e o Bem Supremo em Agostinho. In_____. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 143-192.

SÉRVULO, Mariana. A Ética em Agostinho a Partir de Duas Similitudes Trinitárias: a filosofia (física, lógica, ética) e a trindade do conhecimento de si (*memória, intellegentia,*

voluntas). In: BONI, Luis Alberto de (org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 57-61.

_____. A vontade e vida intelectual: a vontade como amor e o conhecimento de Deus, de si e dos corpos. In: _____. *O Movimento da Alma: A invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 15-52.

TAYLOR, Charles. In *Interiore Homine*. In: _____. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 169-189.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Metafísica da Interioridade: Santo Agostinho*. In: _____. *Ontologia e História*. Duas Cidades: São Paulo, 1968. p. 93-106.

CIP – Catalogação na Publicação

C837a Costa, Daiane Rodrigues
Autoformação como cultivo da vontade: uma perspectiva
a partir do homem interior em Agostinho de Hipona / Daiane
Rodrigues Costa. – 2019.
116 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci.
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2019.

1. Educação - Filosofia. 2. Vontade. 3. Agostinho, Santo,
Bispo de Hipona, 354-430. 4. Alma. 5. Sujeito (Filosofia).
I. Cenci, Angelo Vitório, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569