

**LEONARDO PABLO ORIGUELA SANTOS
FELIPE DE LIMA SURUAGY**

ORGANIZADORES

Pensamentos Agostinianos



FASBAMPRESS

Pensamentos Agostinianos

**Leonardo Pablo Origuela Santos
Felipe de Lima Suruagy (Org.)**

Pensamentos Agostinianos



FASBAMPRESS

Faculdade São Basílio Magno

R. Carmelo Rangel, 1200
Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800
www.fasbam.edu.br
comunicacao@fasbam.edu.br

Conselho Editorial

Dr. Irineu Letenski (Presidente)
Dr. Teodoro Hanicz
Dr. Rogério Miranda de Almeida
Dr. Germano Rigacci Júnior

Editor-chefe

Dr. Irineu Letenski

Revisão

Ma. Teresinha Teixeira Colleone

Projeto gráfico e capa

Marco Antônio Pensak

Diagramação

Sissy Eugênia Cristina Zambão

Bibliotecária

Sirlene Maria Marcinek Mazur
CRB PR 001937/0

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

P418 SANTOS, Leonardo Pablo Origuela; SURUAGY, Felipe de Lima (Orgs.)
Pensamentos Agostinianos /Leonardo Pablo Origuela Santos, Felipe de Lima
Suruagy ; - Curitiba : FASBAMPRESS, 2023.

166 p.

ISBN Digital: 978-65-84583-16-0

1. Santo Agostinho. 2. Filosofia. 3. Teologia. I. Título.

CDD 189.2

Índice para catálogo sistemático
1. Filosofia patrística 189.2



Imagem da capa (domínio público):
Saint Augustine, 1458. Tomas Giner.
Alma Mater Museum, Saragoça, Espanha.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....7

**O LIVRE-ARBÍTRIO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA
FILOSOFIA AGOSTINIANA**

João Pedro Fritoli Vieira..... 11

**A ORDO UNIVERSALIS E ORDO AMORIS: ONTOLOGIA, ÉTICA E
TELEOLOGIA EM AGOSTINHO DE HIPONA**

Leonardo Pablo Origuela Santos 25

**LIVRE ARBÍTRIO E MAL MORAL: O PROBLEMA DO MAL COMO
DESORDEM DA NATUREZA HUMANA SEGUNDO SANTO
AGOSTINHO**

Rodrigo Alves Rodrigues 45

**AGOSTINHO E SUAS INFLUÊNCIAS ESTOICAS: ANÁLISE DA
OBRA DE *LIBERO ARBÍTRIO***

Felipe de Lima Suruagy..... 55

**UMA INTRODUÇÃO À QUESTÃO DO MAL NO PENSAMENTO DE
SANTO AGOSTINHO**

Alan Eric de Sousa..... 69

O MESTRE INTERIOR EM SANTO AGOSTINHO: A VERDADE, A SIGNIFICAÇÃO, E O CONHECIMENTO

Iury Maycon da Silva Sales.....85

O TEMPO A PARTIR DA ANÁLISE DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

Murilo de Souza Guimarães99

A VIA DA INTERIORIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE AGOSTINHO DE HIPONA E TERESA DE JESUS

Bruno Castro Schröder 115

A RAZÃO E A FÉ: DIÁLOGO ENTRE AGOSTINHO E RATZINGER

André Fernandes Oliveira 139

APRESENTAÇÃO

Agostinho de Hipona, bispo que viveu entre os anos 354 e 430 de nossa era, certamente surge como uma das figuras mais pertinentes no ambiente acadêmico. Conhecido por seus embates contra grupos sectários da religião cristã, bem como por admoestar os fiéis equivocados da doutrina católica, os frutos de suas reflexões foram colhidos tanto pela Igreja no momento de suas fundamentações de fé, como também pelo Império Romano em seus interesses políticos. A beleza de sua retórica, somada às suas intuições filosófico-teológicas, reverberam em nossos dias nos sem número de trabalhos científicos despertados por suas palavras e argumentos. Até mesmo naqueles dissonantes às suas ideias, as obras do bispo africano insistem em contribuir com novos rumos para a pesquisa científica.

É na esteira de tal interesse que o presente livro se constitui como um espaço oportuno à diversidade de análises suscitadas pelo pensamento agostiniano. E sintomaticamente é esta a razão pela qual leva ele o título de “Pensamentos Agostinianos”. Devemos dizer que o esforço aqui demonstrado na elaboração de tal obra teve sua motivação a partir da XIII Semana de Filosofia da Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) realizada em maio de 2022, que na ocasião contou com docentes e pesquisadores do tão antigo e tão novo pensamento do Bispo de Hipona. A presente coletânea dos trabalhos que compõem este título é mais uma demonstração da hodierna influência desse importante pensador, cujas questões estão ainda distantes de serem suficientemente esgotadas pela pesquisa acadêmica.

O trabalho aqui desenvolvido contou com a participação de diversos autores, engajados cada qual em diferentes linhas de pesquisa. Ponto que torna o conteúdo ainda mais interessante e acentua o caráter multiforme também do interesse na filosofia e teologia agostinianas. Por esse motivo optamos por uma organização metodológica em certo

sentido, propondo uma separação entre os assuntos de caráter mais teológico e aqueles mais filosóficos, como num itinerário pelas leituras do filósofo que culminaram nas páginas aqui dispostas. O que não se trata de um rigor na ordem da leitura. Esperamos, na verdade, oferecer com isso uma pequena contribuição ao leitor cujos temas despertem o desejo pela leitura e futuros desenvolvimentos.

O presente livro é, pois, composto de nove capítulos, cada qual com nuances características das leituras do corpus bibliográfico do Bispo de Hipona – ora num esforço interpretativo, ora no de estabelecer uma aproximação com outros autores –, ancorados todos eles no pensamento agostiniano como o seu referencial teórico maior.

O primeiro capítulo, de autoria de *João Pedro Fritoli Vieira*, com o título *O livre-arbítrio: considerações a partir da filosofia agostiniana*, tem por objetivo fazer uma análise do pensamento do bispo africano sobre o tema do livre-arbítrio. Para tanto, o autor oferece uma compreensão de como o mal se caracteriza para Agostinho e nos leva num segundo momento a pensar sobre o tema a partir do mau uso da vontade livre.

No segundo capítulo, escrito por *Leonardo Pablo Origuela Santos*, com o título *A ordo universalis e ordo amoris: ontologia, ética e teleologia em Agostinho de Hipona*, é-nos oferecida uma caracterização daquilo que pode ser tratada como uma ontologia agostiniana. Na sequência, ainda algumas considerações sobre a teleologia do homem para o filósofo. Ambas as noções fundamentais se encerram numa análise a partir dos conceitos de *ordo universalis* e *ordo amoris*, respectivamente uma ontologia e uma ética.

O terceiro capítulo, escrito por *Rodrigo Alves Rodrigues*, com o título *Livre-arbítrio e mal moral: o problema do mal como desordem da natureza humana segundo Santo Agostinho*, tem seu objetivo numa delimitação do mal moral como o interesse crítico do filósofo, a partir do qual desenvolve sua noção do mal como uma desordem da natureza

humana, que possui o livre-arbítrio. Num segundo momento o autor procura tratar de demonstrar como o bem e o mal estão misturados na vida do homem e como pode ele reconhecer a sua responsabilidade frente às próprias paixões.

O quarto capítulo, escrito por *Felipe de Lima Suruagy*, com o título *Agostinho e suas influências estoicas: análise da obra De Libero arbitrio*, tem como principal objetivo evidenciar as influências que as intuições estoicas tiveram no pensamento do bispo. Tudo isso a partir de uma análise da obra *De libero arbitrio*. O trabalho ainda desenvolve os temas da paixão, pecado e liberdade, demonstrando os pontos relacionados ao que encontramos já no estoicismo, sobretudo no de terceira fase.

O quinto capítulo, escrito por *Alan Eric de Souza*, com o título *Uma introdução à questão do mal no pensamento de Santo Agostinho*, consiste no esforço por uma delimitação sobre a visão que conserva Agostinho acerca do problema do mal. Ademais, ainda sugere uma análise sobre a influência de diversas correntes, como o neoplatonismo e o maniqueísmo – sobretudo este –, que levaram o bispo a uma conceituação cada vez mais complexa sobre o mal no mundo.

O sexto capítulo, cuja autoria é de *Iury Maycon da Silva Sales*, intitulado *O mestre interior em Santo Agostinho: a verdade, a significação e o conhecimento*, trata do tema da iluminação interior como propõe o filósofo, passando pelo que pode ser chamado de “gnosiologia agostiniana”. Tudo isso se realiza a partir da leitura das obras *Confissões* e *De Magistro* como referências na análise de tais temas.

No sétimo capítulo, de autoria de *Murilo de Souza Guimarães*, com o título *O tempo segundo o pensamento de Agostinho de Hipona*, o autor se ocupa de uma exposição do que vem a ser o tempo na concepção agostiniana, abordando inclusive a problemática da medição do tempo e como este é compreendido pelo Bispo. Isso tudo a partir de uma análise do livro XI das *Confissões*, bem como amparado pelos estudos

desenvolvidos no âmbito acadêmico e que compartilham do mesmo interesse temático.

No oitavo capítulo, escrito por *Bruno Castro Schröder*, com o título *A via da interioridade: um diálogo entre Agostinho de Hipona e Tereza de Jesus*, o autor procura demonstrar como o termo interioridade foi desenvolvido, tanto por Agostinho, como por Tereza, sobretudo a influência que o Hiponense teve na obra da santa. Num segundo momento ainda, Schröder desenvolve um tipo de itinerário místico pelos quatro graus da oração como uma via para o encontro.

O nono capítulo, escrito por *André Fernandes Oliveira*, com o título *A razão e a fé: diálogo entre Agostinho e Ratzinger*, objetiva estabelecer um diálogo possível a partir das contribuições de Agostinho e Ratzinger. Mais especificamente, a pesquisa se deteve naquilo que podemos entender como um ponto de equilíbrio entre as possíveis tensões que podem ser geradas na discussão entre razão e fé.

Esperamos que os tesouros encontrados no pensamento agostiniano possam servir, não só como um complemento aos conhecimentos sobre o autor, mas também como um incentivo à pesquisa, cada vez mais aprofundada, nos temas aqui dispostos. Finalmente, desejamos a todos uma agradável leitura.

Leonardo Origuela

O LIVRE-ARBÍTRIO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA FILOSOFIA AGOSTINIANA

João Pedro Fritoli Vieira¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é analisar a concepção de Agostinho de Hipona a respeito do livre-arbítrio. Primeiramente, abordaremos sua relação com o problema do mal considerado do ponto de vista moral, entendendo sua origem a partir do mau uso da nossa vontade livre – motivo pelo qual Agostinho escreve a obra *De libero arbitrio*; em segundo lugar, discutiremos sobre a finalidade do livre-arbítrio, entendendo-o como um bem em si, necessário para abraçar a vida feliz; e, por fim, relacionaremos o conceito de livre-arbítrio com o conceito de liberdade, apontando suas diferenças e algumas afirmações do Hiponense que abrem margens para a sustentação das teses de Pelágio.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Livre-arbítrio; Mal; Finalidade; Liberdade.

Vendo nas ações humanas escolhas defeituosas prejudicadas de alguma forma por uma privação da bondade, isto é, a dificuldade em praticar o bem, seja por uma certa ignorância, seja por uma incapacidade da vontade, os maniqueus se apoiaram em uma solução determinista para o problema do mal no mundo. Acreditavam que o mal era um princípio metafísico e coexistente com Deus e, dessa forma, tiravam a

¹ Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: jpfv_fritoli@hotmail.com

responsabilidade da pessoa que o praticava, uma vez que esta não é livre por ter em si a natureza do mal que, de alguma maneira, a força fazê-lo.

O bispo de Hipona, inquieto em alertar seus amigos e defender-se do maniqueísmo, elaborou diversas obras com estas intenções, sendo uma delas a obra *De libero arbitrio*, que busca demonstrar a origem do mal no mundo a partir da livre escolha do próprio homem. Desta forma, faremos aqui uma análise, ainda que breve do conceito, servindo-nos justamente desta obra. Contudo, visto que é de costume do bispo de Hipona tratar de variados assuntos em suas obras, teremos também em conta algumas outras em vista de uma compreensão mais clara; ademais, outros conceitos já trabalhados pelo filósofo como a felicidade, a teleologia do homem, a graça, a liberdade e a ordem, estão intimamente relacionados com o nosso tema.

Preliminarmente, é necessário destacar que Agostinho se encontra em uma via intermediária que não vê uma oposição entre a filosofia pagã e a sabedoria cristã, mas uma complementariedade, sendo assim concebe o livre-arbítrio dentro da perspectiva de sua fé cristã, mencionando-o como um bem dado por Deus. Também o relaciona com a culpa originária e com a necessidade da graça para retornar à liberdade plena na qual o homem fora criado. Logo, torna-se impossível desvincular seu pensamento filosófico a respeito do livre-arbítrio, da doutrina cristã, no entanto, não nos aprofundaremos nos aspectos teológicos da obra, limitando-nos apenas ao seu caráter filosófico.

1. O mal no livre-arbítrio

O problema do mal é uma questão da qual se ocupa Agostinho de Hipona durante toda sua vida – sobretudo após a sua conversão – sendo possível encontrarmos este tema na maioria de suas obras. Como já dissemos, a obra *De libero arbitrio* fora um empreendimento contra os erros propagados pelos maniqueus. Agostinho ao escrever esta obra

pretendia tirar a culpa de Deus no que diz respeito ao mal no mundo – uma teodiceia; por isso, refuta a crença maniqueísta na dualidade dos princípios Bem e Mal, tratados como substâncias. Desta forma, a consequência moral do homem não ser livre ou responsável pelo mal praticado deriva da consideração deste, para os maniqueus, como metafísico e ontológico.

A problemática que gira em torno do livre-arbítrio não é precisamente se o temos ou não – por se tratar de algo evidente para o bispo de Hipona que somos responsáveis por nossos próprios atos –, mas como o usamos. Portanto, na filosofia agostiniana, ainda que o livre-arbítrio esteja ligado ao conceito de felicidade, de graça e de ordem, sempre haverá como pano de fundo o problema do mal; e, em se tratando de ações, será concebido do ponto de vista moral.

A questão inicial do diálogo com seu amigo Evódio, na obra que nos interessa, é justamente se Deus é o autor do mal. De início Agostinho distinguirá dois tipos de mal: o sofrido, que alguns interpretam como o mal do ponto de vista físico; e o mal praticado, que por sua vez é considerado do ponto de vista moral, conhecido pelo doutor da graça como o pecado. Segundo ele, o primeiro é como um castigo, consequência justa e necessária do mal praticado – como veremos mais adiante –, sendo o segundo a perversidade do livre-arbítrio, isto é, a opção livre da vontade em escolher o mal.

Santo Agostinho concebe o mal como uma privação do bem. Toda a natureza é boa, pois possui certa medida, ordem e número²; o mal só poderia ser, pois, uma corrupção desta ordem elementar. Assim, compreendemos que o mal é “a privação de um bem que um sujeito

² Com base no capítulo 11 do livro da Sabedoria de Salomão, versículo 20, que diz “Mas tudo dispusestes com medida, número e peso”, Agostinho compreende que Deus conferiu esses três elementos a tudo o que criou, sendo de natureza corpórea ou espiritual. Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), p. 142.

deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser”³. Com este entendimento geral a respeito do mal, vemos esta aplicação também no livre-arbítrio; fazemos mau uso da nossa vontade livre na medida em que não realizamos aquilo que deveríamos realizar, ocorrendo assim uma privação da perfeição esperada de um determinado ato.

Se o mal está na falta de ser aquilo que deveria ser, então a pergunta que fica é sobre o que deveria ser: qual seria então a perfeição do livre-arbítrio? Em outras palavras, qual a finalidade do livre-arbítrio, posto que atingindo o fim atinge-se também a perfeição? Esta questão é respondida ancorada no desejo de todo o ser humano, que também deve corresponder à sua finalidade: a felicidade.

Assim, entendemos que a origem do mal nas ações humanas está no fato de que nossa vontade livre não corresponde à sua finalidade. Optamos livremente, sem nenhuma coação externa, pelo mal – a privação de um bem –, que pode ser entendido como a preferência de um bem menor em detrimento de um bem maior.

2. Da finalidade do livre-arbítrio: a beatitude

A questão que gira em torno da beatitude é, enfim, como obtê-la. Além do mais Agostinho entra em concordância com outros tantos filósofos no que diz respeito ao desejo de todo ser humano em ser feliz. Esta questão é muito bem elaborada em seu diálogo *De Beata Vita*, o que nos dará um suporte e nos ajudará a compreender melhor o pensamento agostiniano sobre a felicidade e o livre-arbítrio. Desta maneira, faz-se mister entendermos o que é a felicidade, para posteriormente assimilarmos a finalidade do livre-arbítrio como o meio necessário para abraçar a beatitude.

³ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 273.

Agostinho entende que a boa reputação, as honras, as riquezas, os prazeres e toda espécie de bens corporais se constituem como bens passageiros e perecíveis, nos quais a conservação não depende do querer humano. Se não se vive seguro em meio aos bens que se pode perder contra a própria vontade, ou seja, bens que estão ao capricho da sorte, segue-se que a pessoa que busca estes bens é infeliz por não gozar da paz e serenidade que uma outra pessoa goza possuindo um bem verdadeiro e seguro de que não lhe é tirado contra sua vontade.

Na posse deste bem verdadeiro e seguro se encontra a felicidade, como bem descreve sua mãe Mônica no diálogo *De Beata Vita*, dizendo que, quem tem o que quer, é feliz, caso seja o bem que apetece, “mas se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado”⁴. Este bem não é apenas verdadeiro e seguro, mas deve ser eterno, imutável e comum a todos. Ora, a sabedoria se encaixa perfeitamente nesses quesitos, além do mais o sábio não possui uma sabedoria particular, senão um bem comum que está à disposição de todos, uma única sabedoria. Agostinho associa a sabedoria à verdade⁵, enquanto admite que a busca da filosofia pela sabedoria não é desinteressada da verdade.

É-nos importante atermo-nos por um momento nesta questão, pois o bispo de Hipona traça um longo caminho, desde os conhecimentos sensíveis até os inteligíveis, para demonstrar a verdade como o bem eterno, imutável e comum a todos.

Após afirmar que a razão está acima de tudo aquilo que existe e vive – no mundo sensível e material –, propõe demonstrar ao seu amigo Evódio uma realidade acima da mente humana e, por isso, reconhecida como o próprio Deus. Com efeito, a verdade está acima de nossa razão, pois não pode ser inferior, uma vez que somos julgados por ela e não a julgamos; da mesma forma que não pode ser igual à nossa mente, porque, sendo esta mutável, a verdade também seria mutável, o que para o filósofo

⁴ AGOSTINHO. *A Vida feliz*: diálogo filosófico. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 32.

⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 106.

seria um absurdo, acreditar nessa espécie de mutabilidade da verdade; além de que, se fosse mutável, estaria entre os bens passageiros e não poderíamos ser felizes com a sua posse, pois só a teríamos provisoriamente.

À luz da sabedoria cristã, Santo Agostinho relacionará, tanto a sabedoria como a verdade, como um dos nomes dados a Deus. Por isso não hesita em reconhecer a verdade imutável como sendo o próprio Deus. Assim, concluirá – semelhante ao que faz no diálogo sobre a vida feliz – que a felicidade está na posse de Deus, que sacia totalmente a aspiração do homem pela beatitude. A partir da conhecida frase no início de sua célebre obra, “Fizeste-nos [Senhor] para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”⁶, torna-se mais clara esta compreensão de que o homem desfruta da beatitude na posse de Deus, que também é sua finalidade.

Ninguém é feliz com a felicidade de outro homem; a felicidade pressupõe uma vontade que escolha livremente a posse deste bem que está à disposição de todos, mas que necessita de uma intervenção da nossa vontade para torná-la uma propriedade particular. Portanto, é repousando em Deus, fonte da beatitude, que o livre-arbítrio atinge seu fim, e, conseqüentemente a sua perfeição fundamental.

Não obstante, no início da obra *De Libero Arbitrio*, Agostinho demonstra a relação entre livre-arbítrio e felicidade de outra maneira, fazendo-o a partir do conceito da boa vontade, que está relacionada diretamente com a busca da sabedoria; já a sabedoria, por sua vez, é vinculada com a uma vida reta e honesta, pois o sábio é aquele no qual sua razão reina com autoridade, subjugando suas paixões.

É possível que, numa primeira impressão julguemos estes como dois caminhos distintos para possuir a beatitude, um como a posse de Deus e outro como a vida honesta e virtuosa. Todavia, se a felicidade está na posse da sabedoria – que, como já o dissemos, é reconhecida como um

⁶ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), p. 19.

dos títulos dados ao Cristo: Sabedoria de Deus –, o meio de consegui-la se dá pela boa vontade, considerada como um grande tesouro e diferente de todos aqueles outros bens incertos e temporais.

Desta forma, a felicidade vista como a posse de Deus e como uma vida reta e honesta, não se contradiz. Conquanto, em vista de uma melhor compreensão, observemos o pensamento do filósofo em sua obra *De beata vita*. Juntamente com seus amigos, entende a posse de Deus a partir de três visões que coincidem entre si, a saber: a primeira afirma que possui a Deus quem faz a sua vontade; a segunda, quem vive bem; e a terceira quem tem um coração puro. Ora, aquele tem um coração puro faz a vontade de Deus e, conseqüentemente, vive bem. Assim a vida reta e honesta se torna um pré-requisito para se possuir a Deus e ser o homem feliz⁷.

Voltemo-nos agora à definição de Agostinho do sábio como aquele no qual a razão reina com autoridade em sua vida. Nada pode forçar a razão a submeter-se às paixões, uma vez que esta é inferior àquela e a submissão acontece de algo inferior sob o superior, como demonstra o bispo servindo-se do exemplo dos animais que são inferiores aos homens e, por isso, por eles domados⁸. Assim, uma alma viciada não teria forças sobre a virtuosa, devido a virtude ser superior ao vício. Por outros termos, diante de dois homens considerados justos, não se pode admitir que um seja capaz de coagir o outro ao mal, uma vez que a atitude do

⁷ Esta concepção estoica de que a virtude como uma autodeterminação é suficiente para abraçar a felicidade é criticada por Agostinho em suas futuras obras. Aliás, começa a levar em consideração o estado atual de nossa vontade pervertida como consequência do pecado original; contempla a graça como auxílio indispensável para possuir a vida feliz, além de uma concepção espiritual e transcendente da beatitude, que só é alcançada escatologicamente. Cf. BUSSANICH, J. In: FITZGERALD, A. D. (org). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval). Art.: Felicidade (Eudemonismo).

⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 44.

primeiro seria injusta, isto é, o faria mudar de caráter. Se ainda houvesse um terceiro que fosse superior aos dois primeiros em grau de justiça, ainda assim este não poderia corromper os que lhe são inferiores, já que, de igual maneira, também ele perderia o seu caráter como justo. Portanto, é o livre-arbítrio que é responsável pela submissão às paixões, visto que a responsabilidade moral não está num fator externo.

Assim sendo, pela vontade levamos uma vida feliz ou uma vida de infortúnios e infeliz. E apesar de todos desejarem a vida feliz, segue-se que nem todos querem viver retamente e de maneira honesta o que, como vimos, é necessário para se alcançar a beatitude. Portanto, o mau uso do livre-arbítrio está na escolha de afastar-se do bem imutável, buscando os bens mutáveis, que estão subordinados às vicissitudes da vida.

Não obstante, a partir destas afirmações podemos nos indagar se o livre-arbítrio é um bem em si mesmo, uma vez que nos é permitido utilizá-lo para o mal, nos afastando daquele Bem imutável e vivendo uma vida de desventuras. Sendo possível, pois, esse movimento para o mal – pois não atinge seu fim –, seria o próprio livre-arbítrio também um mal?

Agostinho responderá a esta objeção explicando que a possibilidade de abusar de um bem não o torna mal, em si. Por exemplo, uma mão pode ser usada para fazer más ações, todavia nem por isso é ela considerada um mal em si, mas sim a ausência das mãos seria considerada uma grande privação para o corpo, faltando algo naquilo que compõe a sua integridade. Assim também o livre-arbítrio não constitui um mal em si, mas deve ser julgado e qualificado por sua utilização.

Desta forma, determinamos que a vontade é má quando se utiliza da livre escolha para o mal, ou seja, optando por um bem inferior ao invés de um bem superior. Assim também classificamos uma vontade boa quando se apega ao bem imutável, superior a todos os demais bens, que também não são maus em si, mas são maus quando apreciados como superiores àquele que é de fato superior, universal e eterno. Com isso, não se deve condenar o ouro e a prata por causa dos avaros, da mesma forma que não se deve fazê-lo com o vinho por causa daqueles que se

embriagam; faz-se necessário, portanto, condenar o abuso de um bem e não o bem propriamente.

O livre-arbítrio é, pois, um bem em si, dado que sem a vontade livre não se pode viver bem e conseqüentemente não se pode ser feliz; não se pode, sem ele, optar por um bem superior em detrimento do inferior; não se pode, ainda, possuir a sabedoria, bem superior à nossa razão e por isso imutável e não perecível. Infere-se que dentro da classificação dos graus de bens, o livre-arbítrio é concebido como um bem intermediário, visto que tem a capacidade para optar ora pelo bem, ora pelo mal; determinamos então se é bem ou mal em relação ao seu uso.

3. A liberdade e o livre-arbítrio

Algumas vezes encontramos o termo livre-arbítrio traduzido por liberdade; contudo essas duas palavras, que num primeiro momento podem parecer sinônimas, são na realidade conceitos diferentes no pensamento agostiniano. Por essa razão é que nos dedicaremos à verificação desta distinção, através de uma contextualização da obra, e da análise de algumas máximas utilizadas pelos pelagianos contra o doutor da graça. Consideraremos aqui a maturação das ideias de nosso filósofo no que diz respeito ao tema de nosso trabalho, principalmente no último livro que compõe nossa obra de referência.

Como já mencionamos no início, o Hiponense tratou nesta obra de algumas questões a respeito do livre-arbítrio com a intenção de refutar os erros da doutrina maniqueísta, que afirmava a isenção da culpa pelo mal praticado devido ao fato de estar aprisionado no homem o princípio do mal, uma natureza de certa forma imutável e coeterna com Deus. Em contrapartida, Agostinho desenvolve sua obra apresentando a origem do mal a partir da perversão de nossa vontade, o que posteriormente resultou em algumas conseqüências, quando afirmou que para se fazer o mal isso

dependia unicamente de nossa vontade e do mesmo modo para realizar uma boa ação.

Esta consideração a respeito do livre-arbítrio abriu espaços para que máximas como: “é pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz, e pela mesma vontade, que levamos uma vida vergonhosa e infeliz”⁹ e “[o homem] tem a possibilidade, quando quer, de viver retamente”¹⁰ – dentre outras que se seguem –, fossem usadas a favor da doutrina de Pelágio¹¹. Na verdade, o próprio Santo Agostinho enumerou algumas passagens da obra que aqui temos por referência, as quais os pelagianos poderiam utilizar contra ele. Contudo, podemos observar ainda nesta obra Agostinho tratando, quando houve oportunidade, a respeito da graça, como indispensável para o desejo de querer o bem e

⁹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 60

¹⁰ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 74

¹¹ De maneira bem sucinta, o pelagianismo consistia numa heresia condenada pela Igreja Católica, surgida no século 4 e 5 d.C., com o monge britânico Pelágio, o qual afirmava a possibilidade de uma vida sem pecado pelo bom uso do livre-arbítrio, negando o pecado original e desconsiderando o papel essencial da graça de Deus para a salvação. Evidentemente, a questão do pelagianismo é muito mais espinhosa e complexa, contudo não é nossa intenção abordá-la com mais profundidade e nem tratar das divergências entre o pelagianismo e o agostinianismo, tendo em vista a vasta doutrina e a delimitação de nosso artigo, nossa intenção é apenas contextualizar a obra *De libero arbitrio* e explicar a diferença entre livre-arbítrio e liberdade a partir de sua relação com a graça. Ver a respeito do pelagianismo: REIS, R. L. *O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C.* 2017. 192 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, 2017. Disponível em: http://repositorio.ufes.br:8080/bitstream/10/9271/1/tese_8681_Disserta%C3%A7%C3%A3o%20%28vers%C3%A3o%20dep%C3%B3sito%20final%29%20-%20entregue%20em%2029-11-2017.pdf. Acesso em: 12 jul. 2022.

poder fazê-lo, o que se trataria de uma resposta antecipada aos pelagianos. Não obstante justifica-se o santo em sua obra *Retrattationes*:

Tratamos bastante deste assunto [graça] em outros de nossos opúsculos, refutando esses novos hereges inimigos da graça; embora também nestes livros intitulados O livre-arbítrio, que não foram escritos contra eles, que ainda não existiam, mas contra os maniqueus; não nos omitimos de forma alguma a respeito da graça de Deus que eles pretendem anular com criminosa impiedade¹².

Uma vez que a beatitude está em possuir a Deus, a questão que surge é justamente se esta realização está no poder do homem. Como afirma o doutor da graça, “o homem que cai por si mesmo, não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente”¹³, ele é impedido de realizar aquilo que deveria pelo fato de estar com uma vontade defeituosa que não uma vontade de justiça – como fora criado –, mas com uma qualidade que falta a retidão da vontade e a coloca na direção do mal. Compreendemos esta realidade em sua própria vida, quando desejava entregar-se a Deus, mas sentia-se arrastado e preso à lei do pecado e às suas paixões, sentia-se dividido por duas vontades que lhe dilacerava seu espírito¹⁴.

Com isso, vemos a necessidade do auxílio divino para que o homem possa atingir seu fim, pois a vontade do ponto de vista do livre-arbítrio é sempre livre, ou seja, pode optar pelo bem ou pelo mal. No entanto, no sentido de liberdade, a vontade não é sempre boa e nem livre se não for amparada pela graça. Sendo que a consequência da primeira queda é a ignorância do homem em não conhecer aquilo que é bom e, uma vez conhecendo, é incapaz de praticá-lo; apenas o auxílio da graça o liberta deste mal e a liberdade é justamente essa capacidade de usar bem

¹² AGOSTINHO. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística), p. 46.

¹³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 143.

¹⁴ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 5, p. 215.

o livre-arbítrio. Então a graça não suprime a vontade, mas a aperfeiçoa, tornando-a boa na medida em que restitui sua retidão original.

O conceito de liberdade para Agostinho é bastante amplo, podendo ser analisado do ponto de vista político e também religioso, e este por sua vez está dentro de uma perspectiva anterior à primeira queda, isto é, a vontade criada por Deus, em seu estado primitivo; bem como posterior à queda. Assim podemos entender melhor o motivo do equívoco dos pelagianos em utilizar algumas afirmações de Agostinho, pois o filósofo, nestas afirmações em que revelava a supremacia e onipotência moral da vontade, referia-se ao estado primitivo do homem, como ele mesmo afirma, “uma coisa é investigar de onde procede o mal, e outra investigar como se volta ao bem primeiro ou se chega a um maior”¹⁵.

Assim, concluímos que a liberdade encontra sua plenitude no movimento do livre-arbítrio não apenas em querer, mas em desejar querer o bem e também poder realizá-lo; além de que não há liberdade para o mal, pois este a escraviza, impedindo de agir como deveria. E a plena liberdade só é possível com a intervenção da graça, visto que o homem que caiu, voltando-se para os bens inferiores e particulares ao invés do Sumo Bem, tem agora uma liberdade prejudicada, uma vez que é sujeitado a impulsos irresistíveis e contrários às suas boas intenções, aliás querer o bem está ao seu alcance, mas não o faz.

Considerações finais

O livre-arbítrio foi-nos dado pelo doador de todos os bens e por isso não poderia ser mal em si, mas sim quando utilizado para abraçar bens mutáveis e perecíveis ao invés daquele Bem eterno, imutável e

¹⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), nota 1, p. 43.

comum a todos no qual, na sua posse, se encontra a vida feliz. E visto que o livre-arbítrio nos foi dado por Deus, sua finalidade é repousar Nele, fonte da beatitude almejada por todo ser humano. Contudo, quando o livre-arbítrio não atinge seu fim, ele está privado de certa perfeição e esta é a origem do mal. Todos desejam a felicidade, mas não são todos que desejam agir com retidão, o que é fundamental para aderir à sabedoria e obter o merecimento da vida feliz. Esta falta de interesse em viver retamente, abraçando as virtudes e rejeitando as paixões, pode ser entendida como uma consequência da primeira queda que, para Agostinho, passou adiante duas consequências: a ignorância do pecado, isto é, do mal praticado e a dificuldade em, reconhecendo este mal, afastar-se dele.

É fundamental levarmos em consideração que ao longo da vida do bispo de Hipona, explicar uma certa deficiência do livre-arbítrio, sendo incapaz de romper com os maus hábitos, foi um grande desafio. Então é possível verificar que no início da obra analisada seu pensamento está mais voltado para o campo filosófico, no qual ele se esforça para argumentar contra o maniqueísmo. Entretanto, observamos também o amadurecimento de suas ideias ao longo da obra apoiando-se na doutrina cristã, para explicar a razão da atual deficiência no livre-arbítrio, a saber, as marcas do pecado original – ainda que antes do surgimento da doutrina dos pelagianos. Além do mais, ele inicia a obra *De libero arbitrio* no ano de 387 em Roma e a finaliza na África já depois de ordenado presbítero, por volta de 395.

Com isso, contemplamos no início da obra uma análise de nossa vontade livre em seu pleno estado, sem levar em conta o enfraquecimento da vontade após a primeira queda. Desta forma, Agostinho tira todas as contradições que possam ser interpretadas ao afirmar, por exemplo, que aquele que pretere os bens temporais desta vida em vista de querer viver retamente, possui um bem tão grande que para ele o querer e o possuir serão uma única realidade.

Referências

AGOSTINHO. *A Vida feliz: diálogo filosófico*. São Paulo: Paulinas, 1993.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.

FITZGERALD, A. D. (org). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GILSON, Étienne.; BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1982. ed. 2. Trad.: Raimundo Vier.

REIS, Raphael Leite. *O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C.* 2017. 192 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, 2017. Disponível em: http://repositorio.ufes.br:8080/bitstream/10/9271/1/tese_8681_Disserta%C3%A7%C3%A3o%20%28vers%C3%A3o%20dep%C3%B3sito%20final%29%20-%20entregue%20em%2029-11-2017.pdf. Acesso em: 12 jul. 2022.

A ORDO UNIVERSALIS E ORDO AMORIS: ONTOLOGIA, ÉTICA E TELEOLOGIA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Leonardo Pablo Origuela Santos¹

Resumo: No presente artigo temos por objetivo elencar alguns pontos importantes, desde os aspectos mais universais que se caracterizam como uma ontologia, até a antropologia de Agostinho de Hipona; de modo particular, a teleologia da criatura humana a partir do início das Confissões quando diz em sua grande oração: *fecisti nos Domine ad Te*². Num primeiro momento, faremos uma exposição sobre a *ordo universalis*. Subsequentemente estruturaremos duas compreensões sobre a *ordo amoris* a partir do pensamento agostiniano, uma de caráter ontológico e outra, ainda, ético. A partir disso procuraremos estabelecer o lugar do homem dentro de uma organização que lhe é superior.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Ordo Amoris; Antropologia; Teleologia; Ontologia.

O conceito de ordem ao longo da história da filosofia passa por diversas formulações e questionamentos que faz com que cada um, a seu tempo e modo, ofereça uma resposta sempre mais burilada. Com os pré-

¹ Mestrando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: leoriguela@outlook.com

² AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patristica), I, 1.

socráticos na busca de um princípio originário de todas as coisas – *arché* – já nos deparamos com a investigação filosófica em torno de uma regularidade natural observada por cada um deles. Ilustração de tal feito é serem justamente reconhecidos os primeiros por sua cosmologia, isto é, pela investigação de como se dá a organização universal dos astros e a formação de todas as coisas, incluindo aí também o homem, na tentativa de responder para si mesmos: “por que o cosmos – o todo perfeitamente organizado – e não o caos?” Subjacente a esse questionamento temos ainda as posições dentro da teoria do conhecimento que colocam em dúvida a capacidade do homem de a todas essas coisas observar de uma maneira imparcial; em outros termos, como poderia o homem entre as vicissitudes que se lhe impõe sua condição de ser contingente identificar como verdadeiras as constatações que faz dessa dança universal organizada.

Semelhantes investigações encontramos nos estoicos que enxergam o universo como esse todo organizado. Contribuem de maneira particular para a compreensão de uma lei natural quanto afirmam categoricamente a existência de uma organização perfeita que a tudo rege; cabe ao homem, membro e participante dessa regularidade, assemelhar-se por meio de uma moral eficaz que estabeleça a ordem social e política. Isto é, que o homem crie para si dispositivos reguladores de sua conduta de tal forma que sua convivência possa seguir uma ordem, já que consideram absurdo rebelar-se contra a força cósmica, aquilo que não está sob seu domínio ou sujeito à sua manipulação. Destarte, o pensamento estoico se configura como uma filosofia da obediência à ordem das coisas, levada em consideração sempre como gesto que livra o homem das paixões; é uma impassibilidade por meio da obediência, esta como um reconhecimento da realidade que a tudo rege.

Na Idade Média, sobretudo o período em que surge o nome Agostinho, a ordem adquire um caráter religioso quando, por meio do pensamento cristão-criacionista, a filosofia passa a dar a autoria de todas as coisas a esse Deus que a tudo dispõe de maneira ordenada, sendo a própria ordem uma criação sua – o Deus cristão não é apenas o criador,

mas também a tudo dispõe, organiza, como o faz o demiurgo grego. Das várias produções agostinianas, servimo-nos de uma em particular para nossa redação. A obra *De Ordine* é dividida em dois livros. A ambientação é a mesma do *Livre-arbítrio* e *Contra os Acadêmicos* – a saber, a propriedade em Cassiciaco. As palavras são dedicadas à Zenóbio, de quem pouco se sabe, mas que evidentemente possui alguma dúvida substancialmente séria, já que Agostinho a todo tempo durante o diálogo se recorda de registrar o máximo possível da conversa, inclusive erros cometidos, que deveriam contribuir para um questionamento daquele a quem o conteúdo se dedica.

Já no início vemos a intenção do diálogo e o cerne de toda a discussão. Sabemos, pois, que o Hiponense não discorre sobre os assuntos que se propõe investigar de maneira escolástica, isto é, dando início e fim a uma discussão em um volume único; as importantes questões estão pulverizadas em todas as suas obras. Como em diversos volumes, os discursos aqui giram em torno da ordem – evidentemente –, da providência, do mal e do livre arbítrio. Tudo o que é dito durante o diálogo não se esgota nesses quatro assuntos, mas nos é didático seccionar desta maneira em vista de um melhor entendimento de nossa exposição. Afirmando a impossibilidade do conhecimento total da ordem introduz, nas primeiras páginas, a questão que se segue:

No entanto, nada há que as grandes inteligências, como também os que de cabeça erguida observam as dificuldades e tempestades desta vida, mais avidamente esperam e desejam ouvir e aprender sobre a questão de como pode ser que, ao mesmo tempo em que Deus cuida das coisas humanas, haja tanta perversidade [...]. Pelo que, aos que são acometidos por tais inquietações só lhes resta pensar o seguinte: ou que a divina providência não procura atingir estas coisas mesquinhas e ínfimas ou que todas as coisas más se cometem por vontade de Deus

³.

³ AGOSTINHO. *A ordem*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística), p. 160-161.

Inserese, pois, o tema do diálogo, a *ordum rerum*, isto é, a ordem das coisas, e já aqui as noções de mal e também moral, quando diz das “coisas humanas”. Dada a densidade de tais assuntos, nosso trabalho certamente transporta-nos todos a uma noção importante de assimilação da linguagem que inferimos em nossa lei positiva, numa busca estoica de correspondência com as diretrizes universais que se nos apresentam constantemente.

1. A *ordo universalis*: harmonia entre *mensura*, *numerus* e *pondus*.

Grosso modo, deter-nos-emos aqui nos aspectos da filosofia agostiniana no que se refere à conceituação em torno da *ordo universalis*; especificamente a harmonia como princípio organizador de todas as coisas. Agostinho discorre sobre a ordem – principalmente em sua obra homônima –, a partir de uma discussão com amigos acerca do que viria a ser tal conceito. Certamente conseguimos observar em suas investigações o espanto semelhante ao dos pré-socráticos pelo *kosmos*, associado aos elementos estoicos que traz em sua filosofia, mas constrói um pensamento original na medida em que consegue aglutinar todos os elementos para uma compreensão dessa ordem recorrendo às escrituras, à doutrina cristã, à metafísica e à moral. De antemão nos é caro observar que inicialmente o bispo de Hipona apregoa a dificuldade do intelecto humano em entender tal conceito, o que deriva da limitação inerente ao homem de compreender de maneira integral as realidades que lhe são superiores; também por fazer parte dessa ordem, o que o impede de conhecer algo fora da ordem mesma, mas, sobretudo, porque guarda – o autor – a consciência de toda a polissemia desse conceito em xeque.

Imergindo mais profundamente no centro de todo o questionamento cosmológico, identificamos também em Agostinho o interesse em oferecer uma explicação racional para o problema do mal,

ou seja, se nesse todo organizado há algo de mal e, portanto, uma aparente falha, não pode ser todo organizado; deve-se admitir ou que o mal não exista ou que também ele faça parte da ordem vista de maneira geral. Por outro lado, se se admite a existência do mal, duas questões insurgem, assim como no início do primeiro livro da ordem: “ou que a divina providência não procura atingir essas coisas mesquinhas e ínfimas ou que todas as coisas más se cometem por vontade de Deus”⁴. Ora, a partir dessas sentenças, ou se admite no primeiro caso um Deus que não se mistura com sua criação, e por isso indiferente, o que é absurdo ao pensamento cristão agostiniano, ou no segundo caso se atribui à vontade de Deus a origem desse mal, suposição que certamente soa de maneira sacrílega ao bispo de Hipona.

O conceito de ordem é semeado a cada refutação e ilustrações apresentadas por Agostinho ou um de seus interlocutores. Ainda no livro primeiro fala de como se manifestaria cega uma mente que duvidasse de uma racionalidade existente nas coisas observadas; sugere o exemplo de ladrilhos instalados em determinado pavimento. Àquele que menos abrangente, tecerá uma severa crítica pelo argumento da falta de simetria que se apresenta em tal instalação; outra coisa será aquele que em meio às diferenças de forma de cada ladrilho enxergará uma regularidade ali presente, nesse mesmo pavilhão, na harmonia entre as diferentes formas que se convergem em uma mesma ordem. Já nos é possível, portanto, olhar a ordem, segundo o nosso autor, como a harmonia. Mas a harmonia a partir de que? Para tanto retomemos a sofisticada terminologia veterotestamentária que extrai o bispo da escritura sagrada.

Numa sentença específica do livro da Sabedoria, Agostinho é tomado de entusiasmo quando Salomão, ao término da narrativa da trajetória do povo escolhido, pelo deserto, afirma que tudo fora por Deus disposto com *mensura, numerus, pondus*⁵. O autor do livro da Sabedoria narra nos versículos anteriores as intempéries que o povo de Israel passara

⁴ AGOSTINHO. *A ordem*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patristica), p. 160.

⁵ Medida, número e peso; “*modus*” (modo), “*species*” (espécie) e “*ordo*” (ordem).

durante sua estada no deserto. Pela ótica do Hiponense há nisso certa ordem. De maneira particular desenvolve sua compreensão – ou parece ter recebido uma iluminação nesse momento – a partir do vigésimo versículo que diz que Deus dispôs tudo com medida, número e peso⁶. Ou seja, é a harmonia de medida, número e peso que faz com que todas as coisas sejam ordenadas. A lei natural consiste, portanto, na harmonia desses conceitos; conquanto, a ausência de um prevê a inexistência dos demais. Agostinho cria uma visão trinitária da ordem, de modo que em todos os elementos da criação, sejam de natureza material ou espiritual, vê subjacente uma composição trinitária⁷; o Criador deixa impresso vestígios de si em sua criação. Ao nosso trabalho parece acertado enveredar pelo caminho da harmonia entre medida, número e peso para uma compreensão agostiniana, ainda que não integralmente, daquilo que aqui nomeamos de *ordo universalis*.

Em nível de contextualização nos é caro registrar a compreensão que nosso autor guarda sobre a criação. Como padre da Igreja, evidentemente se instala na compreensão do mundo criado *ex nihilo*, ou seja, por livre vontade de Deus o mundo fora criado do absoluto nada – ainda que nos seja impossível imaginar tal coisa e paradoxalmente o próprio termo “absoluto” já se nos impõe como uma essencialidade –; Deus fez emergir a sua criação do nada⁸. Não obstante, essa criação não foi acabada, já que se assim o fosse seu Criador se ausentaria de sua obra; ao contrário, o artista do universo, na compreensão cristã agostiniana, penetra sua criação e a cria constantemente, o que significa dizer que se interessa por aquilo que fez, já que viu que tudo era bom. Isso nos traz considerável complicação na medida em que, afirmamos a criação de tudo a partir do nada, o que nos acena para o fato de que também o mal não existia. Por outros termos, com a criação se estabelece uma ordem

⁶ Cf. Sb 11,20.

⁷ REINARES, T. A. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Avgvstinvs, 2004, p. 333.

⁸ REINARES, T. A. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Avgvstinvs, 2004, p. 235.

perfeita, já que fora chamada à luz da existência pelo próprio autor dessa ordem, que é perfeito; de onde proviria então o que porventura consideremos como desordenado? Mais uma vez, ou a desordem não existe e se trata de um produto da moral – do ângulo estritamente humano de observação –, ou também ela provém de Deus. Dito isso, recorramos à estrutura ontológica de Agostinho para ver as respostas que o filósofo nos sugere.

Na visão tripartida a que anteriormente nos referimos, o que está em jogo é “quem fez; de que forma fez e por que fez”. A *mensura* ocupa o primeiro lugar na classificação – mais uma vez nos cabe reforçar o caráter analítico dessa divisão, e não visto por graus de importância, já que nisto há uma equivalência. *Mensura* em sentido agostiniano basicamente se refere à hierarquia do ser – *esse* –, o mesmo que dizer da quantidade de existência que se apresenta em cada uma das partes da hierarquia ontológica. Certamente se manifesta de maneira explícita a influência plotiniana no que se refere a essa organização. Deus, o criador de tudo é a suma essência, a existência suprema, evidentemente o mais alto grau dentro dessa hierarquia, do qual tudo procede. Os seres de espíritos puros, anjos, participam do sentido, do entendimento e da imortalidade. Os seres racionais, os *anthropoi*, participam do sentido, do entendimento, mas não da imortalidade. Os animais irracionais participam do sentido, mas carecem de entendimento e de imortalidade. Os vegetais possuem o princípio vital, mas lhes faltam o sentido, o entendimento e a imortalidade. Por fim, os minerais, carecem de vida, de entendimento, de sentido e de imortalidade⁹.

Com essa estruturação do ser se torna possível ao Hiponense estabelecer o lugar do mal dentro da ordem, noção que não se trata de um interesse nosso expor nesse momento. O que nos cabe aqui é

⁹ Em seu comentário ao Salmo 144, 13 Agostinho retomará a mesma hierarquia do ser descrevendo dos seres superiores em distinções decrescentes até os mais ínfimos em quantidade de ser. Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística), p. 1022.

compreender a noção de medida ou modo. A partir do que vimos, a medida corresponde à posição dentro da hierarquia do ser, o modo como cada um dos seres se apresenta. Em outras palavras, *mensura* equivale à noção quantitativa do ente, isto é, qual o seu lugar correspondente a partir da quantidade de ser, que pode aumentar ou diminuir caso vá perdendo os atributos que lhe pertencem – exemplo, a perda do princípio vital, da sensibilidade, entre outros. Na correspondência que Agostinho faz com a Trindade, *mensura* ou *modus* coincide com a pessoa de Deus Pai, a medida sem medida.

Se o modo conserva um caráter quantitativo, a noção de *numerus* ou *species* faz referência ao caráter qualitativo do ser. Cada um dos seres apresenta características diferentes e próprias, pelas quais se distingue uns dos outros, ainda que estejam no mesmo nível de ser; exemplo, a forma particular com que cada homem se apresenta e que se diferencia de outros de sua mesma espécie e, ainda assim, permanece com a mesma medida; o mesmo em animais, e nas classificações que lhes são inferiores. Tais diferenças qualitativas não conduzem à perda da unidade, mas se instala na perspectiva de uma identidade do ser, a forma como se apresenta – ou, em nível de referência, o *principium individuationis*. Os seres não dotados do princípio vital ainda possuem essa noção de *numerus*, já que possuem uma forma; portanto, o número ou espécie é aquilo que faz com que a coisa seja aquilo que ela é.

Da manipulação dessa classificação qualitativa do ser, das características particulares, surgem as artes, a indústria, as ciências aplicadas, entre outros; a transformação da forma de cada coisa produz e faz nascer tantas outras. No campo antropológico o homem se atrai pela simpatia numeral, o mesmo que dizer de uma atração por semelhança ou identificação com determinados aspectos formais de outros seres. Para Agostinho, o ser se aproxima da perfeição tanto quanto se aproxima daquilo que o faz ser aquilo que é, de suas características; do contrário, na medida em que se afasta de seus aspectos formais próprios, vai se reduzindo ao nada, deformando-se. Na perspectiva trinitária, é o Filho, Jesus Cristo, que corresponde ao número sem número; perfeito –

perceba-se, assim como na medida, que não se reduz ao fenômeno ou à materialidade, mas também recai sobre o campo da moral, já que na teologia agostiniana e cristã em geral, Jesus é o modelo ético perfeito que deve ser seguido.

Por *ordo* ou *pondus*, nosso autor compreende uma teleologia, isto é, uma finalidade de cada coisa; também se refere a uma espécie de tendência a qual cada ser, segundo sua medida e número, naturalmente concorre, assim como cada um segundo seu peso ocupa um determinado lugar. Nesse ponto específico o Hiponense estabelece uma hierarquia dos elementos que fica vista de baixo para cima, dos mais pesados aos mais leves, a terra, a água, o ar e o fogo. Visto dessa forma, as realidades mais densas concorrem para baixo e, conseqüentemente, as mais leves, para cima. Assim como nos pontos anteriores, conduz a reflexão para além da composição física e menciona a ordem da vida espiritual e sensível. Afirma que temos, a partir de uma *ratio* superior, um apetite para o desejo – por exemplo, se nos for oferecido um alimento bem-preparado que gera o desejo de comê-lo –, mas no espírito conservamos o desejo pela paz, pela sabedoria, justiça, amor; isso que o leva no campo moral a dizer do amor como seu peso¹⁰. Aqui, na alusão trinitária, aponta para o Espírito Santo.

A ordem, portanto, se faz na consonância perfeita desses três aspectos – medida, número e peso –, que harmonizados pelo autor de todas as coisas se instaura como o *kosmos*. À semelhança da teologia de nosso filósofo, tudo é configurado segundo uma concepção trinitária, uma – a qual emerge como ilustração de uma ordem perfeita –, que remonta à integralidade do ser criado a partir desses três aspectos combinados em uma compenetração mútua do ser. Por outros termos, a criatura é uma unidade harmônica que é regida segundo essa mesma natureza ordenada. Ainda numa tentativa de elucidar essa ordem de que fala o autor, o exemplo da música e suas notas, compassos e ainda os intervalos que se

¹⁰ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), XIII, 9, 10.

configuram como um todo organizado, corrobora com nossa reflexão. Nas intersecções silenciosas entre uma nota e outra, se revela uma completa harmonia na medida em que a peça musical assim dividida é denominada “harmônica”, isto é, à diferença do ruído, produz uma correspondência ordenada entre todas as notas ou espaços silenciosos que, se considerados isoladamente, não produzem senão uma parte. Dessa forma, a complexidade do todo ordenado, em Agostinho, pode ser direcionada para a noção de harmonia.

2. *A ordo amoris*

Agostinho se instala na esteira de uma tradição que vê a racionalidade ou o intelecto como a característica privilegiada do homem. Dada por Deus, a razão é vista como a possibilidade de vencer o abismo que existe entre as realidades fenomenológicas e as eternas, estas inacessíveis senão pelo raciocínio, ou melhor, pela iluminação divina. Aqui o que se coloca em jogo é uma teoria ainda anterior. Já entre os medioplatônicos encontra-se o que chamamos de Doutrina da Participação. Sobressai aqui a noção de distância e de um abismo aparentemente intransponível que interiormente intriga o homem; este, por sua vez, busca uma forma de traspor essa longinquidade. Consiste, assim, numa teoria que afirma que deve haver um elo entre as realidades acidentais – portanto mutáveis e corruptíveis – com as eternas – que por natureza semântica devem ser imutáveis e impassíveis de corrupção. Percebemos entre os teólogos medievais o esforço em vista dessa aproximação das duas realidades, evidentemente influenciada pela cosmovisão neoplatônica e a hierarquia do ser plotiniana notadamente transmitida pelo bispo de Hipona.

É-nos importante, ainda, reiterar a reverência ao estoicismo no pensamento agostiniano, sobretudo no que diz respeito à moral. Para os estoicos o *logos* universal que é imanente ao mundo e a tudo abarca,

também a tudo dispõe de maneira ordenada; já entre os participantes dessa escola encontra-se a ideia da providência divina como o *logos* que se envolve com o mundo. À semelhança dessa lei subjacente à natureza, deve o homem estabelecer preceitos que favoreçam também a sua organização – a partir do macro o ordenamento do micro. De igual maneira Agostinho afirma a necessidade de uma conciliação entre as leis positiva e natural; esta que a tudo dispõe de maneira ordenada deve ser o modelo para a configuração da lei positiva. Dessa forma, a moral agostiniana procede da ordem cosmológica e a ela deve orientar todos os homens em postura reverente, caso contrário promoverá apenas desordem e degeneração. Colocada essa introdução, passemos às duas compreensões sobre a *ordo amoris*.

Como já é sabido, Agostinho acredita que o bom direcionamento dos amores, sejam quais forem suas naturezas, pode favorecer aquilo para qual o homem fora criado: o Sumo Bem; ou seja, um ordenamento moral que conduza o homem à sua perfeição. Daí nasce a ideia de um “ordenamento dos amores”. À primeira vista a noção de *ordo amoris* pode ser reduzida tão somente a uma ética para o bom ordenamento dos desejos. Sem deixar de sê-lo, esse termo ainda nos traz uma compreensão anterior que precisa ser notada. Dessa forma precisamos subdividir o termo em uma ontologia e uma ética.

Para o Hiponense existe uma tendência ontológica para Deus, que fez o homem para si – não como um ato egoísta e apaixonado, mas como procedência d’Ele, assim como todas as coisas. Diferente dos entes não dotados de razão, ao homem é concedido não só tender para seu criador, mas ter a consciência disso, e aqui reside seu privilégio de ser instalado no intermédio entre o sensível e o inteligível supremo. A inquietude do coração – órgão sede do discernimento na tradição judaica – se dá justamente quando, na oportunidade de intuir introspectivamente a partir daquilo que o assemelha a Deus, isto é, a razão, escolhe a criatura não se interessar por isso, afastando-se d’Ele; melhor seria dizer que esse ato distancia o homem da percepção de Deus pelo seu intelecto, já que em virtude da onipresença criadora, seria impossível escapar-Lhe ao olhar.

Por outros termos, olhando para a hierarquia do ser e o lugar ocupado pelo homem com o privilégio de sua racionalidade, enveredar para outro caminho que não o exercício racional que o conduz à realização de sua tendência, é rumar para a degeneração¹¹.

Como constatamos, o homem agostiniano é a criatura privilegiada porque racional; sua tendência é ao Criador e só se realiza perfeitamente quando a Ele se orienta. A *ordo amoris*, do ponto de vista ontológico, trata desse direcionamento. É basicamente isso que está implícito na inquietude quando declara nas primeiras páginas de suas confissões, ao redigir sua invocação a Deus: *fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*¹². Na visão do filósofo, o homem foi criado num gesto de amor e como sua natureza carrega uma semelhança a mais que qualquer criatura; então, só alcançará a beatitude quando a ele se unir, quando nessa natureza repousar; senão a consequência será a corrupção, pois não estará sendo aquilo que deveria ser, ou melhor, não rumará para onde deveria o que se configura um mal.

Sabemos a partir do que vimos em Agostinho que a teleologia da criatura racional é seu criador, a vida feliz; portanto, sua tendência enquanto ser é a Ele. Se o homem opta pela direção oposta deixará, pouco a pouco, de ser, caminhando para o nada. Nesse ponto o repousar significa ser aquilo que é. Para isso sugere, sendo um neoplatônico, a introspecção como uma proposta que diz: vá para dentro de ti, no mais íntimo de seu ser e aí encontrarás a verdade; ou ainda como quem diz: retorna à tua própria alma e descobre aquilo que és e seja, para que isso te

¹¹ Na fase alexandrino-romana da doutrina platônica a degeneração é fruto do afastamento daquilo do qual se procede; dizia também do aperfeiçoamento da alma na conversão ao bem. É-nos possível afirmar que Agostinho não reluta em concordar com isso, dada a influência que tem o neoplatonismo em seu pensamento. Para tanto, cf. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), XVIII, 2.

¹² “Fizeste-nos [Senhor] para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), I, 1.

conduza à perfeição de seu ser. Já que como criatura também o homem possui vestígios de seu criador, deve por eles percorrer para encontrá-Lo em plenitude¹³.

Num segundo momento a *ordo amoris* se realiza no campo da ética, esse mais elaborado pelo Hiponense, bem como por seus comentadores. Trata-se de uma hierarquia dos afetos, num dispor, pela vontade ordenada, aquilo que é digno que se dedique mais amor e aquilo que é menos digno de tal. Em linhas gerais, é a ordem daquilo que é mais amável – tendo como fim, indubitavelmente, o amor imutável. Cabe-nos dizer, aqui, sobre o *pondus* agostiniano. Em seu raciocínio o teólogo africano enuncia que todas as coisas estão dispostas em lugares de acordo com seu peso – como já vimos em precedente seção –; dessa maneira cada um ocupa o lugar a partir desse critério, o que significa dizer que todas as coisas estão dispostas segundo sua finalidade. Enquanto as criaturas puramente materiais e, portanto, mais densas tendem para baixo e ao nada, os seres angelicais e puramente espirituais tendem para cima. Fica reservada ao homem a posição intermediária; enquanto sua natureza material o firma neste mundo, a espiritual procura ascender. Resta, pois, estabelecer um itinerário moral que permita ao homem sua realização plena enquanto ser – esse supostamente seja o sentido da moral, ao menos no pensamento de Agostinho.

A ordem moral agostiniana se vale constantemente de vários termos considerados sinônimos em suas obras, mas com significações diferentes, que fazem necessária uma breve notação; são eles: “amor”, “*dilectio*” e “*caritas*”. Segundo Reinales nos é possível distinguir tais termos da seguinte maneira: “amor” é empregado de maneira geral, designando uma vontade sem caráter moral, que corresponde ao *eros* da

¹³ *Ordo* em Agostinho: “princípio pelo qual tudo o que Deus criou é movido para seu fim [para o Sumo Ser], e, ao mesmo tempo, disposição de coisas iguais e diferentes, que indica a cada uma delas seu verdadeiro lugar”. FITZGERALD, A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval), p. 723.

filosofia grega; “*dilectio*”, por sua vez, implica uma ordem moral, às vezes se referindo a um amor supra carnal; “*caritas*” diz respeito ao amor pelo objeto, pelo homem ou por Deus, mas se realiza plenamente quando ama a Deus por si mesmo e aos homens por Deus¹⁴. Aqui está justamente o ponto sobre o qual desenvolve sua fórmula da caridade, a partir dos termos *uti* e *frui*.

Exposto isso, ater-nos-emos a uma significação geral dos referidos termos, já que sem essa redução somos lançados à variedade de menções dos mesmos signos em várias obras, mas com diferenças sutis naquilo que representam. Como afirma Gilson, a vida moral se compõe de uma sequência de atos isolados que conseqüentemente exigem uma decisão: “ou fruímos dela ou dela nos utilizamos”¹⁵. Segue-se que por *frui* compreendemos o amor ao objeto desejado por amor a ele mesmo, enquanto *uti* consiste nos meios utilizados para se alcançar esse amor ou no amor dedicado a algo ele próprio como meio – um amor ao meio, que não é em vista de. Em outras palavras, todas as coisas utilizadas como meios são em virtude de um gozo final, já um amor pela coisa por ela mesma, uma fruição. O que o Hiponense denuncia é justamente que na vida moral, ao fazer mal uso de seu livre arbítrio, o homem troca os valores, amando os meios em vez do fim, isto é, amando os meios pelos meios, e não pelo fim que por eles se pode chegar. Logo, a *dilectio perfecta* advém da justa medida, quando o homem não coloca o gozo naquilo que é meio, nem ama os meios em vez do fim.

O amor caridade como vimos conduz ao verdadeiro amor, fruir; todavia, há ainda o amor cupidez, que leva ao deleite dos corpos, fruindo

¹⁴ REINARES, T. A. *Filosofia de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Avgvstinvs, 2004, nota 7, p. 425-426.

¹⁵ BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 193. Tais distinções podem ser encontradas ainda em Hannah Arendt, como nos transmite ABÓS, J. G. V. *Voluntad, amor y temporalidad: Ordo amoris y anticipación del futuro em Agustín de Hipona*. Enrahonar, Supplement Issue, 2018, p. 205-215.

deles. A vontade é impelida por esses dois amores. No primeiro caso, àquele que é mais digno de amor e, no segundo, quando se busca o gozo corporal. O amor ao próximo deve ser um amor por Deus e não pelo homem enquanto homem. As criaturas, de certa forma, são meios, com todas as advertências que disso nos saltam e que, nem de longe a consideração do homem como meio diminui a sua importância. O homem não é útil como qualquer objeto, ou mesmo a arte que pode levar o homem a um elevado prazer estético, senão que se trata de uma companhia útil, reciprocamente, na busca de todos pela verdade e pela fruição comum; neste sentido que o homem deve ser tratado como *uti*. Cabe-nos reiterar, como sugerimos, os vários empregos desses dois termos e, em um deles, a amizade por exemplo, que é tratada como *frui*, e não como *uti*. Assinalamos, por fim, que o homem também é *frui*, mas um *frui* celeste, um gozo porque criatura de Deus; é, pois, um *frui in Deo*.

Súbito conclui-se que a ética agostiniana infere uma moral ordenada no que se refere a uma hierarquia de valores, uma correta organização dos desejos. Só assim, acredita o filósofo, dedicando amor ao que é correto e mais digno de ser amado – e o é porque promove uma ascese –, o homem realizar-se-á plenamente enquanto criatura. A inquietude do coração, portanto, é a desordem dos afetos, a incompletude de ser, que se completa quando toma consciência de sua teleologia, e assim repousa sendo aquilo que deve ser. Essa harmonia produz também uma purificação moral, na medida em que não se julga mais os males de maneira pessoal – como tomado de vitimismo – senão como interstícios de um bem maior e puramente ordenado¹⁶.

¹⁶ Agostinho chega a afirmar que àquele que alcançou essa ordenada visão das coisas à semelhança de Deus não cabe mais um julgamento do porque alguém que deseje ter filhos não os tem, enquanto o inverso acontece; isto é, não mais vê uma irregularidade, mas uma ordem, ainda que não a compreenda completamente. Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), II, XIX, 51.

Considerações finais

O estudo das obras agostinianas se revela um tanto complexo na medida em que, não tendo um estilo como encontramos entre os escolásticos, os principais conceitos de nosso autor se encontram por ele aspergidos em várias de suas obras. O bispo de Hipona é um professor de retórica que pensa em giros e que retorna o tempo todo ao assunto numa espécie de ruminação até, por fim, conceder ao leitor sua posição sobre aquilo que está sendo discutido – o que não acontece em vários diálogos como no próprio *De Ordine*, quando no trabalho de reproduzir fidedignamente cada elemento que compõe a cena do diálogo, por diversas vezes se interrompe o assunto com a presença de uma personagem, e na seção seguinte não há uma retomada integral do tema anteriormente tratado. Contudo, se revela demasiado provocador escavar em diversos de seus escritos em busca de uma espécie de lógica no raciocínio do bispo africano.

Assim como demonstramos, a intenção de Agostinho, dentro do que entendemos como o esforço de inspiração estoica de uma conformidade como uma lei universal, é o de imprimir o mais fielmente essa harmoniza universal. Ou, mais exatamente, uma conformidade entre as vontades humanas com aquelas divinas, cravadas no seio da natureza, da qual nós mesmos fazemos parte.

No desejo dessa impressão moral da *ordo universalis* o Hiponense desenvolve sua concepção de *ordo amoris* que, como vimos, conserva uma feição metafísico-ontológica e outra, de caráter ético. O que significa dizer que se trata de um bom ordenamento dos desejos, que estão sob o encargo humano, para favorecer a tendência ontológica que tem a criatura ao seu criador; nesse sentido podemos dizer, portanto, de uma moral ascética, isto é, que promove a ascensão do ente particular – no caso moral, o homem – até a confluência final com Aquele que o criou e que naturalmente o atrai. Esse conceito moral se aproxima daquele estoico na medida em que denota que o homem só consegue se realizar enquanto

ser, no momento em que “descansa” – no caso de Agostinho –, obedece – no caso dos estoicos – a essa lei natural que permanece no fulcro da natureza.

Um código moral com esse objetivo estoico-cristão certamente em Agostinho assume um grau essencialmente linguístico, como já se prevê. Por outros termos, a moral agostiniana se constitui como um elemento linguístico capaz de ordenar a vida do homem, enquanto indivíduo e também em sociedade. Para tanto, partamos de uma sequência simples de raciocínio. Admite-se que exista uma ordem de todas as coisas criadas a julgar pela regularidade e harmonia com que todas as coisas estão dispostas; os males dentro da ordem não quebram essa harmonia, já que não transforma a substância boa, mas apenas de certa maneira a corrompe; se o homem como criatura racional em posição ontológica intermediária entre o sensível e o inteligível, também tem sua substância boa, não pode ser corrompido completamente quando pratica o mal e, por isso, não perde sua essência que o conecta com seu criador sendo ainda capaz de apreender racionalmente essa harmonia. Se é a linguagem o artifício que lhe permite expressar toda a sua racionalidade logo, infere-se que a moral é uma unidade linguística capaz de codificar a *ordo universalis* e transmiti-la aos outros, organizando-se. Tratar-se-ia, pois, de um artifício para um bom ordenamento.

No que se refere à linguagem ainda cabe outra reflexão. Até que ponto nos é possível afirmar que a moral enquanto linguagem organizadora se manifesta como inspirada e regada por essa ordem universal e, em que momento, ela passa a ser apenas uma convenção com características utilitárias. Em outras palavras, como podemos medir a capacidade da moral-linguagem de captar essa *ordo* e sua faculdade de reproduzi-la. Dada a ubiquidade da *ordo* – que em Agostinho ganha alguns sobrenomes como providência, por exemplo –, como podemos esclarecer as dissemelhanças morais que encontramos ao comparar diversos grupos em vários momentos da história? Certamente se trata de matéria demasiada densa para se dedicar poucas palavras. A nós cumpre apenas afirmar a correspondência que em nosso filósofo é possível

encontrar entre a *ordo universalis* e a *ordo amoris* – esta compreendida como o código moral que estabelece o itinerário da criatura em movimento ascendente ao seu Criador.

Em suma, parafraseando o Hiponense no início do *De Ordine* ao se dirigir a Zenóbio, a ordem seguramente é o objeto de nosso maior desejo quando se trata do conhecimento; contudo, é de uma raridade impressionante conseguir explicá-la e mais ainda de poder, ouvindo, entendê-la ¹⁷. Assim, nos parece acertado, por ora, conceber a *ordo universalis* a partir da harmonia, até chegar à moral (*ordo amoris*), capaz de se assemelhar a essa lei natural – *kosmos*.

Referências

ABÓS, J. G. V. *Voluntad, amor y temporalidad: ordo amoris y anticipación del futuro en Agustín de Hipona*. Enrahonar, Supplement Issue, 2018, p. 205-215. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6721244>. Acesso em: 10 set. 2020.

AGOSTINHO, Santo. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística)

AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

¹⁷ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística), I, I, 1.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revisada e ampliada São Paulo: Paulus, 2016.

BÖHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

FITZGERALD, A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia Medieval).

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

GRACIOSO, Joel. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Agostinho de Hipona. *Revista Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, 2012, p. 11-30. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000400003. Acesso em: 20 set. 2020.

PLATÃO. *A República*. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

REINARES, T. A. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Avgvstinvs, 2004.

LIVRE ARBÍTRIO E MAL MORAL: O PROBLEMA DO MAL COMO DESORDEM DA NATUREZA HUMANA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

Rodrigo Alves Rodrigues¹

Resumo: O presente artigo é resultado de um trabalho de pesquisa cujo objetivo é analisar o conceito agostiniano de livre-arbítrio e sua relação com as ações do homem na vida pública e privada. Analisarei, à luz de uma filosofia que bebe das fontes do cristianismo, como o bem e o mal interferem na vida do ser-humano para mostrar a total responsabilidade do homem perante suas ações, excluindo a ideia de um Deus indiferente frente às calamidades e males presentes no mundo e, ao mesmo tempo, abrindo espaço a uma reflexão pessoal frente às nossas próprias ações.

PALAVRAS-CHAVE: Bem-mal; Moral; Ética; Livre-arbítrio; Criação.

Agostinho de Hipona², dentre os diversos problemas filosóficos que abordou em seu longo trabalho de pesquisa que, junto às suas teorias

¹ Bacharel em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).

² Agostinho não se encaixa facilmente em nossos esboços para entender a história da Filosofia Ocidental. Suas datas, 354-430 da era cristã, colocam-no perto do fim do que se convencionou chamar de filosofia antiga, durante o período em que as filosofias helenísticas do ceticismo, estoicismo e neoplatonismo dominavam a cena filosófica. De fato, importantes filósofos neoplatônicos, como Simplício e Filopón, viveram ainda por boa parte do segundo século após a morte de santo Agostinho. Assim, poderíamos pensar que Agostinho deveria ser agrupado com eles. Sem dúvida, Agostinho foi influenciado pelas principais escolas da filosofia

teológicas, compõe o arcabouço intelectual de grande parte da investigação crítico-racional do período medieval, traz à tona seu longo discurso com Evódio, na obra *De Libero Arbitrio*³, na qual expõe uma clássica teorização acerca do problema do bem, do mal, da sujeição ou não do homem a eles a partir do livre-arbítrio, afirmando-o como dom dado a ele por Deus, cuja identidade é firmada como imagem e semelhança do próprio Ser Divino a partir do mesmo dom, sugerindo, da mesma forma, uma abordagem a partir da análise das ações do homem, sua intenção e ação.

1. A inocência de Deus e o mal moral

A identidade do homem, segundo Agostinho, é afirmada na sua busca constante pelo bem, grande objetivo da existência humana que, em dado momento, faz menção direta ao próprio Deus, Beleza eterna que, em sua identidade, traz a característica de Bem supremo, cujo ponto de partida faz gerar toda ideia de bem que d'Ele procede rumo à realidade sensível. A problemática, apesar de contextualizada em um teocentrismo racional, gera uma problemática de caráter antropológico, quando direcionada ao ser humano como gerador de tais ações, voltando seu ponto de partida aos primeiros filósofos gregos, cujas ideias influenciam diretamente a filosofia de Agostinho, sobretudo o clássico dualismo platônico, não abandonando, contudo, as raízes de um antropocentrismo ético baseado na dialética socrática:

helenística. Em mais de um momento em sua vida ele foi atraído para o ceticismo da Nova Academia. O estoicismo também influenciou seu pensamento como os literatos passaram a enfatizar recentemente. In: MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 17.

³ O Livre-arbítrio.

Assim, na Antiguidade, depois que o esforço dos primeiros filósofos gregos, destinado a descobrir a causa última das coisas foi em vão, com Sócrates e os sofistas a pesquisa filosófica concentrou-se toda sobre o homem, a fim de compreender sua verdadeira natureza, determinar-lhe a capacidade e entender seus deveres e sua missão. ‘Conhece-te a ti mesmo’.⁴

A partir da ontologia dualista, Platão afirma a realidade sensível em comparação à realidade ideal, sendo a primeira marcada pela mutabilidade e imperfeição e a segunda pela imutabilidade e perfeição. Da mesma forma, Aristóteles afirmou a necessidade de um primeiro motor imóvel, Ato puro, cuja perfeição, autossuficiência e imutabilidade daria vida e existência aos demais seres, fazendo de tal necessidade o ponto objetivo de partida de toda a contingência e causalidade, segundo sua teoria metafísica no período antigo. Este, na concepção cristã, sendo Deus – imutável, ato puro e perfeito, justificado racionalmente em sua existência por Aristóteles e alicerçado à ideia de bem, donde tudo procede, segundo o dualismo platônico, é também reconhecido agora em Agostinho como responsável por toda a criação universal, portanto, também do ser humano.

Desta afirmação surge o grande problema acerca do mal moral: será ele uma criação de Deus? Ora, seria capaz – o Ser perfeito – de criar algo que não tende à perfeição, ou o mal tende a alguma perfeição metafísica, sendo, empiricamente, responsável pelas corrupções do gênero humano, portanto, de suas imperfeições? Sejam quais forem as conclusões que, a priori, surgirem da organização das premissas apresentadas, cairiam em contradição teológico-moral ou, em outro caso, numa falácia de conteúdo lógico que até então serviu a séculos para evidenciar as características deste ser, Deus.

Agostinho, com sua pedagogia dialética, procura esclarecer a questão, deixando claro, antes de tudo, que seria contraditório à essência do Sumo Bem que algo mal procedesse d’Ele como vontade, ou algo que

⁴ MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 54.

tivesse tal finalidade fosse fruto de sua criação. De fato, compreendemos que, segundo a ideia ética apresentada nesse pensamento, o mal procede de um uso inadequado da liberdade, cuja finalidade é sempre o bem.

Afirma o filósofo:

Ora, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ter sido dados, pois reconhecemos serem eles um bem. Sendo assim, o que há de espantoso que exista no espírito também abusos de alguns bens, mas que, por serem bens, não puderam ter sido dados a não ser por Aquele de quem procedem todos os bens? ⁵

Daqui poderíamos, sem sombra de dúvida, afirmar que Agostinho não se perde nas entrelinhas do raciocínio lógico, uma vez que afirma a perfeição, ou seja, a bondade de Deus, confirmando-a na perfeição e tendência ao bem de todas as coisas criadas. Mas, ao mesmo tempo, reafirma a sujeição pela qual o mesmo Ser divino dotou-as aos seres humanos, implicando o princípio de parcialidade direta na forma de uso deste dom que, se desviado de seu fim último, o próprio bem, tenderia ao mal para o qual não fora criado. Resulta-nos, portanto, a primeira afirmação a ser dita sobre as considerações agostinianas: Deus não é o autor do mal. Porém, daqui nos emana outra questão: a qual categoria de mal nos referimos?

A questão acerca do mal não é uma questão única, mas se divide em várias escalas que nos permitem, acima de tudo, afirmar com mais exatidão os princípios morais que regem a ação livre do homem. Ao mal natural é necessário atribuir a característica de finitude dos seres e, ao mesmo tempo, afirmar que as coisas que são, de nenhum modo podem ser afirmadas, senão como boas em si – corrompidas, porém, pelas situações igualmente naturais que, sendo produto das fatalidades, as destrói e corrompe. Ao mal moral, Agostinho atribui à vontade do homem sua gestação, uma vez que elas nem sempre são como deveriam ser – vontade, porém, que parte de sua liberdade; liberdade, ainda, que

⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 136.

não lhe foi dada para praticá-lo. Ora, a problemática poderia tirar daqui sua conclusão, se não fosse o fato de que, no que se refere ao mal, seu ponto de partida volta ao Criador, uma vez que fora atribuído à vontade livre do homem, e tal liberdade procede do mesmo Criador.

No contexto da contemporaneidade nos parece uma justificativa racional, porém redundante; do ponto de vista etimológico, nos parece uma atribuição de ação ao sujeito elencado, no caso, o Criador – Deus; do ponto de vista metafísico, tal liberdade pode ser considerada um universal que gera os sentimentos como particulares, não somente como produtos da mente, mas como realidades empíricas, vista a grande devastação que um ato moralmente mal pode causar. Todas as concepções teóricas ou metafísicas que, de alguma forma, negassem a afirmação da ação livre do homem no imediato de seus atos, atribuiria a Deus ou a quaisquer outras realidades naturais, o atributo de causa eficiente de todos os males. Mas qual a resposta de Agostinho para a nova problemática que surge no decorrer de seu diálogo?

2. A ordem moral dos amores: vontade e desejo

Como o problema do mal, também a questão dos bens é dividida pelo filósofo em três grandes categorias: grandes, médios e inferiores. Sobre os grandes bens, Agostinho afirma serem unicamente as virtudes, ligadas aos desejos de transcendência e busca, na imanência, de realizar tudo de acordo com a finalidade de bem comum. Aos bens médios, Agostinho atribui a possibilidade de utilização para o bem ou para o mal – e aqui, sabemos por certo, se encaixa a liberdade. Por fim, Agostinho aponta os bens inferiores como produtos da superabundância do Criador que nos são dados no decorrer da vida, sendo todos produtos de um único ponto comum. Afirma o filósofo:

Todos os bens, tanto os maiores como os menores, são dados por Aquele de quem procede todo bem. E assim, por outro lado, como

duvidar, ainda, a respeito da vontade livre do homem, sem a qual, conforme o parecer daqueles mesmos que levam a vida perversa, ninguém poderia viver? Agora, responde-me, eu te peço: o que te parece melhor em nós: aquilo sem o que se pode viver com retidão ou alguma coisa sem a qual não se pode viver retamente?⁶

Há, portanto, uma utilidade originária para qual a liberdade deve convergir: viver retamente, isto é, como convém à moralidade. Sem tal liberdade, não seria possível viver na retidão; sem ela, não se poderia julgar o homem como responsável consciente de suas ações; sem ela, o homem jamais alcançaria, segundo o filósofo, a meta de sua existência: a vida feliz, conforme aponta:

[...] Ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não o dizemos por aí que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio procedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz.⁷

Todavia, a busca da vida feliz, quando não amparada na vida reta – que para o filósofo pode ser compreendida como vida na Graça –, a beatitude, não pode ser alcançada nem pelo mais sábio dos homens.

Tal busca, se amparada somente pelas vias da mais pura razão imanente se torna frustrante e não leva à verdadeira vida feliz. De fato, Deus criou o homem para a felicidade, que aqui pode ser entendida por vida em plenitude. Em outros termos, o dom de Deus concedido ao homem para viver plenamente é usado de maneira errada quando o desejo de bem superior, isto é, busca das virtudes já não existe. Há uma falha no que se refere ao colocar o dom de Deus em prática, da maneira como ele fora pensado por Deus ao ser concedido ao homem.

⁶ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 137.

⁷ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 62.

No caminhar do homem, sujeito aos devaneios, mas amparado pelos dons com os quais foi dotado pelo Criador em vista do bem, a temporalidade tratada por Agostinho em outras sumas de reflexão acompanham-no, uma vez que os futuros contingentes, estando a priori nas vias da providência divina, servem de justificativa aos atos humanos, sejam eles falhos ou assertivos, uma vez que tudo converge para a realização de seus desejos – o que nos faz concluir, portanto, que as divergências não se encontram no ato, como matéria de análise, mas nos desejos humanos.

A partir desta afirmativa, cabe-nos uma investigação crítico-racional no campo da metafísica dos desejos, uma vez que estes são o motor dos impulsos humanos, partindo de sua própria e livre capacidade, podendo se traduzir em atos sensíveis de bondade ou maldade, isto é, uma conjuntura de ações, no campo da moral – portanto, empírica – que parte de uma realidade sensível, porém, não tangível.

Apresenta-se, portanto, uma necessidade de orientação dos desejos, uma vez que a eles fora atribuída a capacidade de induzir os atos morais para que tais atos os satisfaçam.

Considerações finais

Considerando o nosso percurso até aqui, o objetivo que nos impusemos foi o de demonstrar como o livre-arbítrio é uma condição fundamental do homem na filosofia de Agostinho de Hipona. Para tanto, o início de nossa exposição se deu no rumo de uma teodiceia, mais exatamente com o objetivo, acompanhado pelo bispo africano, de retirar de Deus não só a procedência do mal, como também inocentá-Lo do mal moral que sucede dos atos humanos. Num segundo momento expusemos uma distinção retirada do próprio Hiponense acerca da diferença considerada entre o mal físico e o mal moral, enveredando, sem dúvidas, ao segundo que subsidia toda a moral e antropologia agostiniana. Por

último, dispomo-nos ainda em observar a proposta de um ordenamento dos amores, ou um ordenamento dos desejos, propriamente dito, que se trata justamente da tópica moral agostiniana nos termos de sua filosofia humanista.

A conclusão a que chegamos é que, do ponto de vista do mal, não nos cabe a admissão de um mal ontológico, pois isso seria inadmissível em relação à qualidade de Sumo Bem que se encontra na ideia de Deus. Um mal que seja físico também não nos deve ser objeto de preocupação, no ponto em que não está ao alcance do homem a capacidade de prever calamidades ou mesmo controlá-las – e isso aproxima o santo do contexto do estoicismo de não empreender o homem lutas que já são perdidas por estarem além de suas capacidades. Por fim, e o mais importante para uma compreensão da antropologia agostiniana, a ideia do mal moral; este sim como um encargo humano, cujas decisões devem ser coerentes com os desejos e estes, a seu turno, devem ser ordenados.

A dúvida que nos salta à mente é se um ordenamento desse tipo poderia efetivamente acontecer, haja vista as inúmeras diferenças que temos uns dos outros e uns com os demais. Em outras palavras, como poderíamos, uma vez tendo inocentado a Deus de toda a culpa de nossas más ações, ordená-las para que o bem possa ser o imperativo de uma sociedade que deseja alcançar a beatitude, a felicidade?

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 3. ed. São Paulo: PAULUS, 2007.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO E SUAS INFLUÊNCIAS ESTOICAS: ANÁLISE DA OBRA *DE LIBERO ARBITRIO*

Felipe de Lima Suruagy¹

Resumo: O presente texto consiste na exploração do conceito de livre-arbítrio defendido por Santo Agostinho. Para embasar o presente artigo, apoiamo-nos na obra *De libero arbitrio*, que se trata de um compêndio de cartas expositivas, escritas pelo santo aludido para o seu amigo Évodo. Na defesa de sua abordagem, obviamente com aspectos da antropologia cristã, Agostinho debate inúmeros outros temas, como paixão, pecado e liberdade. A concepção agostiniana de liberdade, após séculos de seu desenvolvimento, fundamenta a Tradição cristã católica e é alvo de variadas especulações da filosofia secular.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Livre-arbítrio; Estoicismo; Deus; Vontade.

O presente estudo constitui-se de uma breve análise do pensamento de *Aurelius Augustinus*, popularmente conhecido como Santo Agostinho, no que se refere ao livre-arbítrio. Exploraremos suas dimensões teológicas e filosóficas, bem como outros temas que o autor citado perpassa para a elaboração de suas defesas. A fundamentação teórica deste texto, foi tecida a partir do clássico livro *De libero arbitrio* e de artigos que aludem à obra mencionada. As discussões da filosofia clássica acerca da liberdade, que antecederam Santo Agostinho,

¹ Licenciado em pedagogia pela Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE). E-mail: suruagyfelipefs@gmail.com.

pontuavam o livre trânsito e o exercício dos cidadãos atenienses na *pólis*². Diante dessa realidade, a perceptiva agostiniana é pioneira, por ser fomentada em uma ótica que considera a existência de Deus na cosmovisão cristã — este último ideário citado, estava em um momento de profícua produção especulativa e literária. A linguagem e alguns tópicos filosóficos são instrumentos para o desvelar das ideias do santo católico, assim como são ressignificados.

Santo Agostinho intencionalmente constitui um esquema para a compreensão da livre escolha, que ele defende ser uma doação da Graça divina. Para elucidar seus objetos de defesa, ele irá conceitualizar e atribuir as definições de liberdade e livre-arbítrio. Ele iniciará inquirindo a gênese e as tipologias do mal, e o limite do alcance que as paixões — precipitadoras do pecado, têm em nosso ser. O Bispo de Hipona defende que o homem sendo constituído de razão, é conhecedor do bem e não pode ser totalmente coagido pelas paixões e pela própria natureza, conseguindo optar por realizar o que é bom.

Em suma, na busca pela felicidade, que Santo Agostinho revela como comum a todos os seres humanos³, somos detentores da livre escolha, que nos permite pavimentar o caminho de nossas vidas, indo em direção ao nosso princípio e fim último (Deus) — na adesão ao Evangelho, na contemplação do belo, conhecendo os números, na opção definitiva por uma prática virtuosa, etc. Sendo possível também, a adoção de um percurso de vida inverso à realidade divinal.

Durante nossa existência podemos nos encaminhar ao encontro da sabedoria e a salutar aspiração pela perfeição, que nos é possibilitada pela graça advinda da Verdade Suprema (Deus). No entanto, no término da jornada terrena, seremos julgados pela sagrada Justiça, que interpelará

² FILHO, Eduardo. O conceito de liberdade em Santo Agostinho. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 101, p. 1079-1091, 2006.

³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística), p. 65.

sobre o uso da liberdade e os nossos atos. Esse movimento da reação divina pelas nossas ações é garantidor da Ordem Universal, oferta a felicidade transitória e a perene alegria (beatitude) aos que buscam o que é bom e justa condenação aos que não se encaminham para a Verdade Suprema.

O conteúdo de *O Livre-arbítrio* é extenso e denso, explora tópicos diversos para auxiliar no percurso até o assunto central que é a liberdade, acrescentando conceitos teológicos que advogam pela retórica agostiniana.

Os objetivos elencados como finalidades deste breve artigo são a composição de um texto sucinto, apontando as principais convicções abordadas na obra estudada, interligando os assuntos com uma linguagem atualizada e também explicando e esmiuçando a filosofia agostiniana acerca do que é ser livre e a origem desta liberdade.

1. Sobre a obra

O título *De libero arbitrio* (O livre-arbítrio), contém dois termos ambos possuindo raízes etimológicas na língua latina, sendo traduzidos como livre decisão/escolha. Foi produzida e formatada entre 388-393⁴, são cartas, que estão em modelo de diálogo entre Santo Agostinho e seu amigo, discípulo e conterrâneo Evódio; pertencendo, portanto, ao gênero correspondência. Foi subdividida em três livros, cada um com introdução e três partes de conteúdo.

Esse texto detém singular importância para aspectos da doutrina cristã, visto que com ele, Santo Agostinho intenciona refutar as

⁴ RAMIRES, Luciano. A vontade como ação livre e o problema da liberdade em Santo Agostinho. In: *II Congresso nacional de filosofia moral e política*, Petrópolis, 2011.

ideias maniqueístas⁵, que atestam o dualismo antagônico entre o bem e o mal. Visou também, dissolver as ideias pelagianas, que sustentavam que nossa liberdade não estava ferida pelo pecado original e dispensava a Graça divina, como ação que nos auxilia nas boas obras. Apesar do teor teológico predominar, os assuntos esmiuçados na obra, são caros para a filosofia, utiliza termos e conceitos filosóficos e em seu desvelar nota-se a influência de conceitos platônicos.

2. Deus, o mal e a liberdade

No compêndio dos títulos produzidos por Santo Agostinho são comumente ressaltadas as concepções as quais ele herda da Tradição cristã, bem como o que o filósofo supramencionado acresce ao se referir a Deus – como sendo possuidor de infinita sabedoria, criador e sustentador de tudo, origem de todo bem, cujos adjetivos acessíveis à linguagem humana, a Ele, se aplicam no superlativo⁶, o Bem supremo e imutável, ao qual todos os homens com suas capacidades orgânicas e com seus labores, devem prestar honra e culto. Seu poder imenso, suas virtudes inigualáveis, sua justiça e tudo quanto se encontra em sua natureza são comunicáveis e intransferíveis. O que está fora d'Ele permanece no campo da finitude e não são completamente reais, pois só Ele é a plena realidade.

Santo Agostinho intercala suas descrições e defesas, com um contínuo louvor a esse Ser Supremo, ao qual recorre em inúmeras discussões, em vista de defendê-Lo e de preservar a fé cristã. Ao ser interpelado se Deus é o autor do mal, o Bispo de Hipona que, durante toda a vida questionou-se sobre o referido tema, é enfático, utilizando

⁵ RAMIRES, Luciano. A vontade como ação livre e o problema da liberdade em Santo Agostinho. *In: II Congresso nacional de filosofia moral e política*, Petrópolis, 2011, p. 3.

⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Jandira, SP: Principis, 2019, p. 16.

toda sua ideia anteriormente explanada, concluindo que Deus não pode originar o mal, diferir desta ideia não é aceitável. Desse modo, não está presente em Deus ou tem origem n'Ele o mal, contrariando os maniqueístas, tornando inadmissível a discussão do mal como um conceito metafísico. Portanto, em sua livre vontade, Deus criou o mundo e tudo que o compõe, sendo bom, e lhe preencheu de todos os bens.

Concedeu-nos, o Senhor da criação, inteligência e razão, tornando-nos superiores a todos os outros seres criados. Existimos, vivemos e entendemos a nós e o mundo que está em nosso entorno. Nossa capacidade cognitiva pode prescrutar e, através da razão, avaliar o que por nós perpassa continuamente, afirma Santo Agostinho. Fator este que distingue o homem dos seres inanimados e dos demais animais. E essas habilidades, são potencializadas pelo livre-arbítrio – poder que detemos em nós, para aderir ao bem ou ao mal; para realizar nossas opções, para seguirmos o que quisermos.

Ante este parecer, percebemos que o mal não é ontológico à condição humana ou uma substância inserida na criação; mas se desenvolve nas criaturas, quando elas optam pelo que é degradante – este é o “mal moral”, nomenclatura empregada por Santo Agostinho. Os homens, cujo sentido interior busca os bons prazeres e aplica-se às virtudes, religam-se ao Criador, gozam das benevolências deste último. Já aqueles que se lançam no mal, sem interesse pela Verdade, que transgridem as leis naturais imutáveis, que firmam seus corações no efêmero, recebem o mal proveniente da justiça divina, este é único mal que parte de Deus – exercido por sua Justiça, indelével e indubitável.

Portanto, o homem é bom, má é toda escolha e realidade que está ausente da presença de Deus, que não tem por finalidade elevar-se ou glorificar este ente Supremo! Optar por essa realidade ou por uma vida imbuída dos bens temporais, é um privilégio, afirma Santo Agostinho, concedido pela Graça de Deus, que também oportuniza a liberdade de concretizar boas escolhas, capazes de nos edificar, tornando-nos melhores e nos aproximando do Criador.

2.1 Paixão, pecado e a vontade

Postuladas as conceituações das duas tipologias de mal e suas diferenciações, como também de liberdade e de livre-arbítrio; surgem outras questões que demandam respostas que estejam coesas com essas afirmativas. Detentores que somos do livre-arbítrio, podemos optar pelo pecado, mas, qual sua origem? Interpelado sobre isso, o santo de Hipona, propõe antes, um percurso de ampla discussão sobre o que é um pecado, e as dicotomias entre as leis eternas e temporais.

As leis supremas, imutáveis, emanam da Verdade Eterna, estão fixadas através da plena Justiça – distribuindo felicidade aos bons e infelicidade aos maus. Ela nos liberta das prisões deste mundo. Todo homem que busca a sabedoria, encontra a Sabedoria Eterna, através da razão atribuída a todos. As leis temporais são passageiras, injustas, alteráveis e o que possuem de bom são as centelhas que herdaram das leis eternas. A lei temporal garante a ordem nessa realidade e só pode nos privar dos bens aqui acessíveis. Desse modo, obedecer aos códigos civis, difere do cumprimento das sentenças divinas, seguindo os pressupostos de nossa natureza, isso porque o cumprimento da vontade de Deus é definitivamente viver aquilo para que fomos criados

Ao evidenciar essas duas ordens estabelecidas, que permeiam a vida humana, ele esclarece sua noção de pecado, definindo-o como sendo a transgressão das leis divinas. Os pecados são ações e pensamentos gerados pelas paixões envoltas de más inclinações e intenções. Portanto, o mal não tem sua natureza no cosmos ou em Deus, não é ensinado ou aprendido, é gerado no ‘coração’ de cada indivíduo, o único responsável pelo que faz e/ou sente. Para respaldar-se, Santo Agostinho cita o Evangelho de Mateus 5,28⁷, onde Jesus, o Cristo, afirma que os pensamentos maus, também são pecados.

⁷ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 1712.

Apesar das paixões errôneas, os homens não são passíveis a esses impulsos, pois contam com o filtro da razão capaz de distinguir o bem do mal, e de optar pelo que lhes apraz. Assim, afirma Santo Agostinho, sobre a superioridade da razão sobre as paixões:

Quanto a mim, não creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que as paixões e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente o domine.⁸

A proposta do célebre Bispo da Hipona, segundo o estudioso Matheus Jeske Vahl⁹, evoca a ideia de que a alma humana, é composta pelas faculdades passionais e inteligíveis.

A luta erigida na interioridade humana, entre razão e paixões, não configura que sejamos subjugados pelos desejos. O ser empenhado em fazer o que é correto, deve empenhar sua boa vontade – da qual somos proprietários e nos impele de efetuar o bem, a sermos honestos, na prática constante da prudência, temperança, justiça e força, elencadas pelo doutor da Igreja como sendo as quatro virtudes indispensáveis. São essas virtudes que nos auxiliaram na quebra das correntes da escravidão do mal, e no encontro com a liberdade por excelência – resultante das boas escolhas. O homem, que utiliza a ferramenta da razão, e põe em prática sua sabedoria para penetrar nos átrios da Sabedoria Eterna - a isso Santo Agostinho atribui ser a primeira liberdade do homem, ser possuidor da oportunidade de se lançar ao encontro da Verdade.

As más ações, apesar de agredirem a nossa natureza e de contaminarem o universo, são incapazes de debilitar a ordem universal, isso porque a infelicidade, proveniente do nosso pecado, não interfere na ordem do mundo e cumpre suas finalidades plenamente. Ao passo que as

⁸ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 50.

⁹ VAHL, Matheus Jeske. Considerações sobre o conceito de liberdade em Agostinho – uma reflexão sobre a vontade livre no horizonte da teoria da graça. *Kínesis*, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 70-91, 2019, p.75.

regras universais, mantidas pela Justiça Divina, sustentam o nosso livre trânsito de escolhas e concede a sentença merecida aos que optam pelo que é mal. Em vista dessas afirmativas, o doutor da Igreja, nos relega ser justo o nosso louvor por toda a criação, pelos benefícios que Deus concedeu à nossa alma e por sua inefável Justiça.

Todas as atitudes destacadas acima, no desvelar deste texto, boas e más, como já afirmamos, provém da vontade humana. No entanto, aquelas que são apontadas como oriundas da liberdade, que agregam ao ser humano e que estão em consonância com as regras divinas, são o resultado do que Santo Agostinho nomeia de boa vontade. Ele afirma que somos detentores de um precioso dom, implantado em nosso espírito, cujo valor supera qualquer bem terreno. Isso porque a boa vontade é o desejo que possuímos de viver e saborear as virtudes da prudência, temperança, justiça e força. Todavia, a vivência das virtudes não implica uma salvação de autoria humana, como afirmam os pelagianos, pelo contrário, dependem da Graça de Deus – tema desenvolvido posteriormente, que nos garante a perene alegria no céu.

2.2 As paixões no agostinianismo e no estoicismo

Os escritos de Santo Agostinho evidenciam seu contato com a filosofia estoica tardia, e sua copiosa admiração por Cícero, autor da obra *Hortênsio*, leitura que segundo relatos do episcopo acima mencionado, estimulou-lhe a inquirir sobre as verdades que norteiam a existência humana. No artigo intitulado *As paixões em Agostinho de Hipona: Relação entre o agostinianismo e estoicismo tardio*¹⁰, os autores comparam

¹⁰ SILVA, Nilo; Silva, O. Paula. As Paixões em Agostinho de Hipona: Relação entre o Agostinianismo e estoicismo tardio. *Civitas Augustiniana*, v. 1, n. 1, p. 99-122, 2012. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/26>. Acesso em: 23 out. 2021

e evidenciam proximidades do célebre doutor da Igreja, com a filosofia estoica, a partir das análises que ambos os sistemas realizam sobre o homem, sua conduta, virtudes e paixões. Essa afirmativa, não retira ou empobrece as obras e o pensamento agostiniano, que apresentam uma linguagem própria, um modelo de exposição e de construção do pensamento singulares e que se reveste da Boa-Nova de Jesus Cristo como ponto de partida e finalidade de toda a sua ética.

Segundo Nilo Batista da Silva e Paula Oliveira e Silva, autores do artigo acima mencionado, os estoicos inovam ao propor uma ética que instrui os sujeitos a buscarem a autoconstrução, que ao ter por ferramenta a razão, nos conduz a um autoconhecimento, capaz de inferir sobre o que nos faz bem, nos aproxima de uma perfeição pessoal, nos reabilita com a nossa natureza e nos integra à ordem cósmica. A finalidade desta busca podemos chamar de tranquilidade e/ou equilíbrio interior, que visa a aquisição da plenitude humana. Para tanto, é preciso cultivar o autodomínio e evitar as ‘doenças da alma’ – as paixões nocivas –, que podem ser identificadas como as vontades e desejos que nos desestabilizam interiormente e nos mantêm dependentes.

Os filósofos estoicos do período acima citado, apresentam uma forte tendência de colocar o exercício das boas ações e da busca pelo cumprimento das leis universais, como sendo atos que nos reaproximam da divindade máxima (Deus). Para tanto, todas as nossas ações devem ter por finalidade a aproximação do homem com o Criador, a realização da vontade divina em nossas vidas, por meio das ações virtuosas. E é a razão natural presente em todos os indivíduos que nos impele à verdade e ao que é bom.

Na mesma precativa o Bispo de Hipona aponta o trajeto que todos os indivíduos são chamados a percorrer, o do autoconhecimento, capacidade gerada pelo cultivo da interioridade, onde podemos ouvir com mais clareza a razão que é a juíza de nossos pensamentos e atos, que permite aos homens identificarem aquilo que lhes corresponde e é próprio da nossa natureza e, o que é melhor para nós. Desse modo, os

homens podem pautar suas vidas pela prática das virtudes e dominar as paixões, que tentam nos seduzir.

Essas paixões que são realidades da nossa natureza segundo Agostinho, bem como Sêneca, podem ser corporais ou dos sentimentos. Precisam ser evitadas pelas suas nocividades, visto que perturbam nossas almas, afastam-nos da razão e são falsárias porque prometem-nos uma felicidade inexistente nesse mundo, sendo apenas um prazer efêmero. Por fim, nos capturam da vivência daquilo que é a vontade de Deus. É notável, portanto, as aproximações no que tange à concepção de paixões, virtudes e a procura do bom uso da nossa capacidade de escolha.

2.3 Presciência divina

A dimensão do poder atribuída a Deus, pela cultura judaico-cristã reafirmada e alargada na teologia de Santo Agostinho, é passível de inúmeras interpelações, quando inserida no debate do livre ato humano. Para alguns estudiosos essa relação é paradoxal, afinal, tendo o conhecimento do futuro, portanto, da queda humana, a nossa existência é questionável, como também o limite da nossa liberdade. No percurso dos anos, sob as mais variantes interpretações, surgiram muitos outros questionamentos; mas nos atenhamos a três indagações que são apresentadas no diálogo da obra *O livre-arbítrio*, as quais esmiuçaremos na presente seção, são elas: o poder de Deus permite-lhe saber o futuro previamente? Só acontece aquilo que está previsto pelo Todo-poderoso? Qual vontade deverá prevalecer?

A primeira questão, é respondida a partir da perspectiva dos atributos de Deus. Ele é onipotente, seu saber infinito e intransponível, permite-lhe saber previamente sobre tudo quanto acontecerá com os seus seres criados. Negar a presciência seria diminuir o poder versado pelos autores sagrados e pela nascente teologia, que lançava uma totalidade inquestionável do poder e saber do Senhor. Santo Agostinho responde

com veemência, que Deus previu e prevê, tudo quanto aconteceu e acontecerá¹¹. A segunda pergunta, questiona se apenas acontece aquilo que está previsto pela Eterna Sabedoria divina, a isso Santo Agostinho pontua que o que Ele previu acontecerá no futuro, definitivamente¹². Mas, este conhecimento prévio, não nos força a ação alguma, somos detentores da vontade livre, fruto da Justiça, pela qual Deus não pode ir de encontro às ações que são realizadas segundo o nosso livre querer.

É importante ressaltar que Santo Agostinho apresenta uma profunda fé na Providência Divina, que segundo ele, governa as coisas dos homens e a tudo oferta sentido. A vida, segundo o Bispo de Hipona, não pode ser desperdiçada no vil atendimento das paixões ou relegada ao resultado de uma boa, ou má sorte. Deus, inserido no meio de suas criaturas, propõe o arrependimento dos pecados e o redirecionamento dos nossos desejos e atos; e tudo mais que partir da vontade divina, deverá tornar-se nossas aspirações. Desse modo, a presciência longe de ser uma injustiça, é parte do poder de Deus, que o possuindo, ofertou-nos a liberdade, fonte única da felicidade, segurança e salvação.

Todas as ações dos homens de todos os tempos concorrem para um fim único, pois todos querem a felicidade. Santo Agostinho ressignificará os meios para a felicidade, afastando-os dos prazeres alcançados pelas vivências e pela sensibilidade humana; ao contrário, a felicidade é um bem que se encontra na relação com nosso Criador, o qual não está apenas além de nós, mas também está em nós. Frente a esta noção, devemos percorrer um caminho interior em busca do Bem Supremo, cuja vontade deve ser realizada por nós, como sendo uma necessidade de nossas almas – aderir as virtudes e contemplar a grandeza de Deus na criação visível e invisível, material e imaterial. Todos os que não aderem à busca da Verdade, por mais que se considerem felizes e até verbalizem isso, são infelizes por estarem afastados da luz¹³.

¹¹ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 156.

¹² AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 156.

¹³ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 130.

Santo Agostinho, apesar de defender essa felicidade supramencionada, acredita que a perene e plena felicidade não pode ser encontrada e vivida na realidade terrena, a vida é um percurso de busca pela verdade e pelo crescimento, para que um dia através da Graça, sejamos aceitos nos átrios divinos, e nos tornemos possuidores da beatitude.

Considerações finais

O conteúdo discorrido no presente trabalho esmiuçou o conceito de livre escolha e os temas correlatos que permeiam e embasam a abordagem estruturada pelo eterno Bispo de Hipona, em sua clássica obra *O livre-arbítrio*. Para a elaboração deste texto, fez-se necessário visitar outros livros do santo católico sobredito e utilizar a interpretação ofertada por artigos e literaturas acadêmicas que se ocupam de ruminar essa temática, em vista de elucidar este tópico da filosofia agostiniana.

Com a intencionalidade de compor um artigo pedagogicamente compreensível, elaboramos um esquema que começou explanando algumas peculiaridades da obra *De libero arbitrio*, em seguida expusemos a percepção do Bispo de Hipona sobre Deus; diferenciamos o mal moral, do mal como resultado da Justiça divina; distinguimos a liberdade de livre-arbítrio; pontuamos o percurso das paixões, vontade, boa vontade e pecado; relacionamos a interpretação sobre as paixões entre Santo Agostinho e os estoicos; e aludimos acerca da presciência divina.

Frente ao processo de conclusão da pesquisa e de redação, torna-se evidente a importância indubitável de Santo Agostinho na história da filosofia e da teologia. Especificamente, no tema abordado neste trabalho, é notório como as matrizes do pensamento deste doutor da Igreja marcam o ideário teórico teológico, que constantemente retorna com o trabalho do assunto, e como o senso comum cristão repercute o que ele discorreu. Destaca-se também, a riqueza de questões abordadas a

partir do mote liberdade, que revelam a bagagem de conceitos que o autor explana.

Consideramos alcançados os objetivos propostos, tecemos um texto sucinto, com linguagem atual e acessível. Abordamos a tese do filósofo que estudamos, com respeito e fidelidade ao que é proposto na obra que analisamos, interligando com os demais conteúdos que ela apresenta. Em suma, torna-se evidente o valor inestimável do estudo e do aprofundamento da obra na qual nos fundamentamos, como também é claro e evidente a soma que é para autores, leitores e estudiosos examinar as concepções desenvolvidas em um contexto histórico e religioso diferente do nosso, por homem de inteligência admirável, cujas palavras atravessaram os milênios e configuraram a mentalidade cristã.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Jandira, SP: Principis, 2019.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

ARRIANO, Flávio. *O Encheirídion de Epicteto*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012.

FILHO, Eduardo. O conceito de liberdade em Santo Agostinho. *Revista da Faculdade de direito da Universidade de São Paulo*, v. 101, p. 1079-1091, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67734>. Acesso em: 23 out. 2021.

JESKE VAHL, Matheus. Considerações sobre o conceito de liberdade em Agostinho – uma reflexão sobre a vontade livre no horizonte da teoria da graça. *Kínesis*, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 70-91, 2019. Disponível em:

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8757>.
Acesso em: 23 out. 2021.

RAMIRES, Luciano. A vontade como ação livre e o problema da liberdade em Santo Agostinho. *In: II Congresso nacional de filosofia moral e política*, Petrópolis, 2011. Disponível em: <http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa3/03.pdf>. Acesso em: 23 out. 2021.

SILVA, Nilo.; Silva, O. Paula. As Paixões em Agostinho de Hipona: Relação entre o Agostinianismo e estoicismo tardio. *Civitas Augustiniana*, v. 1, n. 1, p. 99-122, 2012. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/26>. Acesso em: 23 out. 2021.

UMA INTRODUÇÃO À QUESTÃO DO MAL NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Alan Eric de Sousa¹

Resumo: Buscaremos no presente trabalho estabelecer algumas breves considerações introdutórias sobre o pensamento de Santo Agostinho, no que se refere a questão do mal. Assunto de extrema importância para a formação pessoal de Agostinho, e ainda, evidentemente, para o itinerário filosófico/teológico adotado pela Águia de África. Além disso, sua resposta à questão da existência do mal no mundo foi de fundamental importância para o cristianismo posterior. O bispo de Hipona transitou pelas mais diversas correntes filosóficas e religiosas, principalmente, o neoplatonismo e o maniqueísmo, porém, as respostas que estas ofereciam à problemática do mal não foram suficientes para a mente inquieta do Hiponense. Desta forma, o principal problema investigado neste artigo é o fio condutor do pensamento agostiniano sobre a dificuldade em conceber a natureza do mal e a sua origem.

PALAVRAS-CHAVE: Santo Agostinho; Maniqueísmo; Mal; Filosofia; Cristianismo.

Discorrer sobre o conceito do mal no pensamento agostiniano é sempre uma tarefa complexa, uma vez que o grande Doutor da Igreja

¹ Graduado em filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA).

não sistematizou as suas ideias. Elas estão costuradas no grande todo coerente que compõe o campo intelectual agostiniano.

Mesmo antes de sua conversão, Agostinho já se inquietava com o fato de o homem pecar. Encontrando inicialmente no Maniqueísmo, seita fundada por Mani e que, reunindo elementos do zoroastrismo e do cristianismo, oferecia uma via racional de acesso à verdade e a uma metafísica de cunho fortemente materialista, um breve deleite para suas questões.

Para evidenciarmos essa profunda inquietação, podemos ressaltar uma significativa passagem das *Confissões*, onde Agostinho menciona a questão que o acompanhou durante a vida: “Qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas, enfim, o Criador e as criaturas, todos são bons. Donde, pois, vem o mal?”².

O mal, portanto, apresentava-se para a Águia de África como um paradoxo, visto que buscava uma explicação para a origem do mal, num mundo criado e governado por um Deus sumamente bom e onipotente. Vendo assim, o mal como uma realidade tão poderosa, como explicá-lo? Qual será sua origem? Quem é seu autor?

As peças não se encaixavam e no primeiro momento de sua vida intelectual, tendo se enveredado pelos caminhos de Mani, Pelágio, Plotino, Cícero não encontrava respostas satisfatórias e completas para suas inquietudes. Até encontrar em Milão a figura do grande Ambrósio que abriu para ele não só as portas da Igreja através do Batismo, mas o introduziu de uma vez por todas no oceano abissal da Verdade que ele tanto buscava e continuará a buscar em seu itinerário.

A conversão agostiniana à fé cristã foi decisiva e serviu como alicerce para o bispo de Hipona responder satisfatoriamente ao problema referente ao mal. É pela crença num Deus sumamente bom, que criou

² AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 133.

todas as coisas a partir do nada, que Agostinho supera a teoria dos maniqueus.

O mal torna-se assim, para Agostinho, uma espécie de “desarmonia”, pois tudo que é criado pelo Pai busca harmonizar-se com Ele. Em uma das passagens das Confissões ele afirma: “Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas. (...), mas porque, em algumas partes, certos elementos não se harmonizam com os outros, são considerados maus”³.

Nosso trabalho, dividido em duas partes, pretende apresentar o percurso de Agostinho em suas buscas inquietas na primeira parte e na segunda apresentar as concepções intelectuais agostinianas originais, após sua conversão.

1. Um coração inquieto em busca de respostas ao problema do mal

O coração inquieto da Águia de Hipona fez com que este, desde sua juventude, buscasse a paz da verdade. Percorreu diversas seitas e correntes de pensamento para deleitar-se, porém, sem muito êxito. Numa dessas, pretendemos nos deparar nesta primeira parte, para entendermos a inquietação agostiniana com relação à questão do mal e seus desdobramentos filosóficos e teológicos.

A controvérsia antimaniqueia impulsionou o hiponense Agostinho a elaborar uma estrutura de pensamento que apresentasse a incoerência dos maniqueus a respeito do problema ontológico do mal tão propagada por eles. Por isto, não há outra forma de começar a apresentar a questão do mal, sem perpassar pelo pensamento de Mani e seus prosélitos.

³ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 140.

O maniqueísmo teve grande influência no pensamento de Santo Agostinho. Com seu olhar investigador, “assim que chegou à adolescência, sentiu o problema do mal, e, aos dezenove anos, foi buscar a solução junto aos maniqueus”⁴. Como ele mesmo nos diz: “Não conhecia eu outra realidade – a verdadeira – e me sentia como que movido por um agulhão a concordar com a opinião daqueles insensatos [maniqueus] impostores quando me perguntavam de onde procedia o mal”⁵.

A religião maniqueísta é originária do século III, fundada por Mani, pensador babilônico. “Eran una secta pequeña y de reputación siniestra; eran, además, ilegal y más tarde sus miembros habían de ser cruelmente perseguidos”⁶. Julgavam-se portadores de uma solução única e radical para os problemas religiosos da época e conseguiram se infiltrar na Igreja Cristã.

Os maniqueus “se propuseram como tantas outras religiões a elaborar respostas para diversas questões, como: Deus, sumo Bem, pode ser causa do mal? Ou: Haverá outro princípio que seja semelhante a Deus que possa originar o mal? Etc.”⁷

Sobre estas preocupações maniqueias em responder a esses questionamentos, vemos Agostinho relatar numa passagem das *Confissões* afirmando que “estava em Roma a frequentar os chamados santos enganados e enganadores” e conservava ainda a ideia “de que não

⁴ TRAPÊ, Agostinho. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 255.

⁵ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 174.

⁶ “Eram uma seita pequena e de reputação sinistra; era, também, ilegal e mais tarde seus membros haveriam de ser cruelmente perseguidos”. BROWN, Peter. *Biografia de Agustin de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 57, tradução nossa.

⁷ SILVA, Fagner Veloso da. *O problema do mal no livro VII das Confissões de Santo Agostinho*. 2016, 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016, f. 37.

éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós”.⁸

O pensamento maniqueísta oferece certa “desculpabilidade” para Deus quanto ao problema do mal: sendo Deus amor, não poderia ter criado o mal. Logo, este também é eterno. Obviamente a resposta de uma substância eterna coexistente com Deus ainda não é suficientemente satisfatória para eliminar todo o problema do mal. Todavia, sabemos que Agostinho não era totalmente complacente aos pensamentos maniqueístas e já os questionava, embora que ainda estivesse com eles, por não encontrar nenhuma outra doutrina satisfatória naquele período de buscas inquietas.

De acordo com Costa⁹, os maniqueus desenvolveram uma doutrina ontológico-cosmológico-dualista, que procurava isentar a Deus de qualquer responsabilidade pelos males existentes no mundo, inclusive, as maldades praticadas pelos homens.

Agostinho Trapè afirma que: “No homem, de fato, há dois males: aquele que contra a sua vontade sofre e aquele que voluntariamente comete.” E que os maniqueus explicavam um e outro dualisticamente, o que é chamado de “teoria das duas almas”¹⁰. Brown afirma que: “estaban tan convencidos de que el mal no podía venir de un Dios bueno, que creían que provenía de una invasión contra lo bueno; (...) el reino de las tinieblas”¹¹.

⁸ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984, p. 170-173.

⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. São Paulo: Vozes, 2003, p. 40.

¹⁰ TRAPÈ, Agostinho. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 251.

¹¹ “Estavam tão convencidos de que o mal não podia vir de um Deus bom, que acreditavam que provinha de uma invasão contra o Bem; o “reino das trevas”. BROWN, Peter. *Biografía de Agustin de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 58, tradução nossa.

Assim, seguem-se duas inferências primordiais: que, segundo o maniqueísmo, ambos os princípios – Bem e Mal – existem ontologicamente; e que, em sendo o homem a junção natural destes princípios, decorre que ele é naturalmente bom e mau¹². Consequentemente, esta concepção não confere a Deus o estatuto de Ser Supremo e retira do homem o seu livre arbítrio, uma vez que todas as suas ações nada mais são do que resultado de uma inclinação natural, ora para o bem, ora para o mal. E, não havendo liberdade humana, tampouco há responsabilidade moral.

Agostinho, vendo posteriormente que eram demasiadamente problemáticas e inconsistentes as explicações maniqueias hesitou prosseguir em tal seita, chegando, inclusive, a julgar “que o ceticismo dos filósofos da Nova Academia a respeito da possibilidade do conhecimento verdadeiro, parecia-lhe mais sensato do que as vãs divagações dos maniqueus”¹³.

Sem dúvidas, aquele coração inquieto, “foi movido desde o interior a abandonar os maniqueus pelo próprio conflito do qual esperara que os maniqueus o resgatassem. O problema do mal permanecia não resolvido para ele”¹⁴. Segundo Peter Brown, à medida que Agostinho foi amadurecendo, os maniqueus se apresentaram meramente como uma *gnosis* “(...) de la forma más desnuda: habíase lanzado contra una revelación secreta, esotérica y exótica, que pretendia eludir las exigências y emociones de la búsqueda de la verdad de um filósofo clásico”¹⁵.

¹² COUTINHO, Grasielle Nascimento. O Livre-arbítrio e o Problema do Mal em Santo Agostinho. *Revista Argumentos*, Ano 2, n. 3, 2010, p. 1.

¹³ COUTINHO, Grasielle Nascimento. O Livre-arbítrio e o Problema do Mal em Santo Agostinho. *Revista Argumentos*, Ano 2, n. 3, 2010, p. 2.

¹⁴ EVANS, G.R. *Agostinho: Sobre o Mal*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 35.

¹⁵ “(...) da forma mais desnuda: havia se lançado contra uma revelação secreta, esotérica e exótica, que pretendia eludir as exigências e emoções da busca da verdade de um filósofo clássico”. BROWN, Peter. *Biografia de Agustin de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 58, tradução nossa.

Importante destacarmos o neoplatonismo de Plotino e sua influência no pensamento filosófico-teológico de Agostinho. O neoplatonismo “fornecia os elementos conceituais necessários para que viesse a superar, mais tarde, o materialismo maniqueu, contudo, naquele momento, ainda não resolvia plenamente o problema do mal”¹⁶.

Os neoplatônicos acreditavam que tudo provinha e emanava de um único ser: o Uno. Com o auxílio do neoplatonismo, Agostinho chega à conclusão de que o mal não é substância, mas o contrário da substância. Com essa constatação ele responde à pergunta “o que é o mal?”. No entanto, segundo Bellei e Buzinaro, a resposta dada a essa questão ainda não consegue dirimir totalmente as suas dúvidas. “Tanto isso é verdade que no *De Libero Arbitrio*, Agostinho, antes de responder à questão proposta por Evódio: “qual a causa de praticarmos o mal”, propõe novamente o exame da questão: “o que é o mal?”¹⁷.

Após as decepções com a cosmologia maniqueia (apesar de não nos aprofundarmos em outras correntes que também decepcionaram o jovem de coração inquieto após os Maniqueus, é importante que sejam citadas, como: A Nova Academia, aspectos do pensamento estoico etc.), Peter Brown apresenta uma virada na vida intelectual e em seus desdobramentos na vida prática a partir do contato de Agostinho com Ambrósio de Milão:

Agustín había perdido su confianza. Como dijo a un amigo maniqueo siete años después, “en aquella época no había nadie más abierto a la enseñanza que yo...”. Era un momento significativo para cualquiera entrar en relación con San Ambrosio. (...) Como profesional Agustín deseaba oír esta oratoria tan característica y la encontró deliciosa:

¹⁶ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre sobre Santo Agostinho*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 35

¹⁷ BELLEI, Ricardo J; BUZINARO, Délcio Marques. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. *Mirabilia Journal*, n. 11, p. 80-98, 2010. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_04.pdf. Acesso em: 01 maio 2022.

menos “suavizante y entretenida” de la de Fausto, pero “mucho más docta”.¹⁸

Ambrósio introduziu em Agostinho ideias totalmente novas, que Cícero e a maior parte da tradição filosófica de então não poderia oferecer. O que Agostinho escreve nas Confissões ao enfrentar o dilema do “mundo imaterial” “é uma das evocações mais belas e dramáticas da evolução de um metafísico e sua conversão final a ideia de uma realidade puramente espiritual”.¹⁹

Destarte, é com sua conversão ao cristianismo, munido dos dados da fé e dos instrumentos conceituais do neoplatonismo, os quais irá converter em conceitos cristãos, é “que Agostinho chegará a uma solução original para a questão do mal”²⁰, como veremos a seguir.

2. A solução do problema do mal na interpretação de Agostinho

Agostinho agora convertido ao cristianismo, inicia as suas longas refutações às falsas doutrinas maniqueias. Leite²¹ apresenta dois

¹⁸ “Agostinho havia perdido sua confiança. Como disse a um amigo maniqueu sete anos depois, “naquela época não havia ninguém mais aberto ao ensino do que eu”. Era um momento significativo para qualquer um entrar em contato com Ambrósio. (...) Como “profissional”, Agostinho desejava ouvir esta oratória tão característica e a considerou maravilhosa: menos “suavizante e entretida” que a de Fausto e “muito mais douto”. BROWN, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 99-102, tradução nossa.

¹⁹ BROWN, Peter. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, p. 105.

²⁰ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Santo Agostinho*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 35.

²¹ LEITE, Fúlvio Anderson Pereira. O problema do mal em Santo Agostinho. *Anais Eletrônicos da Semana de Teologia*, Recife, p. 95-101, 2017, ISSN 2238-894X, p. 100.

silogismos que explicitam muito bem a solução agostiniana para o problema do mal e a sua inautenticidade. Ele afirma: “A-1) Todas as coisas que Deus criou são boas; 2) O mal não é bom; 3) Portanto, o mal não foi criado por Deus. B-1) Deus criou todas as coisas; 2) Deus não criou o mal; 3) Portanto, o mal não é uma coisa.”

A existência do mal coloca um problema que atormentou Agostinho longamente, desde sua conversão. Se a palavra “Deus” tem um sentido, só pode significar um ser perfeito, autor responsável de todas as coisas. Ora, dizer que há um mal no homem é admitir a imperfeição do universo. “Como conciliar a imperfeição da obra com a perfeição do obreiro e como remediar isso?”²²

A conversão agostiniana à fé cristã foi decisiva e serviu como alicerce para o bispo de Hipona responder satisfatoriamente ao problema referente ao mal. É pela crença num Deus sumamente bom, que criou todas as coisas a partir do nada, que Agostinho supera a teoria dos maniqueus. Como afirma Leite²³: “primeiramente, partindo do princípio bíblico da criação *ex nihilo*, e da noção plotiniana de participação” é que o convertido Agostinho demonstrará – contra o dualismo maniqueu – “que todos os seres do universo, inclusive a matéria, vieram de um único princípio: Deus”; por criação, num livre ato de amor, a partir do nada.

E seguindo esta costura agostiniana, Étienne Gilson nos mostra um caminho para sair do embaraço entre bem e mal constatando os atributos universais que fazem as coisas criadas serem boas, comentando Agostinho. Em qualquer substância – espiritual ou corporal – foi

²² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 271.

²³ LEITE, Fúlvio Anderson Pereira. O problema do mal em Santo Agostinho. *Anais Eletrônicos da Semana de Teologia*, Recife, p. 95-101, 2017, ISSN 2238-894X, p. 102.

conferido por Deus medida, forma e ordem (*modus, species, ordo*)²⁴ proporcionais aos bens (inferiores e superiores).

O que significa dizer que o conceito de natureza, em Agostinho, está intrinsecamente relacionado à proporção destas perfeições presentes nos seres ou naturezas e que, com efeito, tornam-nas bens. No entanto, suscetíveis à temporalidade, foram ordenadas para que umas sucedam às outras, e nisto consiste a beleza mesma do universo²⁵. Como ele afirma em *A Natureza do Bem*: “Onde se encontrarem estas três coisas em grau superior, aí haverá bens superiores, onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, inferiores serão aí também os bens; onde elas faltarem, aí não haverá bem algum”.²⁶

A natureza má – de acordo ainda com Gilson, explicitando o pensamento agostiniano – “é aquela em que medida, forma e ordem estão corrompidas e ela é má somente na exata proporção de sua corrupção”. Para mostrar esta relação do mal com o bem, exprime-se o termo “privação”, pois o mal “é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada”.²⁷

A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa²⁸. Agostinho observou que o mal não poderia ser escolhido, pois ele não era uma coisa a ser escolhida. Podemos apenas afastarmo-nos do bem, isto é, de um grau maior para um grau menor (na

²⁴ Porque “tudo criastes com número, peso e medida” (Sb 11, 20).

²⁵ AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 81.

²⁶ AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 75.

²⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 273-274.

²⁸ AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. P. 82.

hierarquia de Agostinho). O mal, então, é o próprio ato de escolher um bem menor.

Conclui-se para Agostinho que a fonte do mal está no mau uso do livre arbítrio das pessoas. Agostinho aprofunda ainda mais a questão examinando o problema do mal em três níveis:

Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmos, mas apenas graus inferiores de ser, em relação a Deus, graus esses que dependem da finitude do ser criado e dos diferentes níveis dessa finitude. O Mal moral é o pecado. Esse depende da nossa má vontade. E a má vontade não tem “causa eficiente”, e sim muito mais, “causa deficiente”. O mal moral, portanto, é “*aversio a Deo*” e “*conversio ad creaturam*”. O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem. O mal físico, como as doenças, os sofrimentos e a morte, tem significado bem preciso para quem reflete na fé: é a consequência do pecado original, ou seja, é consequência do mal moral.²⁹

Agostinho instaura o Bem como único princípio existente – Deus – e o mal como sua simples negação. Em outras palavras, o mal, na concepção agostiniana, não tem existência ontológica, não é, portanto, um princípio de força antagonicamente equiparada ao bem, como supunham os maniqueus.

Não obstante, conforme analisa Étienne Gilson, não basta apenas admitir que os maniqueus erraram ao considerar o mal como um ser. “É preciso ir mais longe e dizer que, sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem”³⁰. Para que haja um mal, portanto, é necessário que haja privação. “Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má”³¹.

²⁹ AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

³⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 275.

³¹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 274.

“O que não é não tem defeitos”³². Deste modo, falamos do mal “supondo implicitamente a presença de um bem”³³ que só é mal porque não é tudo que deveria ser. E é em função da hierarquia de bens citada nos parágrafos anteriores que se deve compreender a problemática do mal na visão antimaniqueia da Águia de África.

E assim afirma Coutinho³⁴ apontando que por mal entende Agostinho que é “a perversão voluntária da ordem na qual estão dispostas as criaturas quando o homem faz uso dos bens temporais como bens em si mesmos amando-os desordenadamente (*cupiditas*)”. Nota-se uma inversão de valores, em que se substituem os fins pelos meios e os meios pelos fins.

Pois, “pelo livre-arbítrio que recebera de Deus, o homem faz mau uso dos bens temporais”³⁵ e se inclina mais fortemente aos bens que não convém o apego demasiado. Justamente por causa da ordem existente no universo, a gradação de seres ou perfeições. E “quando o homem faz o caminho inverso preferindo os bens inferiores aos superiores perverte a ordem estabelecida por Deus no universo”³⁶.

³² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 274.

³³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 274.

³⁴ COUTINHO, Gracielle Nascimento. O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. *Argumentos*, ano 2, n. 3, 2010, p. 124-131. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3552/1/2010_Art_GNCoutinho.pdf. Acesso em: 14 maio 2022.

³⁵ AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, p. 85.

³⁶ COUTINHO, Gracielle Nascimento. O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. *Argumentos*, ano 2, n. 3, 2010, p. 124-131. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3552/1/2010_Art_GNCoutinho.pdf. Acesso em: 14 maio 2022, p. 125.

Considerações finais

Daquilo que foi até aqui exposto, podemos inferir que Agostinho foi um grande divisor de águas ao fundamentar a noção do mal e, conseqüentemente, de outras questões entranhadas nesta, como o livre-arbítrio, por exemplo. Este trabalho não objetivou abordar as preciosas conseqüências dessa fundamentação, pois implicaria um fôlego muito maior. No entanto, sabemos quão caro é este tema para o cristianismo e toda sua teologia e filosofia.

A relevância de estudar a temática do mal no pensamento agostiniano pode ser notada facilmente. No entanto, é óbvio que muito se acrescenta ao exposto nestas páginas, uma vez que tal estudo proposto é apenas introdutório, visto a complexidade e grandiosidade do objeto de estudo.

Todavia, podemos dizer que, o mal, portanto, é um dos caminhos pelos quais a vontade livre pode se enveredar, porém, não no sentido de que existam coisas más a escolher – já que tudo o que existe é bom – nem tampouco de que seja da essencialidade do livre-arbítrio o pecar, pois Deus o concedeu para que o homem vivesse retamente.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

BROWN, Peter. *Biografia de Agustin de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

BELLEI, Ricardo J; BUZINARO, Délcio Marques. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. *Mirabilia Journal*, n. 11, p. 80-98, 2010. Disponível em:

https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_04.pdf
f. Acesso em: 01 maio 2022.

CONTALDO, Silvia Maria de. *Cor inquietum*. Uma leitura das confissões de Agostinho. Porto Alegre: Suliani Letra&Vida editora, 2011.

COSTA, Marcos Roberto N. *Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. São Paulo: Vozes, 2003.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *10 lições sobre Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2012.

COUTINHO, Gracielle Nascimento. O livre-arbítrio e o problema do mal em Santo Agostinho. *Argumentos*, ano 2, n. 3, 2010, p. 124-131. Disponível em:
https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3552/1/2010_Art_GNCoutinho.pdf. Acesso em: 14 maio 2022.

EVANS, G. R. *Agostinho: Sobre o Mal*. São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

LEITE, Fúlvio Anderson Pereira. O problema do mal em Santo Agostinho. *Anais Eletrônicos da Semana de Teologia*, Recife, p. 95-101, 2017, ISSN 2238-894X.

ROSA, H. W. Santo Agostinho: o problema do mal e a busca da verdade. In: VASCONCELLOS, M.; SILVA, L. (Orgs.) *Studia Medievalia*. Pelotas: Cópias Santa Cruz, 2011.

SILVA, Fagner Veloso da. *O problema do mal no livro VII das Confissões de Santo Agostinho*. 2016, 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

TRAPÈ, Agostinho. *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

O MESTRE INTERIOR EM SANTO AGOSTINHO: A VERDADE, A SIGNIFICAÇÃO, E O CONHECIMENTO

Iury Maycon da Silva Sales¹

Resumo: Neste artigo temos por objetivo elaborar algumas considerações sobre a iluminação interior abordada por Aurélio Agostinho, como também apresentar a gnosiologia que sua filosofia considera para teoria abordada. O tema é para o bispo de Hipona de grande relevo, tornando-se objeto de investigação como também de fundamentação em muitos dos seus escritos e obras, constituindo o que podemos chamar de gnosiologia agostiniana, que embasará as suas concepções filosóficas e teológicas. Todavia, iremos nos ater, preferencialmente, à sua obra *De Magistro*, um diálogo com seu filho Adeodato, nas influências que culminaram na investigação do conhecimento da Verdade, e como ela se deixa revelar ao homem determinado a buscá-la.

PALAVRAS-CHAVE: Iluminação interior; Conhecimento; Verdade; Gnosiologia; Santo Agostinho.

Sabe-se que Agostinho não se dedicou à elaboração propriamente de uma teoria do conhecimento, mas vemos sua gnosiologia própria aplicada em sua vida que dá as razões necessárias para compreender que a iluminação, o saber e o conhecimento, ocorrem no homem interior, na alma, e que esta é iluminada pela verdade, como a luz

¹ Bacharel em ciências contábeis pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Estudante de filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM). E-mail: iury_maycon@hotmail.com

que ilumina nossos olhos. Essa verdade buscada incansavelmente pelo santo, é Deus. Outra consideração para o presente artigo consiste que, para o Doutor da Igreja, não há somente uma linha tênue entre a complementariedade da razão e da fé, mas também a relação estabelecida entre Verdade e Deus. Por tal motivo, nesta análise filosófica também estarão presentes questões de cunho teológico, mas, que não serão explorados por não integrar nosso objetivo.

Não obstante, as obras que o filósofo escreveu ficaram conhecidas na academia por filosofia agostiniana e, no presente estudo, por teoria da iluminação; tal tema é primeiramente compreendido e experimentado em sua vida, não se desprendendo do intenso processo de desenvolvimento intelectual vivido por Santo Agostinho, nas diferentes correntes filosóficas e religiosas, que o influenciaram nos primeiros anos após a sua conversão. Por isso, nas obras que embasam esse estudo, destacaremos a investigação do conhecimento da Verdade, e como ela se deixa revelar ao homem determinado a buscá-la.

Santo Agostinho, desde o início de sua juventude, demonstra inquietude na busca pela Verdade, anseia encontrá-la. Encanta-se com os sentidos humanos, bom ouvinte e, em simultâneo, desejoso por bem utilizar a fala, a oratória, especializa-se depois no estudo da retórica, tornando-se um professor instigado na busca da razão, e mais à frente um notável orador do Império Romano, em Milão. Em todos os aspectos da biografia do santo, vemô-lo nessa constante busca da Verdade, seja nos estudos, na profissão, nas amizades, nas crenças religiosas de que participou, na filosofia; todos esses caminhos fizeram-no buscar a sabedoria, impulsionado por Cícero; conhecer as teorias neoplatônicas, intermediado por Plotino; e, através de Santo Ambrósio, encontrar São Paulo e, finalmente, o Cristo, a Verdade encarnada, como ele nos descreve em sua obra mais conhecida denominada *Confissões*, brevemente contemplada neste artigo.

Conhecer a forma com que Santo Agostinho desenvolve sua filosofia faz-se necessária, para compreender como se dá o problema do

conhecimento para a gnosiologia agostiniana, objeto de estudo na primeira parte deste trabalho. Na segunda parte, abordaremos como e onde se dá a teoria da iluminação, que é o conhecimento da verdade para o autor. Podemos dizer, grosso modo, que a mesma se dá por duas espécies de luz, uma de natureza corporal e outra espiritual, considerando os órgãos dos sentidos e a alma, respectivamente. Em linhas gerais, é considerando o entendimento sobre as coisas sensíveis e inteligíveis, que pretendemos demonstrar ao longo dessa pesquisa, como se dá para o filósofo a iluminação interior.

1. As influências para a investigação do conhecimento da verdade

Na presente seção o nosso objetivo é apresentar de modo sucinto o problema do conhecimento para Santo Agostinho, como tal teoria difere da que já havia sido formulada por Platão e, posteriormente, reinterpretada por Plotino, sobre a iluminação que atinge o homem. Salientamos que o Santo está na divisão histórica do pensamento filosófico associado ao neoplatonismo, ou seja, àqueles que se dedicaram a estabelecer uma nova explicação para as questões filosóficas já iniciadas pelo filósofo na Grécia Antiga. O nosso foco recairá justamente sobre a noção da transmissão do conhecimento vivenciada pelo filósofo africano, sobretudo no período de sua conversão e que se constitui como o ponto fundamental de seu pensamento, bem como servirá de base para compreender como se dá a teoria da iluminação.

A teoria do conhecimento, em uma breve síntese, investiga as relações entre sujeito e objeto no ato de conhecer. Tal investigação se dá desde a Grécia Antiga quando se buscou entender o mundo e as questões pertinentes a ele, pelo conhecimento intelectual, a saber, na passagem da cosmogonia, apoiada no mito, para a cosmologia, baseada no *logos*. Vemos então a divisão do período em que a filosofia alvorece: a) pré-

socrático, quando a busca pela explicação racional das coisas envolve o que está alheio ao homem; b) pós-socrático, onde surge o pensamento da doutrina da participação, relacionando as realidades materiais, sensíveis, às realidades das ideias ou à forma, inteligíveis.

Platão nomeia realidades sensíveis o mundo em que habitamos, e todas as coisas materiais pertencentes a ele. Adquirem tal nomenclatura, pois as percebemos por meio dos nossos sentidos – visão, tato, olfato, paladar, audição. Já as realidades inteligíveis, encontram-se no mundo das ideias, também chamado formas, e são acessíveis apenas ao nosso intelecto através da razão, onde todas as coisas existentes no mundo sensível se encontram sob a forma de ideias em condições perfeitas, eternas e imutáveis.

Esse percurso marcado pela oscilação entre a razão e os sentidos dará origem a reminiscência, outra teoria platônica, pela qual o sujeito enquanto homem é composto do corpo que é mortal, e da alma, imortal. Para Platão, antes de habitar este mundo nossa alma já existia no mundo das ideias, lá adquiriu todo o conhecimento possível, mas se esqueceu quando ela se juntou ao nosso corpo. Para o filósofo grego o conhecimento se dá pela lembrança, ou seja, pela reminiscência daquilo que já era conhecido por nós quando nossa alma habitava no mundo das ideias.

O pensamento de Platão ressurgiu no século II da era cristã, no período que ficou conhecido como medioplatonismo, que embora curto, serviu para introduzir o pensamento que influenciaria diretamente nosso filósofo, Aurélio Agostinho, pois nessa reinterpretação houve o processo de inserção do divino no mundo das ideias, que como vimos é acessado pela alma. Sabemos que Cícero foi inspirado por esta corrente de pensamento, que possivelmente estava contida na obra *Hortêncio*, uma exortação à filosofia que, após ser lida por Agostinho, ainda não

convertido e em seus dezenove anos, o fez ansiar veementemente pela sabedoria e associar que ela se encontra em Deus².

Contudo, é com os neoplatônicos, outra corrente de filósofos, iniciada no século III reinterpretando as teorias de Platão, que as ideias se aproximam do cristianismo. Sobretudo é com Plotino que se origina e se desenvolve essa nova interpretação com a apresentação das hipóstases, que sumariamente, são compostas e graduadas da seguinte forma: o Uno, primeira hipóstase, que equivale ao Bem tratado por Platão³, o princípio de todas as coisas, que está acima delas, sendo também o seu fim último; as demais nascem, como emanção ou produção, deste e por esse mesmo princípio, ansiando constantemente retornar, conforme complementa Rogério Miranda de Almeida:

Mas esse primeiro princípio, conquanto indeterminado, imóvel e superessencial, quer também extravasar-se, sair da sua própria superabundância e, gerar o mundo da multiplicidade que se manifesta como díade, número e, enfim como toda espécie de ser. [...] Plotino considera uma *processão* ou, mais exatamente, uma *pro-dução* de algo efetuada por esse mesmo princípio. Todavia uma vez realizada essa marcha, opera-se um movimento de conversão, no sentido de um retorno do *pro-duto* à sua própria fonte, que ele quer contemplar e permanecer o mais próximo possível.⁴

Sabemos então que, para a interpretação de Plotino, da primeira hipóstase, as demais são produzidas e para ela regressam. As demais hipóstases estão dispostas em dialética descendente, e não são fixas como se seu movimento já estivesse finalizado, a saber: a inteligência, *nous*, que se revela como ser, consiste na segunda hipóstase, esta, no que lhe

² Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística 10), p. 70.

³ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 86.

⁴ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 87.

concerne produz a alma, terceira hipóstase, ordenadora do mundo da sensibilidade. Certo que Plotino fala de outras hipóstases decorrentes dessas três, que abordarão o mundo, a matéria, e o mal que está na ausência do ser, mas nos ateremos às três que foram inicialmente apresentadas, pois, como dito, não são estáticas, e para o filósofo é possível estabelecer um movimento da vida, sendo de reflexão sobre si, e se dá, unicamente, na atividade do nosso próprio pensamento. Este esforço é feito por iniciativa e com a força do próprio sujeito, capaz de percorrer as realidades inteligíveis na obtenção do conhecimento.

O pensamento neoplatônico segue como objeto de investigação até o século V, e exerceu forte influência na formulação da doutrina cristã. É o que ocorre ao nosso filósofo, o contato se torna fator crucial para o desenvolvimento futuro do pensamento agostiniano.

Mas antes, ressaltaremos a importância de Santo Ambrósio, que se deu no momento da conversão de Agostinho e, conseqüentemente, antes da formulação de sua doutrina do conhecimento. Com o bispo de Milão, foi possível acompanhar um dos primeiros exegetas do ocidente a fazer o uso de interpretação alegórica, dando às escrituras um sentido aceitável e até mesmo profundo, contanto que se saiba compreendê-la corretamente. Esta descoberta provocou uma verdadeira revolução no pensamento de Agostinho.

Conhecidas as influências, que culminarão na gnosiologia agostiniana, e que se pode dizer também da sua emancipação espiritual, através do contato do nosso filósofo com o neoplatonismo por meio de Plotino, e da interpretação alegórica com Santo Ambrósio, podemos então compreender a metafísica do espírito altamente desenvolvida, e para a surpresa de Agostinho, numerosos pontos de contato entre a doutrina neoplatônica e o cristianismo, particularmente, a importância fundamental que ambas atribuíam à doutrina do conhecimento.

Da percepção neoplatônica, Santo Agostinho deduz a noção de uma luz incorpórea, invisível e puramente espiritual. De maneira sublime, esta luz que está para além do mundo sensível é o princípio da verdade e

a causa de todas as outras coisas. Deus só se dá a conhecer àquele que se distancia dos sentidos e das imagens sensíveis. Para Agostinho, agora é necessário abandonar o mundo exterior para recolher-se ao mundo interior, de modo a empreender, a partir da interioridade, a nossa ascensão para Deus, luz que está acima da alma e que só pode ser atingida ao transcender o que há de mais elevado no próprio homem.

Com isso, vemos que a gnosiologia agostiniana se revela demasiada complexa já que ruma constantemente àquilo que é impossível de se precisar, tampouco compreender de maneira absoluta. E se dá naturalmente no interior, na busca em acessar Deus, luz absoluta e imutável, superior a todas as coisas, onde habita a Verdade.

2. A verdade, a significação e o conhecimento no mestre interior

Na presente seção o nosso objetivo é apresentar como o problema do conhecimento em Santo Agostinho se dá na obra *De Magistro*, sendo que o nosso foco recairá justamente sobre a noção da transmissão do conhecimento vivenciada pelo filósofo no diálogo com seu filho, Adeodato, e que se constitui como o ponto fundamental de seu pensamento, bem como servirá de base para compreender como o homem é iluminado pelo conhecimento, pela verdade.

Antes, queremos trazer ao leitor o que Santo Agostinho considera sobre autoconsciência, pois para o nosso filósofo não se pode tomar nenhuma postura, de afirmação, negação, dúvida, juízo, não juízo, que implique a não-evidência da autoconsciência. É evidente que até se pode duvidar de alguma verdade, mas não é possível duvidar da própria dúvida e de suas implicações. Dentre as implicações, o santo aponta que a mais importante delas é a certeza absoluta da existência da verdade,

inclusive maior que a certeza da própria existência⁵, pois se já não houvesse essa certeza absoluta da verdade, não se buscá-la-ia.

Temos, diante do exposto, a partir da autoconsciência a certeza da existência da verdade absoluta, abrindo então um caminho até Deus. Fazemos então algumas considerações: a verdade não é o homem e embora estando no seu interior, os dois não se confundem e, se assim fosse, não haveria também necessidade de alcançá-la; por outro lado, a origem dela não está no homem, mas além dele e deste mundo, admitindo uma transcendência para conhecê-la; e, que ela não é visível aos olhos do corpo, senão aos olhos da alma.

[...] entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. [...] Não era uma luz como esta, mas totalmente diferente das luzes desta terra. Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece a eternidade. [...] Desde que te conheci, tu me elevaste para me fazer ver que havia algo para ser visto, mas que eu era incapaz de ver.⁶

Sabemos então que além do movimento de afastamento do mundo, introversão e transcendência, existe um outro que não é do homem para Deus, mas consiste justamente no contrário, ou seja, de Deus para o homem, como relata a Águia de Hipona, no trecho já acima citado: “Tu me elevaste para me fazer ver que havia algo para ser visto, mas que eu era incapaz de ver”. Esse é o cerne de toda questão da teoria da iluminação e o sentido da gnosiologia agostiniana, o sujeito se abre para

⁵ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística 10), p. 191.

⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística 10), p. 190.

a graça, que é Deus a Verdade, e, por conseguinte, a iluminação, o conhecimento, é colocado por Deus em nós.

Na obra *De Magistro*, que é objeto do presente estudo, entenderemos melhor como se dá a teoria da iluminação. Na discussão entre o Filósofo e seu filho, em um primeiro momento até parece-nos que é através da linguagem, fala, gestos ou escrita, que o conhecimento se estabelece entre o emissor e o receptor. No entanto o percurso que o nosso filósofo vai traçando com Adeodato demonstra que esse primeiro julgamento é equivocado.

Uma série de dissociações entre linguagem e pensamento são feitas na obra e, embora na linguagem existam palavras que não possuem significado, elas podem ser capazes de significar. Tomemos como exemplo a palavra “nada”, que se lhe for atribuído qualquer conceito, ela deixa de ser o que é, o nada, no entanto, essa palavra significa em nosso pensamento o que pode ser representado pela ausência de algo; também há palavras que não possuem significado e nem significam, por exemplo a conjunção “de”, que observada de forma isolada, não é considerada signo, mas somos capazes de compreendê-la.

O diálogo discorre e os dois chegam ao entendimento de que entre os sinais que podem ser significados há aqueles que possuem valor diferente, igual, e outros são idênticos, como resume Adeodato:

Quando proferimos este dissílabo ‘sinal’, ele significa tudo aquilo pelo qual qualquer coisa é significada; porém, quando dizemos o termo ‘palavra’ esta não é sinal de todos os sinais, mas somente daqueles que são proferidos pela articulação da voz. [...] Mas o mesmo vale tanto para o termo ‘palavra’ como o termo ‘nome’, tomados em sua acepção geral. [...] Embora os termos ‘nome’ e ‘palavra’ tenham o mesmo valor, [...] um desses (a palavra) repercute no ouvido e o outro (o nome) suscita a recordação no espírito.⁷

⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O mestre*. Tradução de Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística 24), p. 387.

Agostinho tenta estabelecer em sua metodologia, permeada de rodeios como ele mesmo afirma, que embora haja esforço entre o emissor e o receptor na troca de conceitos, tais significações jamais comporiam o conhecimento primitivo e que o conhecimento das coisas é superior aos próprios sinais. Como no exemplo de um professor que ensina ao seu aluno, nada o primeiro introduziu na alma do aprendiz, que lá já não estivesse, “Quando um sinal me é apresentado e eu não saiba de que coisa ele é sinal, ele nada pode ensinar-me”⁸. Esse caso representa o que vem a ser conhecido por conhecimento secundário. O pai de Adeodato utiliza ainda de inúmeros argumentos, exemplificando-os, a fim de justificar que nunca se aprende nada sem que seja percorrido o caminho da interioridade, para lá conhecer as verdades dos sentidos e também as inteligíveis.

Ao passo que progride no diálogo com seu filho, Santo Agostinho demonstra implicitamente que sua gnosiologia, embora influenciada pelo pensamento platônico, como vimos na seção anterior, diferencia-se do filósofo grego em alguns aspectos, a saber, os mais importantes ao nosso estudo: se a alma tivesse contemplado todas as ideias no passado e agora bastasse recordá-las, ter-se-ia que admitir o homem como possuindo em si todo o conhecimento que lhe fosse disponível. Em outro aspecto, o Hiponense considera que o conhecimento emana do próprio Deus que se deixa alcançar, como luz, por meio do caminho de transcendência disponível no homem interior. Justifica então o santo: “o qual é Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade”.⁹

⁸ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O mestre*. Tradução de Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística 24), p. 402.

⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística 24), p. 407.

Agostinho depende amplamente da analogia entre a visão física e a visão mental (*Trin.* 12,24) em suas numerosas referências à função da luz divina que torna o conhecimento possível. Deus é para a alma o que o sol é para o olho. Deus não é somente a verdade em, por e por meio da qual todas as verdades são verdadeiras. Ele não é somente a sabedoria na qual, pela qual e mediante a qual todos os seres humanos são sábios. Ele é igualmente a luz na qual, pela qual e mediante a qual todas as coisas inteligíveis são iluminadas (*Sol.* 1,3.15).¹⁰

Ronald Nash ainda destaca três pontos essenciais na teoria de Agostinho, também contemplados neste trabalho: Deus é luz, que em diferentes graus ilumina os homens; existem verdades inteligíveis, e Deus que ilumina; e, por fim, os homens em seu interior só poderão conhecer as verdades divinas enquanto Deus os ilumina.

Em síntese, ao final da obra, Agostinho e Adeodato concluem que há apenas um mestre. E que embora os professores pensem nos ensinar, na verdade eles formulam questões para que seus discentes possam ser guiados ao interior de si mesmos e lá se instruem das verdades que se deixam revelar. Esse único mestre é o Verbo e é através dele que os homens podem contemplar a verdade, não como a reminiscência platônica, mas em um processo interior onde a inteligência humana toma consciência da presença de Deus, da Verdade.

Considerações finais

A partir do que investigamos sobre como se dá a gnosiologia agostiniana e a filosofia que Santo Agostinho atribui ao que chamamos de teoria da iluminação, é possível inferir que além de fundamentar o pensamento cristão, também é uma interpretação de sua biografia, tão

¹⁰ NASH, Ronald H. Iluminação divina. In: FITZGERALD, A. D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 529-532.

influenciada pelas correntes filosóficas e crenças professadas por ele. Não estamos a dizer que o que o Santo viveu e trouxe para somar à cultura cristã, veio por intermédio de outras doutrinas, e por ter sido influenciado pelo neoplatonismo, mas por ter conhecido tais filosofias, pôde refutar alguns argumentos e interpretar outros sob a ótica do cristianismo.

Fica evidente no presente estudo as diferenças entre Agostinho e o conhecimento no pensamento platônico considerado em sua gênese como reminiscência, que séculos após, reinterpretado por Plotino, considera que o conhecimento depende unicamente do sábio, no movimento interior e metafísico, de regressar ao *Uno*, primeira hipóstase, um princípio organizador que está acima de todas as coisas e também é seu fim último, a fim de obtenção do conhecimento.

Agostinho sente-se fascinado pela doutrina neoplatônica a respeito da incorporeidade de Deus e da imortalidade da alma, e sente-se atraído a seguir o caminho da interioridade na busca por Deus, luz que nos ilumina e onde habita a Verdade absoluta. Uma vez convertido ao catolicismo, o filósofo apresenta como se dá o problema do conhecimento com a formulação da teoria da iluminação, em que o ser humano, fadado a buscar a verdade, irá encontrá-la em seu interior, desde que esteja aberto à Graça, uma vez assumida numa transcendência metafísica do homem ao encontro de Deus.

Existe um só mestre, o Mestre Interior, que não é o homem, mas o Verbo que se deixa acessar quando o sujeito decide contemplar a Verdade que não se dá de maneira sensível, mas no interior do homem, na alma, onde o conhecimento é colocado por Ele. Deste modo Santo Agostinho considera como secundário o que os professores ensinam aos seus alunos, pois eles nada introduziriam na alma do aprendiz, que já lá não estivesse sido colocado pela Verdade Suprema.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

AGOSTINHO, Santo. *O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Tradutor: Petrópolis: Vozes, 1991.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma biografia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OLIVEIRA, Xavier Maria Leonor Lamas de. *A iluminação em «De Magistro» de Santo Agostinho*. Didaskalia, v. 19, n. 1, p. 35-46, 1989. Disponível em:
<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/15598/1/V01901-035-046.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

NASH, Ronald H. 2019. Iluminação divina. In: FITZGERALD, A. D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019.

O TEMPO A PARTIR DA ANÁLISE DO LIVRO XI DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

Murilo de Souza Guimarães¹

Resumo: Este estudo busca compreender, a partir da leitura e análise do livro XI, da obra *Confissões*, de Agostinho de Hipona, o pensamento sobre a temporalidade. Busca-se entender o tempo presente como contenção do passado e do futuro. Para o Patrístico as três formas de divisões entre passado, presente e futuro são compreendidas de forma errada, por isso ele investiga a possibilidade de existência dessa tripartição e o modo pelo qual faz-se a medição temporal. Para o enriquecimento dessa pesquisa, serão utilizados alguns trechos de estudos realizados por pesquisadores do assunto abordado. Esse artigo não tem como intenção esgotar o pensamento agostiniano sobre esse tema, mas busca deixar em suspensão para que surjam contribuições para melhor entendimento do mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Filosofia; Tempo; Divisões Temporais; Duração.

Agostinho é um dos mais importantes filósofos da patrística, possui grandes obras e, todas elas ofereceram profundas contribuições, tanto para a filosofia, como para a teologia. Uma de suas obras mais importantes é o livro *Confissões*, do qual fala um de seus mais relevantes comentadores, “Devemos-lhes as *Confissões*, esse livro único do qual

¹ Estudante de filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).
E-mail: freimuriloguimaraes@gmail.com

cada página tem o frescor e sabor da vida”². Nesta obra, no livro XI, o filósofo analisa o pensamento acerca do tempo. Essa reflexão parte do surgimento do tempo, em que o patrístico constata que o tempo foi criado por Deus, quando o mesmo criou todas as coisas: “[...] efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele podia decorrer antes de o criardes!”³. Contudo, essa criação divina possui um modo peculiar de existência, pois, segundo o filósofo patrístico, o tempo não existe da maneira pela qual os homens geralmente imaginam. Deste modo, através desse estudo buscar-se-á analisar a compreensão agostiniana acerca da existência e repartição do tempo.

1. As três divisões do tempo

Agostinho de Hipona em sua obra, destaca as três divisões do tempo, deste modo, ele inicia uma investigação acerca da duração e existência dos mesmos. Essa tripartição temporal é o passado, o presente e o futuro. Entretanto, o filósofo diz que o passado sempre tende a não existir, uma vez que sempre deixa de ser. O futuro ainda não existe, ele ainda não aconteceu. O presente não tem duração e, deste modo, ele não pode ser medido. Portanto, Santo Agostinho compreende que o presente só pode constituir-se em um instante indivisível porque não possui duração. Dessa maneira, as três divisões estão contidas no presente, de modo que o passado existe como lembrança e o futuro como expectativa⁴.

² GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 149.

³ AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 302.

⁴ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. rev. São Paulo: Discurso Editorial, 2010, p. 365.

Essa tripartição possui grande importância no pensamento desse filósofo, uma vez que somente por meio dela, ele pode compreender a forma de comparação e de medição do tempo que é feita pelo homem. Por isso, serão explanadas as três formas do presente, pois, através dele, de seu momento indivisível, torna-se possível o entendimento da medição da temporalidade. Serão denominados como presente do passado, presente do presente e presente do futuro.

Diante disso, é válido destacar a citação pela qual o autor explana seu pensamento acerca da busca pelo entendimento dessa divisão:

É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois esses três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três.⁵

Pode-se perceber que Agostinho, em sua investigação, destaca o presente como sendo o único que torna possível o passado e o futuro, como existentes. Não se pode pensar em nenhuma dessas repartições sem analisar o presente, como vimos. Tais dimensões são inseparáveis porque estão interligadas entre si. E deste modo, torna-se possível falar da existência dessas três formas do tempo. O Patrístico em sua obra destaca o modo pelo qual existem essas três divisões, sendo que para abordar esse assunto apresentaremos a leitura de um estudioso sobre o tema:

Passado, presente, futuro. Numa conceituação geral e considerando a existência apenas do presente e os outros dois - passado e futuro - de forma inadequada, cabe conceituá-los, guardando as devidas proporções, como passado e futuro. 1. Passado é o presente dos fatos passados guardados no espírito, na memória, pelas impressões deixadas; 2. Presente é o fato presente que é a visão direta; 3. Futuro é

⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 26.

a expectativa de algo que vai acontecer. Apesar das diversas considerações, pode-se falar em três tempos existentes.⁶

Em sua obra Agostinho diz que não faz uma afirmação, mas sim uma busca, portanto ele procura compreender a possibilidade de medição do tempo, visto que segundo ele, em sua análise, a formulação da medição do tempo, transmitida pelas gerações possui um grande erro. Ele destaca isso quando fala sobre a busca pela medição do presente que segundo ele sempre deixa de existir, portanto, não se pode medir o dia porque dentro dele se tem horas e dentro das horas se tem minutos e, dentro dos minutos se tem segundos e, assim por diante, logo o presente sempre se torna passado e o passado já não existe mais⁷.

Essa análise feita por Agostinho, torna possível a compreensão dada por seu pensamento da existência da tripartição do tempo, cujas partes não estão separadas, mas unidas. Contudo, em sua obra ele destaca não só a existência das mesmas, mas o modo pelo qual elas existem. Para essa explanação convém ler um trecho de uma das obras de um dos mais relevantes estudiosos de Agostinho no Brasil:

De certo modo, o presente está referido ao intelecto, o passado à memória e o futuro à vontade. É importante lembrar que as três faculdades operam conjuntamente, bem como recordar que essa concepção do tempo, radicada na consciência, reivindica a dimensão intencional da mesma consciência e do próprio tempo.⁸

⁶ RODRIGUES, M. L. Síntese do tempo e o tempo em Santo Agostinho. *Multitemas*, n. 22, p. 87-103, 17 maio 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v0i22.915>. Acessado em: 09 maio 2022, p. 97.

⁷ CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho e Henri Bergson*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>. Acesso em: 06 maio 2022.

⁸ HINRICHESEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira. *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. 1. ed. rev. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014, p. 172.

Após abordar a concepção de Santo Agostinho sobre o tempo e a sua divisão, convém explanar nas seções seguintes, a compreensão do passado lembrado no presente, do futuro esperado no presente e do presente enquanto presente. Dessa maneira, veremos que segundo o pensamento desse filósofo, essa é a única possibilidade de existência desses três modos de dimensões do tempo.

2. O Passado Lembrado No Presente

Agostinho, em seus escritos sobre a temporalidade, deixa em dúvida a possibilidade da existência do tempo passado, ele sempre tende ao não ser, ou seja, sempre deixa de existir. Contudo, esse pensador apresenta um modo pelo qual se torna possível a presença do passado no presente, por meio da lembrança. Esse modo de existência do passado é dado pela memória que faz com que as lembranças daquilo que já passou, permaneçam como presente.

Esse discurso destacado por Hinrichesen, em um trecho de seu livro, no qual Agostinho conta uma experiência de sua infância:

Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância que já não existe presencialmente, existe no passado que já não é. Porém a sua imagem quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória.⁹

Portanto, Agostinho apresenta o passado enquanto memória e, somente por meio dela, o passado se torna existente no presente.

⁹ AGOSTINHO *apud* HINRICHESEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira. *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. 1. ed. rev. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014. p. 172.

Rememora-se coisas que foram marcantes durante a vida e que já não são mais existentes, contudo, existem enquanto lembrança. Entretanto, vale recordar que esse acesso ao passado, por meio da memória, é muito importante para linhas psicológicas, que através da memória, buscam o tratamento para diversos traumas e relações problemáticas¹⁰.

As imagens que ficam gravadas na memória, descrevem aquilo que já se passou, mas que sempre se torna presente, pois pode-se acessar sempre que se quiser. A memória torna vivo aquilo que já não pode mais ser vivido pelo homem, por meio das experiências que estão gravadas no espírito. Desse modo, pode-se perceber que o passado só pode existir enquanto presente, pois tudo o que já se passou e o que se passa a cada momento é registrado na memória e se torna lembrança.

Agostinho reconhece a importância da memória, isso se torna perceptível no Livro X da obra *Confissões* em que ele se dedica a explicar seu pensamento acerca desse conceito. A memória guarda em si não só imagens, mas também tudo aquilo que é abstrato, ou seja, aquilo que não tem som, cheiro, gosto ou que não pode ser sentido pelo tato. Ela também retém em si experiências que só foram vividas uma única vez pelos homens. Assim, a memória possui grande importância e por meio dela o homem consegue acessar aquilo que não pode mais ser vivido novamente¹¹.

Como foi visto, para Agostinho só existe uma forma de existência do passado, que é no presente. Desta maneira, essa é a única forma de chamá-lo por esse nome, pois na medida em que ele passa, ele se torna memória. Isso pode ser notado na obra *Confissões* e em muitos

¹⁰ CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho e Henri Bergson*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>. Acesso em: 06 maio 2022, f. 61.

¹¹ AGOSTINHO. *Confissões*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 23.

estudos sobre o tempo agostiniano, como se vê nesse trecho de um estudo sobre a temporalidade baseando-se no pensamento de Agostinho:

O tempo passado é chamado assim de forma imprópria, por que também não existe enquanto fato real e é impossível falar de algo inexistente e caracterizá-lo em si; mas ainda assim é possível depreender algum esforço e falar do passado de forma dependente. À medida que a expectativa de tempo futuro se transforma em presente atual e este, como tem existência curta, deixa de existir como fato presente, neste ponto tem-se o passado, não como tempo real e existente, mas como reminiscência de algo que não é o presente, e sim fragmentos, impressões transcorridas de forma rápida que ficam na memória e só através dela se pode falar em passado – ainda que de forma indevida – como tempo.¹²

Portanto, o passado é lembrado no presente e somente desta forma pode-se falar da sua existência, porque Agostinho não vê outra possibilidade de dizê-lo como tempo. O passado é a lembrança daquilo que marcou a memória do homem, pode-se dizer que os fatos mais importantes da sua vida existem enquanto ele puder lembrá-los, fazendo memória para se tornar presente.

Como pôde ser notado durante a explanação desse assunto, tanto o passado, quanto o futuro, dependem do presente para existirem. Assim, continuaremos esse estudo sobre o futuro na seção a seguir, para que possamos destacar a contribuição do pensamento de Agostinho nesse tema.

3. O futuro antecipado no presente

¹² RODRIGUES, M. L. Síntese do tempo e o tempo em Santo Agostinho. *Multitemas*, n. 22, p. 87-103, 17 maio 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v0i22.915>. Acessado em: 09 maio 2022, p. 97

Assim como o passado, o futuro só pode possuir existência no tempo presente, uma vez que não se pode viver aquilo que ainda não existe. Desse modo, o futuro existe somente enquanto premeditação, a ação ainda não ocorreu, mas pode ser pensada previamente antes de sua realização, dessa maneira o futuro se torna antecipado por meio do presente.

O futuro é algo que os homens têm curiosidade de conhecer. Muitos buscam em práticas religiosas a previsão do futuro; fazem isso para que, dependendo da ocasião, possam tentar mudá-lo em seu presente. Essa ansiedade por aquilo que acontecerá é aguçada por filmes e séries que demonstram um futuro que não depende do passado e nem do presente, e assim, faz com que as pessoas fiquem alienadas no pensamento de um tempo que não existe, isto é, que esteja desassociado do tempo presente¹³.

Agostinho em sua busca por entender o tempo futuro, apresenta a única forma de existência do mesmo, que se dá por meio da antecipação daquilo que irá acontecer, que ocorre quando há expectativa daquilo que ainda será realizado. Para melhor ilustrar esse pensamento, faz-se necessário ler um trecho que aborda o assunto em discussão.

O tempo futuro não é nem longo, nem breve, já que não pode caracterizar aquilo que não existe e se se diz tempo futuro é somente de forma imprópria. Mas o fato merece maior explicação. O futuro, também indivisível, é retirado da experiência presente, da realidade, da percepção das coisas que são transformadas em expectativas de tempo presente; à medida que as expectativas vão vindo do futuro e materializando-se, consumindo-se, deixam de ser futuro e assumem o

¹³ CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho e Henri Bergson*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>. Acesso em: 06 maio 2022.

estado de ato ou tempo presente, que são futuros enquanto estão na expectativa de acontecerem. É neste ponto que reside sua existência.¹⁴

Percebe-se, então, que o pensamento agostiniano acerca do futuro possui semelhança com sua abordagem sobre o passado, pois ambos não possuem durabilidade grande ou pequena, só existem enquanto presente. De tal maneira que se pode dizer que o futuro, na perspectiva da esperança, existe no presente. Essa esperança é a previsão daquilo que não aconteceu, mas que acontece por meio da expectativa.

Assim como na explanação sobre o pensamento do presente do passado, Agostinho utiliza de um exemplo para auxiliar na compreensão do futuro do presente. Seu modo de elucidar faz com que seu ensinamento se torne acessível aqueles que desejam estudá-lo. Será apresentado um breve trecho da obra *Confissões* que discorre sobre isso:

Vejo a aurora e prognostico que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que anuncio é futuro. Não é o sol que é futuro porque esse já existe, mas sim o seu nascimento que ainda não se realizou. Contudo, não poderia prognosticá-lo sem conceber também, na minha imaginação, o mesmo nascimento, como agora o faço quando isto declaro. Mas nem aquela aurora que eu vejo no céu e que precede o aparecimento do sol, nem aquela imagem formada no meu espírito, são o mesmo nascimento do sol, ainda que, para se predizer este futuro, se devam enxergar a aurora e a sua imagem como presentes.¹⁵

Percebe-se que no pensamento agostiniano sobre o tempo futuro, o filósofo tem uma certa dificuldade, pois diferente do passado, que existe enquanto memória, ele não compreende bem de onde essa imagem provém¹⁶. Pode-se dizer, assim, que “o futuro preexiste, de algum

¹⁴ RODRIGUES, M. L. Síntese do tempo e o tempo em Santo Agostinho. *Multitemas*, n. 22, p. 87-103, 17 maio 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v0i22.915>. Acessado em: 09 maio 2022, p. 97

¹⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 23.

¹⁶ CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho e Henri Bergson*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em:

modo, sob a forma de uma espera fundada na percepção atual das causas presentes”¹⁷.

Contudo, pode-se destacar que “torna-se, pois, claro que S. Agostinho ao falar dum ‘futurum’ pensa sempre apenas naquela distância temporal que separa um acontecimento ainda não sucedido, do ‘agora’, do ‘hoje’, etc. e não na extensão entre o amanhã e o depois de amanhã”¹⁸. Portanto, Agostinho busca o futuro naquilo que irá acontecer e não no pensamento dos dias, das horas, ou dos minutos que hão de vir. Essa visão do presente traz ao futuro a expectativa dos acontecimentos que poderão acontecer, mas que já acontecem no pensamento daquele que imagina o futuro.

Assim como foram explanadas as concepções sobre o tempo passado e futuro, trataremos na próxima seção, o tempo que para Agostinho era o mais importante entre os demais, o tempo presente. Como temos repetido, sem ele os demais não possuem existência.

4. O presente das coisas presentes

Agostinho em sua obra busca a compreensão do tempo, sua duração e medição. Ele procura entender o que é aquilo denominado tempo presente, se realmente existe e se ele é longo ou breve. Para isso, ele faz uma análise utilizando-se do pensamento da duração de cem anos, considerando que os cem anos são presente. No decorrer do primeiro ano, ele é presente e os outros noventa e nove são futuros, deste modo eles

<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>. Acesso em: 06 maio 2022, f. 64.

¹⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. rev. São Paulo: Discurso Editorial, 2010. p. 365.

¹⁸ HAEFFNER *apud* MAGALHÃES, Manuel Maria de. In: HINRICHESEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (org.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. 1. ed. rev. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014, p. 91.

não possuem existência. Contudo, se estiver no segundo ano de decorrência, o primeiro ano é passado, o segundo é presente e os demais são futuro e, como já foi dito, o passado e o futuro não existem. Desta maneira, Agostinho compreende que cem anos não podem ser ditos como presentes. Da mesma forma que um ano não pode ser presente, pois possui doze meses, e os meses possuem dias, e os dias possuem horas, e as horas possuem minutos, e os minutos possuem segundos; e assim por diante.

Agostinho diz em sua obra, que o tempo presente não possui duração e nem divisão e, deste modo, está unido ao passado e ao futuro, que só existem nele:

Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja susceptível de ser subdividido em tais partes, por mais pequeninas que sejam, só a este podemos chamar tempo presente. Mas este voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo o tempo presente não tem nenhum espaço.¹⁹

Assim, o tempo presente a todo momento deixa de existir, pois torna-se passado e ao mesmo tempo torna-se futuro. Então, pode-se questionar o que é o presente das coisas presentes? Ele realmente existe? Ele pode ser medido? Para ajudar a reflexão dessas perguntas, Sulter destaca a compreensão agostiniana sobre o tempo presente:

Santo Agostinho conclui, portanto, que apenas um instante indivisível do tempo pode ser chamado de presente. Mas, então ele lamenta que o presente não tenha duração e, portanto, o tempo não possa ser medido. Do presente adimensional e da inexistência do passado e futuro, ele chega à surpreendente conclusão de que não parece haver nenhum tempo que possa dizer que tenha duração ou ser que possa ser medido. Mas o fato é, continua Santo Agostinho, que comparamos

¹⁹ AGOSTINHO. *Confissões*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 20.

e medimos intervalos de tempo, dizendo que uns são mais longos e outros mais curtos, que um é o dobro do outro, etc.²⁰

Contudo, esse comentador também destaca que para Agostinho é possível falar sobre a existência do presente das coisas presentes, o qual ele denomina como visão. De igual modo, ele também diz que no pensamento agostiniano o tempo presente pode ser mensurado na medida em que ele for passando, ou seja, o tempo não pode ser medido no passado ou no futuro, pois eles não existem²¹.

Pode ser dito que o tempo presente é privilegiado, somente ele pode ter existência no agora, diferentemente do futuro e do passado que só podem possuir existência enquanto estão no presente.

Vale destacar aqui, a contribuição de Rodrigues, utilizando Santo Agostinho nas *Confissões*, sobre o tema:

O tempo presente só existe no ato em que este transcorre, e de forma breve ou longa porque a atuação não pode ter longevidade, senão irá além do ato presente vivido para não se constituir em outra modalidade de tempo- assim de forma imprópria. O presente é o único tempo de fé que existe por ser aqui e agora' e é indivisível em sua existência; indivisível enquanto atuação no momento em que se materializa no ato da existência.²²

²⁰ SUTER, Ronald. El concepto del tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein. *CONVIVIUM*, [en línea], n. 19, p. 97-111, 1965. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76270>. Acesso em: 06 maio 2022, p. 101.

²¹ SUTER, Ronald. El concepto del tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein. *CONVIVIUM*, [en línea], n. 19, p. 97-111, 1965. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76270>. Acesso em: 06 maio 2022, p. 102.

²² RODRIGUES, M. L. Síntese do tempo e o tempo em Santo Agostinho. *Multitemas*, n. 22, p. 87-103, 17 maio 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v0i22.915>. Acesso em: 09 maio 2022, p. 96.

De fato, pode-se perceber que o presente, ou esse momento indivisível, não pode permanecer estático, uma vez que, do contrário, seria eternidade. Ele deve ser dispensado para que a cada momento ele se torne um novo presente, que se renova sempre. Isso nos diz Gilson ao abordar o pensamento agostiniano sobre o tempo, como se destaca no trecho abaixo:

O presente indivisível não deixa de se dissipar para ceder lugar a um outro, de modo que, em qualquer proporção que a duração dele seja estendida, o tempo se reduz ao impermanente, cujo ser, composto de uma sucessão de instantes indivisíveis, permanece alheio, por definição, à imobilidade estável da eternidade divina.²³

Para Agostinho, o tempo presente é aquele que existe e torna possível a existência dos demais, “passado e futuro”. Por isso, percebe-se uma intrínseca união entre eles, e desse modo o tempo pode ter tripartição, mas não deve ser separado, da forma como nos diz Gonçalves: “De facto, é pelo presente que passam o passado e o futuro não permitindo que qualquer deles se torne avulso”²⁴.

Considerações finais

Em nossa pesquisa apresentamos a possibilidade do passado enquanto lembrança, do presente enquanto visão e do futuro enquanto expectativa, tudo isso fundamentado nas *Confissões* de Agostinho de Hipona e em alguns de seus comentadores.

²³ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. rev. São Paulo: Discurso Editorial, 2010. p. 364.

²⁴ GONÇALVES *apud* MAGALHÃES, Manuel Maria de. In: HINRICHESEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (org.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. 1. ed. rev. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014, nota n. 35, p. 774.

Como destacamos, no pensamento agostiniano em relação ao tempo, essa tripartição é feita por todo ser humano e é passada de geração em geração. Contudo, há ainda um problema, pois muitas vezes se separa os três tempos, fazendo com que cada um se torne independente do outro. Todavia, no pensamento do filósofo Hiponense, isso é impossível, eles só existem por meio da dependência de um para com o outro.

Tendo em vista o que foi explicitado, pode-se elucidar a conjectura de que, em Agostinho, o tempo se trata de uma criação de Deus, quando tudo criou segundo sua vontade; porém, ele – o tempo – é finito e mutável. Também podemos compreender que o tempo só pode ser medido em nossa alma – consciência, para melhor dizer –, de forma que o presente é o único modo de medição. Notamos também, através desse pensamento, que o tempo deve ser finito, uma vez que somente a eternidade, ou a ideia que temos dela, é que possui as características de imobilidade e, portanto, também de imutabilidade, logo fora do tempo, ou mesmo além dele, se assim pudéssemos supor.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos, A. Ambrósio de Pina. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho e Henri Bergson*. 2006. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>. Acesso em: 06 maio 2022.

CORTI, C. A. Heidegger, intérprete de San Agustín: el tiempo, nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín. *Revista de Filosofía*, v. 32, n. 1, p. 143-163, 2007. Disponível em:

<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0707120143A>
Acessado em: 08 maio 2022.

GILSON, Étienne. *Introdução à Filosofia Cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

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

GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HINRICHESEN, Luís Evandro. *A Estética de Santo Agostinho: o belo e a formação do humano*. Porto Alegre: ESTEF, 2009.

HINRICHESEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira. *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. 1. ed. rev. Porto Alegre: Letra e Vida, 2014.

JULIÃO, José Nicolao. Tempo e História em Santo Agostinho. *Veritas*, v. 63, n. 2, p. 408-435, 5 out. Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2018.2.28569>. Acessado em: 09 maio 2022.

RODRIGUES, M. L. Síntese do tempo e o tempo em Santo Agostinho. *Multitemas*, n. 22, p. 87-103, 17 maio 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/multi.v0i22.915>. Acessado em: 09 maio 2022.

SÁ, Olga de. “Que é, pois, o tempo?” (Santo Agostinho). *Kaliópe*, São Paulo, ano 7, n. 14, p. 100-107, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/kaliópe/article/view/7889>. Acesso em: 09 maio 2022.

SUTER, Ronald. El concepto del tiempo según San Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein. *CONVIVIUM*, [en línea], n. 19, p. 97-111, 1965. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/76270>. Acesso em: 06 maio 2022.

**A VIA DA INTERIORIDADE:
UM DIÁLOGO ENTRE AGOSTINHO DE HIPONA
E TERESA DE JESUS**

Bruno Castro Schröder¹

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo tecer uma relação entre Teresa de Ávila e Agostinho de Hipona através de suas autobiografias: *Confissões* e *Livro da Vida*. Tendo como base a experiência da “conversão” que, por sua vez, possui o paradigma da fé, faremos um estudo de relação entre os dois autores, explicitando, ao final, os quatro graus da oração que são a via para o encontro. O percurso da interioridade se revela como ânsia na busca de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Teresa de Ávila; Agostinho de Hipona; Fé; Oração; Interioridade.

Tendo como pressuposto a fé em Deus, Agostinho de Hipona e Teresa de Ávila descobrem a via da interioridade. Voltam-se, ambos, para o recôndito de suas almas e encontram Deus. Ele que habita, segundo o que vemos em suas obras, o interior e não o exterior. E encontrando-O acabam por descobrir suas próprias essências. O homem passa, assim, a se autoconhecer quando busca a Deus, porque este o conhece mais que o homem a si mesmo.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). E-mail: bcs-bcs@hotmail.com.

A alma² é, ao mesmo tempo, o lugar do caminho e do encontro com a verdade. Caminho para Deus e para si; e verdade sobre si e sobre o universo, pois a “alma humana é o núcleo do universo criado”³. Conhecer a alma é aventurar-se pelos caminhos da interioridade e o princípio deste percurso é a própria investigação da alma.

A confissão é a via da interioridade por excelência⁴. Confessar-se é volver os olhos para a própria biografia, é dizê-la, com determinação, procura e vontade. Para tal experiência duas são as ferramentas necessárias: a fé e a razão, pois a via até Deus é para o alto e para dentro. Não se trata de uma narração histórica simplesmente, mas de uma reflexão que acompanha a narração. É o olhar para trás com os olhos de

² Em antropologia teológica observa-se a tradução da palavra “נפש, nefesh” por “alma”. A tradução literal deste vocábulo é “garganta”, significa a vida de um indivíduo. Não se trata de algo que o homem possua, antes, é o seu ser substancial. Nefesh está presente no ser humano por inteiro, é a sua dimensão transmaterial (nefesh e “basar, בשר”). Na antropologia teresiana não há uma dualidade entre corpo e alma, para a santa a alma e a pessoa estão em uníssono, o ser humano é um “castelo habitado pela Trindade que vive à espera do encontro com sua criatura”. Para um aprofundamento confira: ROMIO, Rita. *A pessoa humana integrada e a opção por Jesus Cristo*. 2006. 167 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/8366/8366_1.PDF. Acesso em: 02 ago. 2022, f. 145. Em Agostinho existe uma distinção entre corpo, alma e espírito. A alma é aquilo que liga o espírito ao corpo, ou seja, a vida. Para aprofundamento confira: LIMA, Ricardo Pereira Santos; FERREIRA, Anselmo Tadeu. As particularidades do conceito “alma” no pensamento de Agostinho. *Horizonte Científico*, Uberlândia, v. 6, n. 2, fev. 2012. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/14522>. Acesso em: 02 ago. 2022.

³ SILVA, Roberto José da. Santo Agostinho: interioridade e memória. *Colloquium Humanarum*, Presidente Prudente, v.5, n.2, p.46-58, dez. 2008. p.49.

⁴ Três são os gêneros de retorno à interioridade, elaborados por Agostinho: a confissão, a retratação e o solilóquio. Neste caso, estamos aproximando ambos os autores por meio da confissão.

hoje, é pôr-se como expectador de nossa própria biografia. A via da interioridade traduz-se pelo percurso da história de vida de cada um. A vida é graça de Deus e é por essa mesma graça que nos decidimos começar esta empreitada. Ora, mas por que o homem percorre este caminho? Paulo Carrara nos ajuda a responder da seguinte maneira:

Porque Cristo com sua graça o capacita para a união com Deus. A união não é senão a transformação em Cristo. O caminho mistagógico que se dá na oração e termina com a total entrega da pessoa a Deus, na mais absoluta disponibilidade a seu querer à ação de seu Espírito. Um caminho que todos são chamados a fazer.⁵

O processo inteiro se dá de modo dialogal, homem que busca e o Amor que o atrai. O homem só o faz porque o Amor o move para isso. Teresa teve uma formação muito rica, embora isso lhe representasse grande risco. Sua educação, mesmo não sendo metodológica e acadêmica, possibilitou que ela construísse e dissesse muito bem aquilo que pensava, sentia e, sobretudo, experienciava. Contos de cavalaria, livros de espiritualidade, obras teológicas e filosóficas fomentaram seu coração e aguçaram sua inteligência.

A *Institutio Primorum Monachorum*, livro da formação dos primeiros monges na Ordem do Carmo e as *Confissões* de Santo Agostinho fizeram parte de seu *ethos* e são coadjuutores na elaboração da via da interioridade em Teresa de Jesus. A primeira aborda de forma sistemática os quatro graus da formação de um monge e tem por objetivo a “caridade perfeita”, ou seja, o “esconder-se na torrente do Carit”, unir-se ao mistério de Deus. Este livro ascético-espiritual toma como pressuposto a experiência do profeta Elias que será considerado *dux et pater* dos Carmelitas e lhes servirá como inspiração do encontro com Deus.

⁵ CARRARA, Paulo Sérgio. Oração: itinerário mistagógico segundo Santa Teresa de Ávila. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v.12, n. 23, p. 39-61, jan/jun 2013, p. 53.

As *Confissões*, obra filosófico-espiritual, delineia em Teresa a via da interioridade. Nossa qualidade ontológica é dada pelo próprio Criador, com isso, sabemos que nossa essência comunga da essência de Deus. Ele que se faz presente em nós porque se fez um de nós. A união com Deus acontece no íntimo de nosso ser. Deste modo, estabelecendo uma proximidade entre os doutores, de Ávila e de Hipona, chegaremos ao denominador comum: a via da interioridade.

1. A via da interioridade

Agostinho nasceu em Tagaste na Província da Numídia, na África romana em 13 de novembro de 354, filho de Patrício, um pagão que depois se tornou catecúmeno, e de Mônica, cristã fervorosa. Sua obra mais famosa, as *Confissões*, traz uma especial atenção à interioridade e se constitui um modelo único na literatura ocidental tanto religiosa como secular. Agostinho permaneceu sempre fascinado pela figura de Jesus Cristo; aliás, ele próprio diz que amou sempre Jesus, mas que se afastou cada vez mais da fé eclesial, da prática eclesial.

Precisamente em Cartago Agostinho leu pela primeira vez o *Hortensius*, um escrito de Cícero que depois se perdeu na história, no qual se encontra a base do seu caminho rumo à conversão. De fato, o texto de Cícero despertou nele o amor pela sabedoria, como escreverá nas *Confissões*: “Aquele livro mudou verdadeiramente o meu modo de sentir”, a ponto de que “de repente perdeu valor qualquer esperança vã e desejava com um incrível fervor do coração a imortalidade da sabedoria”⁶.

Estando convencido de que sem Jesus não se pode dizer que se encontrou efetivamente a verdade, logo após a leitura da obra de Cícero, Agostinho começou a ler a Escritura. Ficou desiludido, não só porque a

⁶ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 26. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade), III, 4, 7.

tradução da Sagrada Escritura era insuficiente, mas também porque o próprio conteúdo lhe pareceu insatisfatório.

No seu entendimento, o grande problema do Antigo Testamento era a falta de beleza retórica e de elevação filosófica. Isso se resolveu de certa maneira nas pregações que ouvira de santo Ambrósio, graças à sua interpretação tipológica vétero-testamentária. Agostinho compreendeu, desse modo, que todo o Antigo Testamento é um caminho rumo a Jesus Cristo. Encontrou assim a chave para compreender a beleza, a profundidade também filosófica do Antigo Testamento e percebeu toda a unidade do mistério de Cristo na história e também a síntese entre filosofia, racionalidade e fé no *Logos*, o Verbo eterno que se fez carne.

Conhecimento de si e amor estão em íntima relação para Agostinho. O amor é o estímulo e impulso que nos faz buscar o que em nós é faltoso. É o descanso e o repouso quando já o possuímos. O amor é elemento essencial para a interioridade. Mas o que é a interioridade? Para compreendermo-la faz-se necessário dizer que ela é fruto de uma necessidade linguística. A palavra é o meio mais habitual de transmissão de pensamentos, mas defronte a ela encontramos limitações: ela precisa alcançar a essência da experiência que se queira comunicar e, deve-se fazer uso de palavras que gozem de sentido comum entre os homens. Como dizer uma experiência tão íntima e subjetiva como o é a experiência interior? Como traduzir em palavras uma experiência de mistério? De que maneira defini-la? Metáforas. O primeiro elemento constitutivo da interioridade é que o interior não é um espaço geográfico, é, antes, uma metáfora. A interioridade “ultrapassa qualquer forma de figuração espacial e [...] se mostra incomparável a qualquer realidade descritível”⁷.

⁷ FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. 2007. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11759/1/Maria%20Imaculada%20Azevedo%20Fernandes.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2022, f. 46.

Para Agostinho existem dois mundos diferentes e distintos entre si. Há o mundo exterior, sujeito à ação do tempo e onde se encontra toda a criação, e o mundo interior, dos seres humanos e das experiências relevantes, é o mundo do silêncio. No mundo interior a criação ganha significado e lhe são atribuídos significantes. As vivências e experiências do homem estão entre estes dois mundos.

Quando Agostinho faz a experiência do conhecimento de si, descobre uma interioridade marcada pelo pecado. O interior é o lugar do encontro e da reconciliação com o Criador, portanto é o lugar do silêncio e também, do amor, porque “a natureza do homem não se resolve em si, não se fecha em si, mas remete a uma história que implica o outro [Deus] e se define nesta relação”⁸.

Contudo, não existe explorador que empreenda uma busca se não houver nada que o faça buscar. Só há impulso para o salto se houver algo que, ao reluzir, atraia e ilumine o mergulho. De modo análogo é a fé: move o homem em direção ao Mistério, envolve-o com amor e liberdade neste diálogo. Há amor porque nunca para de iluminar, nunca para de ecoar, nunca para de atrair. Há liberdade porque respeita a vontade humana. A fé é bilateral. “A atração do Mistério não violenta a liberdade”⁹. Embora a pessoa considere ter tomado a iniciativa esta “sempre é de Deus, ainda que a pessoa perceba em sua consciência ser um ato começado e realizado só por ela”¹⁰.

⁸ BIRCHAL *apud* FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. 2007. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11759/1/Maria%20Imaculada%20Azevedo%20Fernandes.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2022, f. 47.

⁹ TEIXEIRA, Faustino. *João Batista Libanio: a eterna cadência da fé*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v.46, n.128, p. 135-148, jan/abr 2014, p. 138.

¹⁰ LIBÂNIO *apud* TEIXEIRA, *ibid.*, p. 205.

A metáfora do salto e do mergulho encontrará repouso na via da interioridade elaborada por Santo Agostinho e tão benquista por Teresa d'Ávila. Apesar de a temática da interioridade já haver sido mencionada em tempos primevos aos de Teresa, a monja avilense encontrará sob seus pés uma teologia que impossibilita que humano e divino convirjam. Deus só poderia habitar no mais alto dos céus ou no mais alvo da Eucaristia. É a imagem da altura num contraponto com a da profundidade.

Deus “não é uma projeção ‘lá fora’, um Outro para além, de cuja existência nós temos que nos convencer, mas a base do nosso próprio ser. O nome desta inexaurível profundidade e base de todo o ser é Deus. Essa profundidade é o que significa a palavra Deus.”¹¹. Ou mais precisamente nas palavras de Santo Agostinho: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser”¹².

A autobiografia espiritual de Teresa (Livro da Vida) se apresenta como algo extremamente incomum para a sua época, sendo necessário remontar a Agostinho, sua inspiração. Sua percepção de Cristo é de tamanha profundidade em seu interior que ela o trará como fundamento do ser. A essência de nós mesmos comungando da mesma essência de Deus. Aquele que entra em contato com o mais íntimo de si é transfigurado juntamente com o Cristo.¹³ Transfigurando-se o homem se abre para o Outro. O eu é o núcleo da alma e é, por excelência, o lugar do encontro e da experimentação. Deus se faz presença e coabita em profundidade no íntimo do ser humano, não se fazendo distante, mas sim próximo. Esta é compreensão que Teresa conseguiu alcançar ao longo de seu caminho espiritual.

A compreensão de Deus feita por Teresa é profundamente cristológica e com isso, toda a sua espiritualidade terá uma estrutura encarnatória. A interioridade é o ponto nevrálgico para entender a

¹¹ROBINSON *apud* TEIXEIRA, *ibid.*, p.140.

¹²AGOSTINHO, Santo. *op. cit.*, nota 6. III, 6, 11.

¹³TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 338.

mística de Teresa. Sua mística revela a nós um Deus tocado e afetado pelo humano.

Como, Deus meu, não é suficiente que me mantenhais nesta vida miserável [...] Como pode suportá-lo o amor que me tendes? Creio, Senhor, que se eu pudesse esconder-me de Vós como Vos escondes de mim não o consentiríeis, dado o amor que penso e creio que tendes por mim ¹⁴.

Deus está intimamente em comunhão com o humano. Um Deus profundamente afetado pela humanidade e uma vida profundamente povoada pela oração. A espiritualidade teresiana é diretamente axiológica porque provoca qualidades essenciais como a compaixão, o cuidado, a atenção, o amor. Residem no íntimo do humano, sendo provocadas, em última análise, pela contemplação.

Teresa consegue compreender a essência do Mistério insondável nas pequenas obras, “A santa crê que Deus convida à contemplação”. ¹⁵ A oração leva à contemplação do Mistério, este por sua vez nos conduz ao encontro com o Outro. A contemplação deve ser entendida como meio e não como fim. No mais íntimo de nossa alma se encontra o Absoluto.

O percurso árduo nos abismos do nosso interior nos faz mergulhar no coração do Mistério. Neste sentido, pode-se dizer que a experiência da oração, como interioridade por excelência, constitui-se num diálogo entre procura e encontro. A oração é um “trato de amizade com Aquele que sabemos que nos ama”. ¹⁶ Se há amizade, há intimidade. A proposta de Teresa é que a oração parta de um relacionamento filial com o Cristo ressuscitado em uma relação de intimidade. Do contrário,

¹⁴TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 307.

¹⁵GABRIEL DE SANTA MARIA MADALENA, Frei. *Santa Teresa de Jesus: mestra da vida espiritual*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1986, p. 70.

¹⁶TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 68.

por si só o homem imprimiria na sua alma uma aridez que tão somente a prejudicaria, tornando-a, inconscientemente, egoísta e orgulhosa.

O aventurar-se pelos caminhos que levam ao interior de si mesmo não é senão outra coisa que a busca do Absoluto. Para a santa de Ávila a oração é um “abrir-se a”. É “condição permanente do relacionamento com Deus”.¹⁷ Relacionamento este que pressupõe um Deus que se revela e um sujeito a quem Ele é revelado. No mais íntimo silêncio é que se pode ouvir e perceber a presença do Absoluto.

2. Oração: encontro com Deus na interioridade

A oração é o exercício que leva o ser humano ao encontro consigo e com Deus. Para que exista o encontro é necessário que haja liberdade. Faz-se necessário que o ser humano volte para dentro de si e empreenda esta busca, do conhecimento de Deus ao autoconhecimento, pois somos a imagem e semelhança d’Ele, com isto acontecerá o encontro. O encontro com Deus reproduz a experiência da criação, do paraíso. Tornamo-nos nova criação em Cristo. A alma torna-se fecunda, por encontrar o autor da vida. O Catecismo da Igreja Católica nos diz o seguinte sobre o coração (interior):

O coração é ‘nosso centro escondido, inatingível pela razão e por outra pessoa; só o Espírito de Deus pode sondá-lo e conhecê-lo. Ele é o lugar da decisão, no mais profundo de nossas tendências psíquicas. É o lugar da verdade, onde escolhemos a vida ou a morte. É o lugar do encontro, pois, à imagem de Deus, vivemos em relação; é o lugar da aliança’¹⁸.

A expressão bíblica, “לב, lev”, que designa o coração, tem como sinal algo muito mais rico que a simples equivalência da palavra hebraica

¹⁷CARRARA, Paulo Sérgio. *Oração: itinerário mistagógico segundo Santa Teresa de Ávila*. Horizonte Teológico, Belo Horizonte, v.12, n. 23, p.39-61, jan/jun 2013, p. 42.

¹⁸CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993, n. 2563.

para a latina “cordis”. Ela traz consigo o sentido de “aonde eu desço”, sendo o sujeito desta frase o próprio Deus que convoca o seu povo para si. Deste modo, o coração representa toda a Aliança, além do lugar do encontro com Deus é a própria morada de Deus. No interior do coração se encontra a Caridade, a mais completa e perfeita manifestação do Cristo. É por meio dela que humano e divino se convergem, transformando-nos e nos tornando uma unidade.

3. Água, símbolo do mistério

A água para Teresa de Jesus tem um papel fundante em seu itinerário de oração. “Chamo de ‘água’ aqui as lágrimas e, à falta delas, a ternura e o sentimento interior de devoção”.¹⁹ É por meio dela que ao homem lhe é possibilitado o encontro com Deus. A água possui duas simbologias mais imediatas: ela representa o mistério, a morte, assim como a vida, ou seja, por meio dela se experiencia o que é velado e o que é fecundo. Da água do Mistério brota a mesma água que dá a vida. A imersão no profundo de nós mesmos torna-nos fecundos. Contudo, outra apreensão da simbologia da água é possível de ser feita, ela também é o elemento condutor entre o homem e o Mistério.

A água está associada ao jardim e para Teresa a figura do jardim lhe será muito cara, nele se dá a conversão. Deus habita no jardim, o lugar do verdadeiro encontro, o lugar da conversão. É tendo sobre si a alegoria da samaritana junto ao poço que Teresa esboça sua doutrina sobre a oração, a oração que provoca a conversão e a conversão que faz brotar a contemplação. “Conversão é toda decisão ou inovação que de alguma maneira nos aproxima da vida divina e nos torna mais conformes a ela”.

¹⁹TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 87.

²⁰ A conversão implica na confiança de uma experiência nova, tão forte que impulsiona aquele que a vive ao abandono da vida anterior. No contato com a obra de Agostinho, Teresa sente-se impulsionada a beber da mesma fonte do Mistério. Agostinho se torna um grande exemplo de proximidade do humano a Deus. Através de uma voz no jardim, Agostinho converte toda a sua vida.²¹

O cultivo deste jardim é o cultivo da vida interior. Por meio de mais esta metáfora somos impelidos a cultivar nosso coração e nossa alma tal como um jardim, para enfim, o próprio Deus nele repousar. Neste cultivo a palavra-chave é a persistência, mesmo que a terra de nosso jardim pareça árida. O cultivo do jardim segue uma gradação que nos

²⁰ FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo. *Dicionário de espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 200.

²¹ A conversão de Teresa, sem dúvida, remete-nos a Agostinho e a pecadora aos pés de Jesus. Todos os três têm um profundo encontro com o Senhor. Por meio das lágrimas seus olhos foram lavados das sombras e puderam “ver” face a face o grande Mistério, a água os uniu e tornou suas almas (jardins) fecundas. A conversão de Agostinho é assim relatada: “Prorromperam em rios de lágrimas os meus olhos. Este sacrifício era-vos agradável. Dirigi-vos muitas perguntas [...] falava e chorava oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de súbito, ouço uma voz [...] Cantava e repetia frequentes vezes: ‘Toma e lê; toma e lê’” [AGOSTINHO, p. 197]; Do mesmo modo a conversão da mulher aos pés de Jesus: “Trazendo um frasco de alabastro cheio de perfume e vindo por detrás, em lágrimas, aos pés de Jesus, ela se pôs a banhar os seus pés de lágrimas: enxugava-os com os seus cabelos, cobria-os de beijos e derramava perfume sobre eles” (Lc 7,37-38). Por fim, o relato da conversão da monja de Ávila: “Aconteceu-me de, entrando um dia no oratório, ver uma imagem guardada ali para certa festa a ser celebrada no mosteiro. Era um Cristo com grandes chagas que inspirava tamanha devoção que eu, de vê-Lo, fiquei perturbada, visto que ela representava bem o que Ele passou por nós. Foi tão grande o meu sentimento por ter sido tão mal-agradecida àquelas chagas que o meu coração quase se partiu; lancei-me aos seus pés, derramando muitas lágrimas e suplicando-lhe que me fortalecesse de uma vez para que eu não O ofendesse”. TERESA DE JESUS, *apud*, nota 13, p. 72.

conduz do conhecimento da criatura (si mesmo) até o conhecimento de Deus (o Outro).

O primeiro passo ao interior, Teresa o chama de “determinação”. Por meio da consciência, ou seja, de uma convicção pessoal o ser humano inicia a jornada da oração. Embora exista a determinação a jornada é extremamente pesada e penosa e facilmente podemos nos distrair ou até mesmo abandonar este caminho, admirando-nos com as coisas que nos rodeiam. “Os homens vão admirar os píncaros dos montes, as ondas alterosas, as largas correntes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas dos astros: mas não pensam em si mesmos”.²² O processo de interiorização é algo incomum, por isso são fáceis às dispersões.

Os sentidos estão atordoados com as maravilhas do mundo, cores, sabores, formas. Àquele que empreende este caminho é necessário determinação para uma descontaminação dos sentidos. Este primeiro passo pressupõe empenho e esforço. Teresa o compara ao trabalho de retirar águas de um poço, “o que é muito trabalhoso, como eu disse, porque eles têm de cansar-se para recolher os sentidos, algo que, como não estão acostumados a concentrar-se, requer muito esforço”.²³

Este poço pode apresentar alguma aridez, o que requererá determinação e esforço ainda maiores. “Muitas vezes nem conseguirá levantar os braços, nem poderá ter um bom pensamento, porque este trabalho com o intelecto, entenda-se, é tirar água do poço”.²⁴ A determinação abordada por Teresa nos leva a contemplar os passos, que agora, iremos dar em direção ao nosso caminho de oração. Um caminho árduo, mas de muitas conquistas para quem persevera.

²²AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 26. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade), nota 6, X, 8, 15.

²³ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 87.

²⁴ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 87.

Trata-se de um passo chave. Uma vez disposto a abraçar este ideal e este caminhar, a alma só conquistará mais graças diante de Deus e gota a gota vai adquirindo virtudes. Como diz Teresa, “Ele é rico em misericórdia para com aqueles a quem dá graça e ânimo [...] porque Deus não se nega a quem persevera”.²⁵

Assim a alma desejosa por uma mudança de vida, inicia por este primeiro passo, dando seguimento ao conhecimento de si. É certo que acontecerão distrações, mas até elas devem nos servir na busca interior. A persistência neste início contribui para o amadurecimento do próprio jardim que agora passa a ser cultivado para o Senhor, “que arranca as ervas daninhas e planta as boas”.²⁶ O deixar-se “cultivar” pelo Senhor perpassa toda uma transformação de vida. Utiliza-se tudo o que se é, tudo o que se foi e tudo o que será. O percurso interior ajuda-nos na construção do querer ser hoje diferente do que se foi no passado em vista de um futuro melhor e voltado para Deus.

O primeiro grau corresponde ao esforço inicial de uma mudança de hábito. É um recolhimento necessário que conduz ao afastamento das turbulências exteriores para se calar às interiores. É necessário revisar e meditar a vida do próprio Senhor Jesus Cristo, percebendo a entrega e a doação que Ele fez por nós. Teresa nos diz: “e nisso cansa-se a mente”.²⁷

Repita-se, determinação, pois este é um trabalho que se sustenta em recursos indispensáveis. É um trabalho de atenção; trata-se de um exercício permanente da razão. Este trabalho do intelecto, querendo ir ao centro, deve permear toda a vida do homem, não somente no início dessa jornada.

O segundo grau pode ser denominado de “quietude”. Onde não mais nos esforçamos para tirar a água do poço com os braços, mas, agora,

²⁵ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 85.

²⁶ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 86.

²⁷ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 87.

com a ajuda de algum instrumento, de algum torno ou de alcatruzes, dirá Teresa, assim poderemos tirar mais água com menos esforço. Desta forma, a alma sem ter de trabalhar continuamente, poderá descansar, se recolher e se deixar embalar pelo afaço de Deus, se deixar atrair por este mistério. “[...] a água está mais perto porque a graça se dá a conhecer com mais clareza à alma”,²⁸ elevando-nos acima de nossas misérias, das coisas que retinham nossa atenção, nossa pré-ocupação. Somos atraídos para mais perto da virtude e estando mais perto desta, mais próximos de Deus estaremos, pois Ele é a fonte de todas as virtudes.

É o momento em que, pouco a pouco, as trevas de nosso ser vão sendo rasgadas pelos feixes da Luz. Luz esta que afugenta nossa cegueira e nos direciona o caminho à frente que nos dispusemos a seguir. As lágrimas ainda são frequentes, mas agora já nos servem de consolo, vêm com prazer e terna suavidade. Este segundo passo é o início de uma experiência mais profunda com o Mistério. O intelecto quer ir a Deus e a vontade o deseja. É o momento de valorizar mais a confiança que o medo, que vez ou outra possa sobressair sobre a pessoa. É na confiança e na oração que a pessoa conseguirá ir adiante na via da interioridade. Neste momento a persistência faz-se imprescindível, pois a oração requererá que estejamos silenciosos e recolhidos. Algumas pessoas, chegando a este grau, estagnam e não prosseguem, por este motivo a determinação deve ser recorrente.

Daqui em diante Teresa começará a descrever a oração como “sobre-natural”, ou seja, algo que a pessoa não produz por si mesma, mas com o auxílio do amor de Deus, algo que esta acima da naturalidade. Avançamos nesta jornada porque somos ajudados pela graça, somos atraídos com maior força e clareza, “O Senhor infunde na alma grande vontade de avançar na oração”.²⁹ Somos impedidos cada vez mais a ir ao centro, os efeitos desta segunda gradação são o crescimento na virtude,

²⁸ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 106.

²⁹ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 117.

na humildade. Tal crescimento só será possível se houver Cristo como referencial, se nos tornarmos amigos da Verdade, caso contrário nossos sentidos, por vezes não-orientados, nos enganariam e acabaríamos por trilhar um caminho na vacuidade de Deus e na abundância de nosso ego, cairíamos em nosso equívoco e nos tornaríamos arrogantes e egoístas.

Nesta etapa a vontade deve se sobressair à intervenção prévia do intelecto. Pois não somos nós que determinamos por onde caminhar, é Deus quem nos conduz. “A certeza cada vez mais experimentada da presença de Cristo no fundo da pessoa convida-a a se recolher na contemplação destas profundidades”.³⁰

Consiste em grande perigo à alma deixar-se satisfazer pela quietude conseguida neste grau. Lembre-se, agora só temos a visão meio que embaçada de uma pequena chama. Parar é retroceder. A vontade sobressai ao intelecto, mas a esta não o subjuga. A consciência do caminhar é necessária em todo e quaisquer momentos deste percurso. “E que as almas, quando chegarem aqui pela bondade do Senhor, não fiquem tão fatigadas quanto eu fiquei”.³¹

O terceiro grau é o momento crucial. “Neste momento a alma não sabe o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri ou se chora. É um glorioso desatino, onde se aprende a verdadeira sabedoria”.³² Para aqueles que se dispuseram avançar o segundo passo é ainda mais surpreendente. Trata-se da água corrente de um rio, devemos nos esforçar por canalizá-la. Neste grau tanto o intelecto como a vontade são cingidos por Deus, Ele é o guia principal. É um aprofundar-se cada vez maior no Mistério, estando, concomitantemente, envolto n’Ele. O ser humano fica deslumbrado com as maravilhas do Criador, deslumbra-se com o novo

³⁰ CASTRO *apud* CARRARA, Paulo Sérgio. *Oração: itinerário mistagógico segundo Santa Teresa de Ávila*. Horizonte Teológico, Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p. 39-61, jan/jun 2013, nota 17, p. 50.

³¹ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 118.

³² TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 120.

que, como em um paradoxo, sempre esteve ali. “Ó Beleza tão antiga e tão nova”.³³ Este grau transforma a pessoa. Entretanto há nele uma dupla característica. Se por um lado há o deleite da alma em Deus, por outro há a exigência da cruz. Exigência que não se traduz por imposição, trata-se de uma livre adesão. Leve e pesada, “leve, porque é suave; pesada, porque às vezes é grande o sofrimento de carregá-la; contudo, a alma jamais queria ver-se livre dela, senão para ver-se já Convosco. [...] entende bem que não deseja outra coisa senão a Vós”.³⁴ Neste momento as virtudes da alma são fortalecidas, pois “Deus assume o ofício de jardineiro”.³⁵ O desejo de carregar a cruz é a consciência de que somos humanos e, como tais, limitados. A consciência de que é por meio da cruz que se alcança a ressurreição. Pela cruz nos libertamos das nossas mazelas e podemos verdadeiramente dizer quem somos, reconhecendo-nos. O percurso interior é árduo e se fôssemos trilhá-lo por nossa própria vontade não conseguiríamos sequer nos mover; Deus nos atrai e é por meio de sua misericórdia que somos conduzidos e tomados pela mão. “[...] como este é o verdadeiro caminho, não temos de parar nele, porque só acabaremos de ganhar esse grande tesouro quando a vida acabar. Que o Senhor nos dê para isso o Seu favor”.³⁶

A quarta água (segundo os quatro modos de regar o jardim) é entendida por Teresa como “união”. União que germina no homem fazendo-o arraigar-se. As sementes aspergidas pela oração tornam-se fecundas e criam raízes na alma. Aquelas águas que outrora exprimiam o mistério do desconhecido, agora simbolizam a Vida, o encontro. São as mesmas águas que o profeta Elias experimentou na torrente do Carit e as quais todos os carmelitas são convidados a experienciar: “e esconde-te na

³³ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 26. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade), nota 6, X, 27, 38.

³⁴ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 122.

³⁵ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, p.128.

³⁶ TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009, nota 13, p. 123.

torrente do Carit”.³⁷ Trata-se do imperativo categórico na formação dos primeiros monges da Ordem do Carmo e o livro cujas palavras certamente povoaram o coração e a mente de Teresa.

Os efeitos da oração basilarmente são dois: os de caráter ético-moral e os de caráter teologal. Este último implica no ser humano uma mudança de paradigma, uma conversão, ver o mundo a partir de Deus, tendo-o como referência existencial. Ter a Deus como referência (norte) é enxergar as coisas e as relações entre elas como o Cristo. Diante disso podemos sugerir as mudanças ético-morais: a verdade e a caridade, ou seja, a "determinada determinação" e o serviço ao próximo, é disponibilidade, abertura de si, caridade.

O percurso oracional de Teresa só apresenta uma finalidade, a união com Deus que nos impele à transformação naquele que é o caminho, a verdade e a vida. E “em seu interior volta a acontecer o Gênesis”.³⁸ A experiência de Deus é tão transformadora que alarga os horizontes, colocando-nos ao encontro do outro, e isso só é possível através do amor.

O quarto grau não é o pleno conhecimento de si, a união consigo. Aquele que, porventura, isso concluir é porque ainda não o alcançou. A beleza do chegar nesta jornada é a total “rendição” ao Mistério. O ser humano que fica passivo às chuvas que caem dos céus. Elas lhe são dadas por gratuidade de Deus. O processo de interioridade revela-se belíssimo justamente por nos deslocar de nosso eixo autorreferencial e nos colocar face-a-face ao Outro. A alteridade e a

³⁷SILVANO, Juan Nepote. *Institutio primorum monachorum*. Madrid: Vida de Sigrano, 1958. Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B7MdTF_CRN0SnpNQ0sxQILLWU/edit?pli=1. Acesso em: 02 ago 2022. p. 10.

³⁸ SÁNCHEZ, Secundino Castro. *Em seu eu volta a acontecer o Gênesis: a interioridade em Santa Teresa*. *IHU on-line*, v. 16, n. 460, dez. 2014. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5805-secundino-castro-sanchez>. Acesso em: 02 ago. 2022.

experiência contemplativa estão ambas alicerçadas na comunhão do ser humano consigo (interioridade), ou seja, a doação pressupõe algo que se possua para poder doar.

Não há linearidade nas graduações da oração, mesmo que o termo assim o indique. Elas estão todas imbricadas umas nas outras, embora constituam diferentes momentos de um processo. O que acontece depois que se alcança o quarto grau? Segue caminhando e amando. "Tanto melhor te sentirás, quando mais caminhares em direção Daquele que sobrepõe a todos: não é, no entanto, andando que caminhas em frente, mas amando".³⁹

Considerações finais

Teresa de Ávila e Agostinho de Hipona têm em suas vidas a centralidade da fé em Deus. Mas para chegarem a tal objetivo percorreram um longo caminho, a via da interioridade. Deus não é uma projeção para fora da pessoa, mas a sua própria essência, a base de seu ser.

No último capítulo da Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, João Paulo II quis perguntar ao próprio doutor o que tem para dizer aos seres humanos de hoje e responde antes de tudo com as palavras que Agostinho escreveu na primeira carta ditada após sua conversão: "Parece-me que se deve reconduzir os homens à esperança de encontrar a verdade"⁴⁰; aquela verdade que é o próprio Cristo, Deus

³⁹AGOSTINHO *apud* TONNA-BARTHET, Antonino (org.). *Síntese da espiritualidade agostiniana*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 11.

⁴⁰A quien busca la verdad le enseña que no pierda la esperanza de encontrarla. Lo enseña con su ejemplo —él la encontró después de muchos años de laboriosa búsqueda— y con su actividad literaria, cuyo programa fija en la primera carta que escribió después de su conversión. "A mí me parece que hay que conducir de nuevo a los hombres... a la esperanza de encontrar la verdad". Y así, enseña a buscarla "con humildad, desinterés y diligencia", a superar: el escepticismo

verdadeiro, ao qual é dirigida uma das orações mais bonitas e mais famosas das Confissões:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Estáveis dentro de mim e eu estava fora, e aí Vos procurava; e disforme como era, lançava-me sobre estas coisas formosas que criastes. Estáveis comigo e eu não estava convosco. Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Mas Vós me chamastes, clamastes e rompestes a minha surdez. Brillastes, resplandecestes e curastes a minha cegueira. Exalastes o vosso perfume: respirei-o e agora suspiro por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me, e comeci a desejar ardentemente a vossa paz.⁴¹

Eis que Agostinho encontrou Deus e durante toda a sua vida fez experiência Dele. O bispo de Hipona chegou a esta etapa fundamental do seu longo caminho graças à sua paixão pelo humano e pela verdade, paixão que o levou a procurar Deus, grande e inacessível. A sua fé em Cristo fez compreender que Deus, aparentemente tão distante, na realidade não o era. Ele, de fato, tinha-se feito próximo de nós, tornando-se um de nós. Neste sentido a fé em Cristo levou a cabo a longa pesquisa de Agostinho sobre o caminho da verdade. Só um Deus que se fez "próximo" era finalmente um Deus ao qual se podia rezar, pelo qual e com o qual se podia viver. Este é um caminho a percorrer com coragem e ao mesmo tempo com humildade, na abertura a uma purificação permanente da qual cada um de nós tem sempre necessidade.

mediante el retorno a sí mismo, donde habita la verdad; el materialismo, que impide a la mente percibir su unión indisoluble con las realidades inteligibles; el racionalismo, que, al rechazar la colaboración de la fe, se pone en condición de no entender el "misterio" del hombre". In: JOÃO PAULO II, *Augustinum Hipponensem*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html. Acesso em: 02 ago. 2022.

⁴¹ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 26. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade), X, 27, 38.

Em outro texto Santo Agostinho define a oração como expressão do desejo e afirma que Deus responde alargando o nosso coração para Ele. Por nosso lado, devemos purificar os nossos desejos e as nossas esperanças para acolher a doçura de Deus.

A oração desponta como a via da interioridade por excelência porque representa o lugar do encontro, consigo e com Deus e se dá no coração, símbolo da Aliança. Ela é um diálogo e como tal pressupõe a ação de dois agentes: Deus que convoca e o homem que escuta e responde. Todos são chamados a este encontro. Entretanto somos livres e para respondermos aos apelos de Deus faz-se necessário que nós nos decidamos por isso e assim o façamos sempre. A oração exigirá determinação.

A atenção se constituirá como requisito para prosseguir nessa jornada. É o deixar-se envolver pelo Mistério e por essa voz que só se faz no silêncio, é a quietude. A oração é transformadora porque culmina em uma nova consciência, em um novo *ethos*. A oração tem por frutos a conversão ético-moral.

O encontro com o Mistério se inicia pela escuta. O ato de ouvir requer uma disposição determinativa de busca. É algo que acontece dentro, Deus habita no mais íntimo de nós, seu sabor é provado pela escuta e comprovado pela sua ação gratuita no ser humano. Nada mais belo extasia os nossos olhares quando olhamos com os olhos do coração, ele nos eleva às alturas e nos deixa absortos diante do mistério de Deus.

Irrompe-se a temporalidade e se alcança o diálogo com o Divino Ser. Teresa e Agostinho, diferentes tempos, diferentes mentalidades, mas encontrados com o mesmo Mistério. Exemplos que nos instigam a prosseguir neste itinerário de encontro, pois nesta busca interior alcançamos em profundidade Aquele que esteve e está sempre ao nosso lado. Os passos de oração ensinados por Teresa (os quatro graus) nos conduzem até a união, que não é o fim de um percurso, mas o combustível que abastece a alma e impulsiona o homem a ser verdadeiramente humano.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 26. Trad.: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade).

BENTO XVI, Santo Agostinho de Hipona. *In: BENTO XVI. Os padres da Igreja I: de Clemente Romano a Agostinho*. Tradução de L'Osservatore Romano. Campinas: Ecclesiae, 2012. p. 183-207.

CARRARA, Paulo Sérgio. *Oração: itinerário mistagógico segundo Santa Teresa de Ávila*. Horizonte Teológico, Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p.39-61, jan/jun 2013.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. 2007. 104 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11759/1/Maria%20Imaculada%20Azevedo%20Fernandes.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2022.

FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullio. *Dicionário de espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

GABRIEL DE SANTA MARIA MADALENA, Frei. *Santa Teresa de Jesus: mestra da vida espiritual*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1986.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodrigues. A filosofia mística de Teresa de Ávila. *Caminhando*, v. 8, n. 1, 2003.

JOÃO PAULO II, *Augustinum Hipponensem*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html. Acesso em: 02 ago. 2022.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004.

LAUFER, Albertina. O percurso para a sétima morada. *Coniunctio*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 30-39, 2013.

LIMA, Ricardo Pereira Santos; FERREIRA, Anselmo Tadeu. As particularidades do conceito alma no pensamento de Agostinho. *Horizonte Científico*, Uberlândia, v. 6, n. 2, fev. 2012. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/14522>. Acesso em: 02 ago. 2022.

LORENZ, Erika. *Caminho para a plenitude: as três vidas de Teresa D'Ávila*. Aparecida: Santuário, 2004.

ROMIO, Rita. *A pessoa humana integrada e a opção por Jesus Cristo*. 2006. 167 f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/8366/8366_1.PDF. Acesso em: 02 ago. 2022.

SÁNCHEZ, Secundino Castro. *Em seu eu volta a acontecer o Gênesis: a interioridade em Santa Teresa*. *IHU on-line*, v. 16, n. 460, dez. 2014. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5805-secundino-castro-sanchez>. Acesso em: 02 ago. 2022.

SILVA, Roberto José da. *Santo Agostinho: interioridade e memória*. *Colloquium Humanarum*, Presidente Prudente, v.5, n.2, p.46-58, dez. 2008.

SILVANO, Juan Nepote. *Institutio primorum monachorum*. Madrid: Vida de Sigirano, 1958. Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B7MdTF_CRN0SnpNQ0sxQllLWIU/edit?pli=1. Acesso em: 02 ago. 2022.

STOCKMEIER, Peter. *História da Igreja Católica*. Trad.: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. João Batista Libanio: a eterna cadência da fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.46, n.128, p. 135-148, jan/abr 2014.

TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Loyola, 2009.

TONNA-BARTHET, Antonino (org.). *Síntese da espiritualidade agostiniana*. São Paulo: Paulus, 1995.

WINCKEL, Erna van de. *Do inconsciente a Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

A RAZÃO E A FÉ: DIÁLOGO ENTRE AGOSTINHO E RATZINGER

André Fernandes Oliveira¹

Resumo: O presente artigo desenvolve um estudo acerca dos temas da fé e da razão, tendo como principais expoentes Agostinho de Hipona e Joseph Ratzinger. Foram tomados os conceitos de fé e razão consoante Santo Agostinho e evidenciados com clareza nos escritos do Cardeal Alemão. A pesquisa também salientou a importância do equilíbrio que deve ser encontrado entre a fé e o pensamento, afirmando com veemência a imprescindibilidade de ambos se completarem na formação integral do ser humano que demanda a posse da verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Fé; Razão; Agostinho; Ratzinger; Verdade.

A figura de Agostinho é primordial, uma vez que a razão é o ponto nevrálgico dos seus escritos, nos quais a veia do Neoplatonismo, fundado numa perspectiva de tonicidade da razão, serve para Agostinho dar o caráter filosófico. Isto posto, o exercício da razão é um tema basilar para o desenvolvimento dos escritos de Joseph Ratzinger, que tem como um dos expoentes, o Bispo de Hipona. Sem essa marca profundamente filosófica, é impossível compreendê-lo; porque há em Ratzinger uma extraordinária produção iluminista, ou seja, é valorizada a inteligência como chave de interpretação para o seu singular pensamento. Ele serve-

¹ Bacharel em filosofia pela FAE-Centro Universitário e estudante de teologia no Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL). E-mail: fernandessoliveira@gmail.com

se, então, de Agostinho que testemunha essa incontestável valência quando mais tarde, já convertido, declara: “Com os platônicos aprendi que ‘No princípio era o Verbo.’ Com os cristãos aprendi ‘O Verbo se fez carne.’ E apenas assim o Verbo chegou também a mim.”²

Na esteira de Santo Agostinho a questão da razão está voltada à busca da sabedoria que na abordagem filosófica da Antiguidade Tardia e do Medievo é condensada numa perspectiva claramente cristã e, outrossim, à herança da Filosofia Clássica na contínua indagação metafísica pelo ‘Ser’, que em Platão e no Neoplatonismo ganha uma preponderância mais ampla. Nas palavras de Joseph Ratzinger ao jornalista Peter Seewald, a questão é desenvolvida com mais ênfase:

[...] precisamos do Deus que falou, que fala, o Deus vivo. Do Deus que toca o coração humano, que me conhece e me ama. Mas de alguma forma Deus precisa ser acessível à razão. O ser humano é uma unidade. E o que não tem a ver com a razão, mas corre totalmente ao largo, também não seria integrado na totalidade da minha existência, mas permaneceria em algum lugar como corpo separado.³

Porque para o homem galgar até aquele Ser que é fundamento puríssimo, sem origem e nem fim, por consequência, é mister que ele exercite o seu *cogito* e, em um determinado momento, reconheça que essa busca para justificar as suas interrogativas lhe supera, o que de forma alguma justifica uma inacessibilidade; ou até mesmo que o ser, nesse contexto, não pode pensar.

Na concepção agostiniana, a razão, como busca pela sabedoria, conduz o homem à vida feliz. O fundamento daquela (razão) está na ideia de encontrar na sabedoria o próprio sentido da existência e, não apenas: alcançar a consciência de que é nela (sabedoria) que se encontra o eterno.

² SEEWALD, P. *Bento XVI O Último Testamento*. São Paulo: Planeta, 2017, p. 135.

³ SEEWALD, P. *Bento XVI O Último Testamento*. São Paulo: Planeta, 2017, p. 135.

Aqui pode-se reportar a Parmênides quando segue o caminho do Dia; à *alétheia* de Platão, quando narra na Alegoria da Caverna a saga do prisioneiro que, ao vir para fora daquele cativeiro, descobre que no recôndito desse lugar encontravam-se apenas as imagens projetadas com a luz do Sol e do fogo. Esse movimento de busca da sabedoria, evidencia-se no grande Santo Agostinho, ao assim confessar:

Com efeito, me esforçava para entender tudo como já entendera que o incorruptível é melhor que o corruptível, e por isso confessava que tu, fosses o que fosses, era incorruptível. De fato, nenhuma alma poderia jamais cogitar algo que seja melhor que tu, que és o supremo e ótimo bem. Sendo, porém, o incorruptível preferido ao corruptível, como eu já preferia com absoluta verdade e certeza, se tu não fosses incorruptível, meu Deus, seria possível alcançar com o pensamento algo que fosse melhor que tu. Logo, lá onde via que o incorruptível deve ser preferido ao corruptível, ali deveria te procurar [...].⁴

É interessante ressaltar que para Agostinho há uma dupla faceta para a razão, classificada por ele com os nomes de *Ratio Superior* e *Inferior*. Para o pensador africano, essas duas definições da Razão são atividades do conhecimento que permitem o discernimento; e, destarte, escolher aquilo que é perene. Agostinho, não renuncia a contribuição dos fatores externos, contrariando a concepção dualista do Neoplatonismo. Não obstante essa postura, o Bispo de Hipona é veemente quando esclarece a superioridade da *Ratio*, sem gerar uma querela entre o *exterior* e o *interior*; pelo contrário: ele esclarece que nesses, a Razão goza como um elemento comum. Conforme:

Há em nós um “homem interior” e um homem exterior”. O homem exterior constitui-se de tudo aquilo que temos em comum com os animais, e o interior, do que temos de propriamente humano. A vida, as sensações, as imagens e as recordações fazem parte do homem exterior. Mas o espírito humano também julga as sensações e mede os corpos e as figuras, para o que dispõe de “razões eternas”. É aqui que

⁴ AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 169

deparamos a forma pensante propriamente dita, a “mens”, o homem interior, na acepção precisa do termo. Em sua espiritualidade pura, portanto, o homem se abre para as Idéias; simultaneamente, porém, tem de voltar a atenção para as coisas externas, a fim de apreendê-las e servir-se delas. Num e noutro caso é a mesma razão que atua.⁵

Agostinho, caracterizando as atividades reguladas pela Razão, emoldura a sua teoria do conhecimento na alma humana de maneira tal que, segundo o Bispo de Hipona, a tensão do homem deve ser pela Razão superior porque é esta que o distingue das demais criaturas; em outras palavras, a Razão superior é essa atividade metafísica. Um desvelamento para a contemplação, deveras, da sabedoria. É interessante ressaltar que ao tematizar as características da alma humana, o crivo da liberdade entra na pauta das escolhas feitas pela Razão. Agostinho é incisivo em enaltecer o *livre arbítrio* para não coagir o homem e para o Santo de Hipona a garantia da liberdade orbita em escolher o bem.

A alma que optar pela razão superior transcende-se a si mesma e tende para aquilo a que está sujeita e a cujo julgamento deve submeter-se; numa palavra, ela tende para aquilo que independe de sua própria individualidade: o universal. Renunciando-se atinge sua própria perfeição. A que se volta para as coisas sensíveis, ao contrário, escolhe o que lhe é inferior, o que lhe traz proveito e vantagem, o que pode adquirir e possuir, o que serve aos seus interesses pessoais. – Como se vê, toda opção pelas Idéias orienta a alma para o divino e o universal. Toda a opção pelas coisas orienta-a para o criado e o individual.⁶

Não obstante a distinção que Agostinho estabelece entre as atividades da Razão, afirma a importância da Razão inferior para a ciência, desde que essa se encaminhe para a Razão superior. Reitera-se que o filósofo não compactua do dualismo platônico, embora evidencie a

⁵ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982, p. 168.

⁶ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982, p. 169.

importância em considerar a Razão superior como a fonte da sabedoria que o homem deseja alcançar.

Por isso, toda a sua existência deve ser pautada no objetivo de um deleite que não pode ser buscado senão pela razão na qual se encontra aquele pensamento puríssimo, o *Logos*, destarte, “Tal relação só é correta se a ciência, adquirida pela razão inferior a partir das coisas externas, se nortear para o seu verdadeiro fim: o bem supremo. O que só é possível sob a direção da razão superior, que deve sujeitar-se às coisas eternas pela sabedoria.”⁷

Considerando a abordagem da razão um conteúdo de primeira grandeza no palmilhar do pensamento agostiniano, Joseph Ratzinger, por deixar-se influenciar, tem um constructo de matriz agostiniana. Para ele, a razão é indispensável para a unidade do homem e para a concatenação com o mistério. Segundo Pablo Blanco, este é um dos seus primeiros temas de investigação e uma das referências contínuas em seus escritos como papa: o encontro entre o mistério e a racionalidade. “Mais que o *credo quia absurdum* de Tertuliano, encontramos com o *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, de Agostinho”.⁸

Faz-se necessário uma compreensão correta do que seja a Razão no âmbito das religiões para não incorrer num extremo: o fideísmo e, em contrapartida, um cientificismo, no qual a razão é a responsável por todas as soluções da existência humana; como se o homem fosse um sistema encadeado.

Religião e Razão não são antagônicas, quando a segunda participa do âmbito da primeira, e ambas estão voltadas para o homem que, nas vicissitudes da experiência do existir, procura fundamentar o eixo mais profundo de sua inquietação. É aí que surge o diálogo. A religião

⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982, p. 170-171.

⁸ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 64.

não é, por ela mesma, uma emancipação criada por um grupo que acredita num ser supremo e então se converte numa alienação e a razão, por sua vez, não é uma espécie de proveta na qual se encontra e se conserva a última palavra capaz de corresponder ao anelo do homem em sua integridade. Logo, é possível notar que:

Ratzinger sempre buscou (recorde-se o encontro com Habermas, em 2004) [...]o entendimento entre razão e religião. Além do mais, razão e religião devem curar-se de suas respectivas “patologias”, dizia o teólogo em pleno acordo com o filósofo alemão: a razão deve impedir que a religião degenera e caia no fanatismo e no fundamentalismo; a religião, também, deve evitar que a razão produza monstros, como alguns que surgiram na modernidade.⁹

Evidencia-se quanto o teólogo bávaro considera que no versar acerca da religião e, aqui, o cristianismo, faz-se necessária uma pressuposição racional. Primeiro, para tornar evidente que o pensamento é intrínseco à fé e por isso esta pode ser raciocinada. Depois, para sublinhar que, justamente em virtude de sua decorrência entre fé e pensamento, o cristianismo, ganha a sua qualificação de *vera filosofia*, segundo alcunhava Justino. É em Agostinho que Ratzinger requisita o primado do *logos* para a religião se tornar compreendida.

Agostinho atribui ao cristianismo o seu lugar no âmbito da “teologia física”, no âmbito da racionalidade filosófica. O cristianismo tem, nessa perspectiva, os seus precursores e a sua preparação na racionalidade filosófica, não nas religiões. O cristianismo não é absolutamente baseado, segundo Agostinho e a tradição bíblica que para ele é normativa, em imagens e pressentimentos míticos, cuja justificação se encontra ultimamente na sua utilidade política, mas apela-se, ao contrário, ao divino que pode ser percebido pela análise racional da realidade. Em outros termos: Agostinho identifica o

⁹ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 64.

monoteísmo bíblico com as concepções filosóficas sobre a fundação do mundo que se formaram, [...] na filosofia antiga.¹⁰

A filosofia possibilitou à fé cristã assentar as suas verdades. O ‘compreender para crer’ de Santo Agostinho emoldura esse raciocínio da fé que no politeísmo da Roma Antiga não era encontrado, uma vez que a religião estava condensada ao mito e à figura autárquica do imperador como deus. Neste sentido, “[...] a fé cristã não se baseia na poesia e nem na política [...], mas se baseia no conhecimento; venera aquele Ser que está no fundamento de tudo o que existe: “o verdadeiro Deus”.”¹¹

Um exemplo que podemos destacar na direção do cristianismo como uma religião eminentemente racional é encontrado no Novo Testamento, quando, em Atenas, São Paulo discursa no Areópago. Atentando-se às palavras de Paulo, percebemos que a sua exortação é cara de uma presença de que esse Deus apregoado por ele é o *Logos*. É o princípio criador e ordenador do universo. O então ‘Deus desconhecido’ cultuado pelos atenienses e subsumido por um viés da mitologização é, ao contrário, apresentado, naquele ensejo, pelo apóstolo, como um Deus que não se confunde com a natureza, antes é superior a essa e é o seu autor. Sendo assim:

[...] o Deus ao qual os cristãos crêem e que veneram, ao contrário dos míticos e políticos, é realmente *natura Deus*; nisso satisfaz as exigências da racionalidade filosófica. Mas ao mesmo tempo vale o outro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus* – “não tudo aquilo que é natureza é Deus.” Deus é Deus por sua natureza, mas a natureza como tal, não é Deus. Cria-se uma separação entre natureza universal e o Ser que a fundamenta, que dá a sua origem. Somente então a física e a metafísica chegam a uma clara distinção uma da outra.¹²

É interessante ser ressaltado que a Razão no quadro do cristianismo distingue completamente a concepção de Deus e da

¹⁰RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 17.

¹¹ RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 17.

¹² RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 19.

natureza. Somente o pensamento dá ao homem que crê a possibilidade de, no *Logos*, poder encontrar um fundamento para a sua existência. Ele conhece a sua história de criatura e as suas limitações e, por isso, tem a faculdade de julgar, conforme: “ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ela tem em julgar.”¹³

1. A questão sobre Deus: a inteligente pergunta da fé

O tema ‘Deus’ pode ser tratado por várias vertentes na Filosofia, por vezes, inclusive, essa pauta foi desenvolvida por muitos filósofos numa perspectiva, senão meramente subjetiva, outrossim, centrada numa dimensão do absoluto, apenas. Merece ser acentuado que as religiões antigas concebiam a imagem de Deus associada a todas as espécies de mitos e de figuras pertinentes às suas tradições culturais.

O cristianismo dos primeiros séculos, contudo, não forja a sua ideia de Deus pelo supramencionado descrito. Não é a partir do fabuloso e do restritamente racional, não obstante a opção pelo *logos*, que a fé cristã pode construir a sua crença no verdadeiro Deus. Consciência essa já apontada no Antigo Testamento. Dado a essa questão, é relevante que “[...]o cristianismo incipiente viu-se colocado diante do mesmo problema que também Israel tivera de resolver na sua origem e durante o confronto com as grandes potências da época do exílio e depois dele. Foi necessário esclarecer novamente qual era o Deus da fé cristã.”¹⁴

Ratzinger descreve a situação muito árdua da Igreja no tempo da perseguição de Roma aos cristãos. À guisa de exemplo, percebemos em Justino, quando, porque era cristão, recebe do prefeito Rústico o

¹³ AGOSTINHO, S. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 87.

¹⁴ RATZINGER, J. *Verdade-Valores-Poder: Pedras-de-toque da sociedade pluralista*. Braga PT: Editorial Franciscana, 2006, p. 103.

julgamento. A morte de Justino serve para ilustrar a grande indagação: quem é Deus? A autoridade? Os ídolos, construídos da mitologia? Ou Deus é este Ser tão sublime que se revelou e é *Logos*, por conseguinte Criador de todas as coisas sentidas e não sentidas? É preponderante sublinhar que:

[...] o cristianismo primitivo realizou a sua escolha e a sua purificação com determinação e audácia, optando *pelo* Deus dos filósofos e *contra* os deuses das religiões. Quando surgiu a pergunta, a qual Deus correspondia o Deus cristão, se a Júpiter ou a Hermes, a Dionísio ou a um outro qualquer, a resposta foi sempre: a nenhum dos deuses que vocês adoram, mas única e exclusivamente àquele Deus que vocês não adoram, ou seja, aquele ser supremo do qual falam os seus filósofos.¹⁵

A explanação do pensador bávaro a saber, Ratzinger, nos leva a uma compreensão de que o cristianismo não fundou a sua fé consoante à mitologia e à política, haja vista que essas duas características, presentes nas religiões antigas, não davam o suporte necessário para questões metafísicas pertinentes ao homem.

Enquanto as figuras mitológicas estavam fiadas numa hibridização entre um ser racional e irracional, muitas associadas às vicissitudes temporais; a autárquica estava personificada no imperador ou no politeísmo. Nesta acepção, é mister, uma volta à pergunta pela *Arké*, como fizeram os pré-socráticos, de modo a não haver uma religião aquém à verdade. Assevera o cardeal alemão:

[...] a teologia mítica teria como conteúdo as fábulas sobre os deuses criadas pelos poetas; a teologia de Estado, o culto; a teologia natural responderia à pergunta sobre quem são os deuses. Agora vale a pena prestar um pouco mais atenção: Se – como em Heráclito – eles [os deuses] são feitos de fogo ou – como em Pitágoras – de números, ou – como em Epicuro de átomos [...] esta teologia natural é uma desmitologização, ou melhor, uma racionalidade, que olha

¹⁵ RATZINGER, J. *Verdade-Valores-Poder: Pedras-de-toque da sociedade pluralista*. Braga PT: Editorial Franciscana, 2006, p. 103.

criticamente o que há por trás da aparência mítica e a dissolve através do conhecimento científico natural.¹⁶

Foi a preferência pelo ‘Deus dos filósofos’, que legitima o cristianismo como a verdadeira religião; isto porque sua pergunta pelo Ser, Criador, estava imbuída da fé. Era impossível que a natureza e o homem fossem consequências da união entre os deuses ou um acaso; em outras palavras: não tivesse uma explicação racional que fosse a necessária e não esgotasse o mistério. Isso, os pensadores cristãos, a partir da Revelação, puderam aprender com a Filosofia Clássica, que elege a razão como o elemento indispensável para as explicações da fé. Destarte:

Decididamente, a Igreja primitiva pôs de lado todo aquele cosmo das religiões antigas, pois via nele penas ilusão e engano; em seu lugar colocou a sua própria fé que era explicada do seguinte modo: quando falamos em Deus, não veneramos nem pensamos em nada disso; o objeto de nosso culto é tão somente o próprio ser, aquilo que os filósofos destacaram como fundamento de todo ser, o Deus acima de todas as potências – esse é o nosso Deus. Essa opção significava a opção pelo logos, contra todo e qualquer mito, ou seja, a desmitologização definitiva do mundo e da religião.¹⁷

É significativa a correlação sublinhada por Joseph Ratzinger no que tange à opção pelo *logos* no ambiente grego helenístico e, outrossim, à contemporaneidade quando, em Israel, os profetas repreendiam o povo por ter abandonado o Deus verdadeiro para cultuar os ídolos. Ora, esse ponto em comum focaliza que, em cenários completamente distintos, há uma predileção pela Razão que decreta a derrocada de uma religião mitológica tanto na Grécia Antiga como em Israel.

A pesquisa atual chega cada vez mais à conclusão de que havia um paralelismo surpreendente, no tempo e na temática, entre a crítica filosófica dos mitos, na Grécia, e a crítica profética dos deuses, em Israel. (...) o movimento do logos contra o mito que ocorreu no espírito grego nessa fase do esclarecimento filosófico, e que havia de

¹⁶RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 15.

¹⁷RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 104.

levar inevitavelmente à queda dos deuses mostra um paralelismo interno com o esclarecimento levado a termo pela literatura profética e sapiencial em seu esforço de desmitologizar o poder das divindades e insistir no Deus único. Apesar de todos os antagonismos ambos os movimentos convergem em sua propensão para o logos.¹⁸

2. A problemática da fé

O declínio da fé é uma pauta relevante nos escritos de Joseph Ratzinger. Ela está justaposta à fronteira do binômio fé-razão e, por conseguinte, ao conceito de *veritas*. A propósito, ainda é possível ao homem crer? No cenário das transformações imediatas que podemos detectar quotidianamente, na era das satisfações passageiras, em que nos encontramos, ter fé, ora passa a etiqueta de antiquado, ora é uma concepção que não pertence ao ambiente do cognoscível.

Crer, segundo esses moldes, pertence ao irracional. Para ilustrar a colocação é possível utilizar a contada ‘parábola do Palhaço e da aldeia em chamas’ de Kierkegaard, contada por Harvey Cox em sua obra ‘A Cidade do Homem’. A historieta sinaliza com precisão a situação do crente na contemporaneidade.

Ele é visto como alguém dentro do seu mundo (como o palhaço) e por isso se torna artista da sua fé, de maneira tal a ganhar os risos de alhures; porque o que faz é atuar. Todavia não é essa a interpretação e o trágico término da parábola. Quando a fé se torna um elemento aquém à razão e está no patamar do subjetivismo, o próprio homem colhe as consequências mais lesivas à sua própria condição: tudo vira pó! Porque a autossuficiência humana atrofiou a razão, o seu eu mais profundo, e já não há mais espaço para o seu apoio em Deus, este Ser metafísico.

[...] num mundo aparentemente sólido e blindado, um ser humano se vê confrontado, de repente, com o abismo que se esconde debaixo da

¹⁸ RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 104.

estrutura firme das convenções que nos sustentam. Numa situação dessas já não se trata desta ou daquela questão que possa estar em pauta [...] O que está em jogo é realmente o todo: tudo ou nada. É a única alternativa que resta, e em parte alguma surge um pedaço de chão firme em que possamos agarrar-nos nessa queda vertiginosa.¹⁹

Como se pode constatar não são as explicações o limite máximo que dão e sugerem ao homem a sustentação para o mais recôndito da sua consciência, porque, por mais plausível que sejam as respostas, para a imanência não é somente aí, de *per si*, que se encontra a possibilidade de uma satisfação enquanto ser humano: unidade de corpo, alma, espírito, e a resolução para todos os problemas da existência humana. Também é neste sentido que é necessária uma perlustração do homem ao seu interior para que, sendo sua razão iluminada pela fé, faça as descobertas mais imprescindíveis para o existir.

Nesse itinerário de uma volta para si e no haver ponderâncias precisas, pode-se fazer uma referência mais uma vez a Agostinho que, no enfrentamento consigo mesmo, quando já havia experimentado das seguranças construídas por ele mesmo, só chega a essa habitação da consciência, na qual a razão descreve o homem mais do que ele ousa cogitar, porque sente reverberar a sua transcendência, como transparece assim nas Confissões:

Eu [...] prestava atenção às coisas que ocupam um lugar, mas não encontrava ali um lugar para repousar, elas não me davam abrigo, para que pudesse dizer: “é o suficiente, é bom”; mas tampouco me deixavam retornar para onde o bom me seria suficiente. Com efeito, eu era superior a elas, mas inferior a ti, e tu serias minha verdadeira felicidade se eu me submetesse a ti e tu me submetesses àquilo que criaste abaixo de mim.²⁰

¹⁹ RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015, p. 34.

²⁰ AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 76.

Torna-se compreensível, portanto, o quanto é importante a interioridade, ou seja, a capacidade de, nas incertezas da vida, anelar por uma existência mais perfeita, cuja possibilidade é advinda da fé que, se por um lado não é uma mágica, com a qual o homem é suspenso da vida terrestre, por outro, encontra-se no patamar das situações – limites do encadeamento da história humana, onde parece que tudo, inclusive o próprio homem, é soçobrado.

Seguindo esse raciocínio é oportuno recordar a cena de abertura da peça *Sapato de Cetim* de Paul Claudel. Conta-se que um religioso jesuíta era um homem profano e incerto entre Deus e o mundo. No episódio, aquele homem é um náufrago e seu navio foi afundado por piratas, que o aprisionaram num pedaço de madeira, e foi atirado na água do oceano onde era continuamente balançado. A peça tem o seu início com a última conversa:

Senhor, agradeço-te por me teres amarrado assim. Houve momentos em que achava difíceis os teus mandamentos, e, colocada diante de tuas ordens, a minha vontade se mostrava perplexa e fracassava. Mas hoje não poderia estar mais fortemente atado a ti do que o estou, e, observando um por um os meus membros, nenhum deles é capaz de afastar-se minimamente de ti. Assim me encontro realmente preso à cruz, mas a cruz que me prende já não está presa a mais nada, está flutuando no mar.²¹

O solilóquio faz entender uma realidade: quando tudo, absolutamente, se encaminha para uma tragédia e as alternativas já foram esgotadas, só resta agora uma tomada de consciência na qual o pensamento, à luz da fé, recria, nos limites dos impasses dos presságios da incerteza da vida, um apoio seguro para que o homem não se desespere; ao contrário, creia, com toda a sua inteligência que é nesse ínterim que resta para ele, o salto da fé. A possibilidade da fé que se dá na impossibilidade das hipóteses cujas soluções já estão prontas.

²¹ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 34.

A narrativa da última cena do Sapato de Cetim de Claudel vem a calhar com maestria na consciência epocal da contemporaneidade porque um olhar de fé só é realizado quando o homem é livre, ou seja, quando ele está ciente de que a sua segurança não consiste mais no acervo dos seus subterfúgios. A sua liberdade redundava no fato de que nos acontecimentos e limites de sua mortal existência, deve seguir como o personagem da narrativa: flutuando no mar sustentado num fundamento e, ainda que a dúvida lhe sobrevenha, esperando e crendo que não será submergido pelas águas bravias do oceano. Sob a inspiração dessa alegoria, comenta Ratzinger:

[...] se o fiel só pode realizar a sua fé por sobre o oceano do nada, da tentação e da dúvida, sendo o oceano das incertezas o único lugar possível da sua fé, devemos admitir, dialeticamente, que o incrêdo, por outro lado, também não pode ser visto simplesmente como um ateu [...] o fiel não pode viver confortavelmente uma vida livre de problemas, porque está sempre ameaçado pela queda no nada.²²

É intrigante nesse contexto o paralelo estabelecido pelo cardeal alemão entre o fiel e o incrêdo. Para ambos o elemento – chave é a ‘dúvida’. Os dois, nos estados em que se encontram, são continuamente surpreendidos pelas questões mais ontológicas, ademais, as experiências vividas são suscetíveis de insucessos e decepções.

A fé não blindava o fiel e o suspende das tramas da vida em relação ao incrêdo, ao contrário: coloca os dois defronte às incertezas e nesse instante de oscilações, nenhum pode escapar porque configura-se como *conditio sine qua non* da própria natureza humana.

[...] assim como o fiel se sabe constantemente ameaçado pela incredulidade que o acompanha como uma tentação sem fim, assim a fé constitui para o incrêdo uma ameaça e tentação para o seu mundo aparentemente completo. [...] não há como escapar da existência humana. Quem quiser fugir das incertezas da fé terá de suportar as incertezas da ausência de fé e nunca poderá dizer com certeza

²² RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 35.

definitiva que a fé não é a verdade. Só na recusa da fé se revela a sua irrecusabilidade.²³

Joseph Ratzinger sublinha com esse panorama que ninguém está livre do duvidar. Crente ou não-crente fará amiúde fronteira diante do incerto, de modo que nos momentos em que o homem se vir aprisionado e sem uma alternativa para a saída de situações tão angustiantes, só poderá sustentar a sua força na invisibilidade que suplanta a visibilidade das situações, isto é, na fé, para que suportando com confiabilidade, atravesse os percalços da vida naquela serenidade de quem foi afixado num pedaço de madeira.

Na esteira ainda do elemento da dúvida entre o crédulo e o incrédulo pode ser trazida à baila uma legenda judaica do filósofo Martin Buber²⁴. Também nessa narrativa buberiana, o homem descobre-se na posição do ‘absurdo’ da fé, que significa a inabalável confiança numa certeza que, não se coadunando com uma lógica plenamente exata,

²³ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 34-35.

²⁴ “Um dos iluministas, um homem muito culto, tinha ouvido falar de Berdistshever. (maestro Jasídico e um líder judeu) Então o procurou para discutir com ele, como era seu costume, para refutar os argumentos atrasados que ele usava para provar a verdade da sua fé. Quando entrou na sala do Zadique, viu-o andar de um lado para o outro com um livro na mão, refletindo com todo fervor. Nem reparou no recém-chegado. Depois de algum tempo parou, olhou distraidamente para ele e disse: ‘Mas talvez seja verdade’. Em vão o erudito juntou toda a sua auto-estima; as pernas começaram a tremer-lhe, porque a visão do Zadique era terrível, assim como foi terrível a sua sentença singela. O Rabi Levi Itsaque voltou então toda a sua atenção para ele e disse serenamente: ‘meu filho, os grandes da Torá, com os quais você discutiu, gastaram as suas palavras em vão, porque quando você foi embora, riu-se deles. Eles foram capazes de colocar Deus e o seu Reino na mesa diante de você, nem eu posso fazer isso. Mas pense, meu filho, talvez seja verdade. O iluminista juntou todas as suas forças interiores para dar uma resposta à altura, mas o terrível ‘talvez’ que lhe ressoou nos ouvidos quebrou toda a sua resistência.” RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 36.

conecta-o simultaneamente com o sentimento da descrença, enunciado pelo judeu com o ‘talvez’.

A estória apresenta um iluminista, alguém cujas explicações e veracidades estão calculadas pelo crivo racionalista. Alguém, por sua vez, alheio à fé e que a considera obsoleta; não obstante, agora se vê acuado, sem chances para refutar a simples afirmativa do ‘talvez seja verdade’. A presença cheia de autoridade do judeu piedoso e sua sábia resposta deixa o iluminista pensativo, leva-o a refletir. Esses dois homens personificam a experiência que faz toda pessoa, quando se vê questionada tanto por sua fé, quanto por sua inquietação. Partindo dessa compreensão:

O “talvez” é a grande tentação da qual ele não consegue fugir e na qual também ele precisa experimentar a irrecusabilidade da fé dentro da própria recusa, (...) tanto o fiel como o incrédulo participam, cada um à sua maneira, da dúvida e da fé, desde que não se escondam de si mesmos e da verdade do ser. Nenhum consegue fugir totalmente da dúvida, nem da fé; para um, a fé está presente pela dúvida e na forma de dúvida. Faz parte da configuração fundamental do destino humano poder encontrar o caráter definitivo de sua existência tão somente na rivalidade interminável entre a dúvida e a fé, entre a tentação e a certeza.²⁵

Na dúvida se oculta um raciocínio e concomitantemente a ela fica evidente que no pensamento do crente e do incrédulo se encontra a fé. Essa suspeita que está no interior de cada homem é o que proporciona uma acessibilidade para o sobrenatural. Dúvida, é absolutamente um modo de vínculo provocado pela razão, e que de uma forma ou de outra, o homem, pode ser atirado ao nível do sobrenatural.

Sublinha o Cardeal Ratzinger: “ela (a dúvida) que impede ambos (crente e não – crente) de se fecharem completamente em si próprios [...] para um, a dúvida é a sua maneira de participar do destino

²⁵ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 36.

do incrédulo, para o outro é a forma que a fé encontra para continuar sendo um desafio para ele.”²⁶

Em virtude da dúvida ser um fato simétrico entre aquele que crê e o que não crê, é relevante uma reflexão a partir da significação dessa palavra para o crente. Hoje, o que significa crer? São diversos os ambientes que se apropriam da divindade e crer se tornou uma fórmula do comércio religioso. Ali tudo se anestesia e momentaneamente o homem está curado das suas patologias espirituais. Poderá galgar os seus sonhos etc. Ledo engano.

Nessa relação mercantilista, Deus se torna manipulado. A religião vira um objetivo de charlatães e, mais uma vez, o homem tanto vira ídolo quanto, outrossim, utilizado. Consoante o bávaro pensador, o vocábulo crer: “[...] mostra que o ser humano não entende ser aquilo que ele pode ver, ouvir e tocar a totalidade de tudo o que lhe diz respeito, [...], mas que está à procura de uma segunda forma de acesso à realidade, e a essa forma ele chama de fé, encontrando nela até a abertura decisiva de sua visão do mundo simplesmente.”²⁷

Crer é a opção que o homem deve acolher para ser cômico de que nele palpita um afã por uma realidade suprassensível que não pode ser contida nas suas especulações e, mais ainda, crer é a correlação entre o humano e o divino, a ponto de o primeiro não pode subsistir sem o segundo, destarte, pontua Joseph Ratzinger: “[...] ter fé significa decidir que no âmago da existência humana há um ponto que não pode ser alimentado e sustentado pelo que é visível e tangível, mas que toca na fímbria daquilo que não é visível, a ponto de este se tornar tangível para ele revelando-se como algo indispensável à existência.”²⁸

A consideração acerca da verdade, da definição do crer, no campo do cristianismo, e inclusive dentro de outras religiões, não é uma

²⁶ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 37.

²⁷ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 39.

²⁸ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 39.

tarefa iniciada pelo homem. Sê-lo-ia uma quimera. É indispensável ao crente o adjutório do Divino porque as forças humanas somente giram em torno do visível, dos sentidos, do medido, logo é basilar uma conversão. *En passant*, a palavra conversão tem a sua raiz etimológica no grego e se correlata com a ascensão do homem do explícito para o mistério. Conversão está para *metanoein*, a saber: *meta* (além, superior); *noein* (intelecto, mente, mentalidade).

A virada que conduz o crente ao transcendente deve passar por esse processo de metanoia, uma nova forma de enxergar sob o prisma da fé. Não mais se contentar com o aparente. Nesta perspectiva, “[...] a fé é a conversão na qual o ser humano descobre que está perseguindo uma ilusão quando se atém exclusivamente às coisas sensíveis.”²⁹. À guisa de modelo é tocante o exemplo do personagem Abraão. Um estrangeiro que parte em direção a uma terra desconhecida e, em outro momento, um homem colocado à prova, que oferece o seu próprio filho como sacrifício. Sören Kierkegaard em sua obra *Temor e Tremor*, comenta assim a atitude de fé abraâmica:

Pela fé Abraão abandonou a terra de seus maiores e foi estrangeiro na terra prometida. Abandonou uma coisa, a sua razão terrestre, por outra, a fé; se refletisse no absurdo da viagem, nunca teria partido. Pela fé foi estrangeiro na terra prometida onde nada evocava o que amou, onde a novidade das coisas imprimia na alma a tentação dum doloroso arrependimento. Contudo ele era o eleito de Deus, aquele em que o Eterno se revia! Abraão cria. Passou o tempo, a tarde atingiu seu ocaso, e este homem nunca teve a covardia de a renegar; por isso jamais será esquecido. Conheceu depois a tristeza, e a amargura, em vez de o decepcionar como a vida, fez por ele tudo o que pôde e, nas suas esperanças, deu-lhe a posse da sua enganada esperança. Conhecer a tristeza é humano, humano ainda é partilhar o desgosto dos aflitos, mas crer é mais reconfortante do que contemplar o crente.³⁰

²⁹ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 40.

³⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 118.

Tecido por Kierkegaard, esse panegírico, emoldurado pela figura de Abraão, recorda que na experiência de fé, ocorre o câmbio de mentalidade. Não se renuncia à razão, todavia o crente eleva o pensamento aos píncaros por sendas não percorridas pelo nível da aparência. Abraão é elogiado por sua fé porque livre se tornou obediente e nesse caminho também pode se tornar mais humano no sentido de vivenciar como qualquer peregrino a fragilidade da vida, inclusive em oferecer o seu unigênito filho como sacrifício.

Nesta afirmação, é importante a aceção ratzingeriana que: “a fé (...) significou sempre, mesmo sob formas por vezes menos nítidas e visíveis, um salto sobre um abismo infinito, ou seja, sobre o mundo tangível que se impõe ao ser humano (...) porque representa, em qualquer época, o risco de aceitar como verdadeira realidade e fundamento aquilo que é invisível por natureza.”³¹

3. A fé e a razão na construção da pessoa

As duas balizas, fé e razão, que ventilam nos escritos do teólogo de Regensburg (Joseph Ratzinger) não são matizes pertencentes ao mundo abstrato, uma vez que é a pessoa que é atingida por elas. Pensamento e fé são realidades irrefutáveis para o ‘ser pessoa’ que no âmbito da tradição cristã é a unidade de corpo, alma e espírito. É nesse ponto de vista que os escritos do cardeal alemão refletem. Para ele, a razão não se enquadra num casulo ocluso no qual está todo o ser do homem, de modo a defini-lo sob essa ótica. A razão é um precedente, mas só ela não pode justificar o existir em sua maximização. Por isso:

[...] Ratzinger propõe um novo conceito de razão. Nisto mostra-se claramente ambicioso, pois quer revisar a história do pensamento do Iluminismo até nossos dias. Com efeito, esta não deve ser uma razão pura, matemática, meramente técnica ou instrumental, mas deve ser

³¹ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 40.

uma razão universal, “ampliada” e aberta. Deve mostrar-se disponível à arte, à ética, à religião e, inclusive, aos próprios sentimentos.³²

O teólogo bávaro é incisivo nessa questão. Porque a razão, quando não está voltada para a dignidade humana em sua completude, torna-se deturpada, afirmando que a criatura, ela mesma, pode se considerar capaz de utilizar do próprio ser e fazê-lo objeto do seu domínio. Acerca disso, é possível destacar uma colocação de Ratzinger, elaborada em diálogo com o filósofo Jürgen Habermas, na Academia Católica da Baviera:

O homem passou a ter condições de fazer seres humanos, de produzi-los, por assim dizer, dentro da proveta. Tornando-se um produto, o ser humano modifica substancialmente a relação consigo próprio. Ele deixa de ser uma dádiva da natureza ou do Deus criador e se torna seu próprio produto. O homem desceu às nascentes do poder de onde brota sua própria existência.³³

Justifica-se, desde já, observar que para o pensamento ratzingeriano, a razão está em harmonia com a personificação integral do ser porque a mesma é oriunda do *Logos* divino, então, o homem não pode burlar a sua natureza em nome de uma evolução que não pense no todo. Salienta Pablo Blanco, um dos principais biógrafos de Ratzinger-Bento, que “[...]a grande aposta de Ratzinger: uma nova razão que dê lugar a um ‘novo iluminismo’”³⁴, e que “[...] a razão deve estar aberta ao seu próprio fundamento: a esse *Logos* que é também pessoa e amor, que dá sentido a todas as coisas.”³⁵

³² BLANCO, Pablo. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p.64.

³³ RATZINGER, J.; HABERMAS, J. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião*. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2007, p. 74.

³⁴ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa das suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 64.

³⁵ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa das suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 64.

Desta maneira, é capital a compreensão de pessoa no centro da temática ratzingeriana, no sentido de que a fé e a razão estão ordenadas para uma finalidade que não pertence aos ditames do mundo atual, onde, por exemplo, a vida é banalizada desde o ventre materno e também após. O cardeal bávaro mostra que crer e pensar permitem ao homem voltar para o princípio da sua origem: Deus. Ilustra-se essa colocação com o exemplo de Agostinho, quando procurava pela razão criadora entre as criaturas:

Perguntei ao céu, ao Sol, à Lua, às estrelas: “Tampouco somos o Deus que procuras”, disseram. E disse a todos eles, que rodeavam minha carne por fora: “Falai-me do meu Deus, porque vós não sois, dizei-me algo dele.” E eles exclamaram com voz poderosa: “*Ele nos fez.*” Minha intenção era minha pergunta e a aparência deles era a resposta. Voltei-me então para mim mesmo e perguntei: “Tu, quem és?”, e respondi: “Um homem”. E eis que se apresentaram um corpo e uma alma: um, exterior; a outra, interior. Em qual deles devo procurar meu Deus, que já procurei pelos corpos da terra até o céu (...). Mas o interior é melhor. Com efeito, é a ele que se referiam todos os mensageiros corporais (...) quando diziam: “Não somos Deus” e “Ele nos fez”.³⁶

No intento do homem suspirar, por um desejo de conhecimento de quem o criou, quem ele é e para onde ele vai, encontra-se uma necessidade intrínseca à sua existência enquanto pessoa, que vive em sociedade e tem suas aspirações e sonhos, todavia o seu ‘ser pessoa’ não é plenamente realizado quando ele galga tais conquistas.

A fé e a razão levam o ser humano a um conhecimento que é, em referência a um ser que transita, um contínuo buscar por bens que não são mensuráveis aos logrados por sua própria força. Assim pois, em cada pessoa, há o afã seja pelo belo, que no grego não se separa do que é bom, pois pertence à apreciação pelos valores que formam o bom caráter, como há também uma sede que procura pela fonte do inesgotável.

³⁶ AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 256-257.

O homem, de alguma forma, não se conscientizando dessa peculiaridade, ordená-la-á, para outros fins. É útil essa consciência estética para ir em busca do belo por excelência e por isso se tornar ciente de que se deseja encontrá-lo para plenificar-se na unidade de pessoa: corpo, alma e espírito. Aqui é mais uma vez possível referir-se ao Bispo de Hipona que, na indagação à natureza, chega ao pensamento de quem a predicou com a sua beleza própria e, não menos, a própria pessoa.

Interroga a beleza da terra, interroga a bondade do mar, interroga a beleza do ar que se dilata e se difunde. Interroga a beleza do céu... interroga todas estas realidades. Todas elas te respondem: olha-nos, somos belas! A sua beleza é uma profissão (*confessio*). Essas belezas sujeitas à mudança, quem as fez senão o Belo (*Pulcher*), não sujeito à mudança?³⁷

A citação supramencionada faz pensar que a razão e a fé infundem à pessoa a aspiração em conhecer, ou seja, exata nela essa faculdade concedida pelo ‘Intelecto Divino’ e que não se limita a uma formatação exatamente racional, uma vez que leva o homem com tudo o que o caracteriza. Por esse aspecto, escreve João Paulo II na *Fides et Ratio*:

A primeira regra é ter em conta que o conhecimento do homem é um caminho que não permite descanso; a segunda (...) da consciência de que não se pode percorrer tal caminho com o orgulho de quem pensa que tudo seja fruto de conquista pessoal; a terceira funda-se no “temor de Deus”, de quem a razão deve reconhecer tanto a transcendência soberana como o amor solícito no governo do mundo.³⁸

As palavras de João Paulo II apontam para o fato irrenunciável do conhecer patente no homem, assinalando o quanto se personifica nessa aspiração. O problema é quando o conhecimento se torna o centro do seu existir e ele se olvida de que não pode deter em linhas gerais a

³⁷ AGOSTINHO, S. *Catecismo da Igreja Católica: Sermão 241, 2*. São Paulo: Loyola, 1993, p.25.

³⁸ JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 30.

onisciência, ou seja, descuida do que o torna mais pessoa porque o leva à consciência de que não pode ter toda a ciência. Nesse esquecimento, o ser humano se despersonaliza porque não mais vive segundo suas limitações e não nutre mais o desejo do conhecimento perfeito numa realidade metassensorial, chegando, até mesmo, a descartá-lo.

Para compreender melhor a harmonia entre fé e razão, segundo Joseph Ratzinger, é bom sublinhar aqui a afirmação de Urbano Zilles:

O sucesso no campo da tecnociência modificou a mentalidade humana; o *cogito* cartesiano é individualista e solitário e a razão humana pura é fria e calculista. O homem não se reduz à razão, pois também é coração, sentimento e emoção³⁹.

Em compreensão ratzingeriana, portanto, uma abordagem entre fé e razão se dá concretamente no homem, como escreve Pablo Blanco:

O ato de fé é [...] uma relação [...] que gera um conhecimento [...]. Dessa forma, aparecem unidas no âmbito do ato de fé as categorias de amor e verdade, confiança e conhecimento, relação e, com certeza, razão. O que é a fé? É um ato que chega até ao centro da pessoa, Ratzinger continua afirmando. Aqui podemos perceber o fundo existencialista de seu pensamento, no qual a unitotalidade da pessoa desempenha um importante papel. A fé implica, assim, toda a pessoa: ideias, ética, sentimentos. É um ato que abarca a totalidade da pessoa, todas as suas faculdades e dimensões.⁴⁰

Reiterando: fé e razão são estruturas que se dão no interior do homem e por isso se espargem em todas as dimensões. Para não ficar num plano abstrato, e porque quem está em jogo é o ser humano, essa correlação metafísica desemboca, de *per si*, em última análise, no amor e em suas várias facetas.

³⁹ ZILLERS, Urbano. *Há espaço para a fé no mundo atual?* Porto Alegre: EST, 2017, p. 22.

⁴⁰ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 62.

A primeira destas se dá no horizonte da Revelação. Deus não apenas se avizinhou do homem, mas Ele mesmo se humanizou para o próprio homem ser divinizado; parafraseando Agostinho de Hipona. Esse mistério encontra sua magnânima expressão em Jesus Cristo. No Homem-Deus está a medida de toda a humanidade. É mister salientar: “A fé se deve, antes de tudo, a outra Pessoa (ao Outro) que sai ao meu encontro [...] Seu segredo consiste em pronunciar um “tu” que me leva a pronunciar um “sim” a Deus em Jesus Cristo. Portanto, movemo-nos novamente agora, como se pode avaliar dentro das categorias da filosofia do diálogo.”⁴¹

O cristianismo, apregoadado em seus primórdios, como *Religio Vera* tem a sua autenticidade evidenciada por esse predicativo porque é a Religião na qual o Logos é o seu núcleo e não o mito; igualmente porque, nela, o próprio Deus ao mostrar-se interessado pela pessoa, veio ao encontro do homem e permitiu que este O encontrasse. Nas palavras de Joseph Ratzinger essa questão é fundamental, pois:

Ao decidir-se exclusivamente pelo Deus dos filósofos, a fé cristã entendeu também que o ser humano pode dirigir-se a ele em suas orações e que ele, por sua vez, fala aos seres humanos; com isso conferiu a esse Deus dos filósofos um significado totalmente novo, pois ao tirá-lo da esfera puramente acadêmica, transformou-o profundamente. Esse Deus que antes era visto como um ser neutro, como conceito supremo e conclusivo; esse Deus que é considerado o puro ser e o puro pensamento (...) esse Deus dos filósofos cuja eternidade e imutabilidade pura exclui de antemão qualquer relação com o mutável e o devir; esse Deus passa agora, para a fé, como Deus dos homens, que não é apenas o pensamento do pensar e a matemática eterna do universo, mas também ágape e poder do amor criativo.⁴²

É possível recordar que o cristianismo não renuncia ao Deus dos Filósofos porque o seu principal apanágio é o *logos*. A novidade agora

⁴¹ BLANCO, P. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016, p. 62-63.

⁴² RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 107.

trazida em Jesus Cristo *Verbum caro factum est*, é que o *Logos* Divino, tem um coração e o seu agir está em consonância com a história do homem, de acordo com o que escreve Ratzinger: “(...) o cristianismo convenceu pela união da fé com a razão e pela orientação da atuação para a *caritas*, para a ajuda com amor aos que sofrem, aos pobres e aos fracos, acima de todo limite de condição.”⁴³

Essa verdade, portanto, faz o homem abrir-se a Deus e decanta a concepção por um lado, de um deus opressor e que impõe um castigo aos homens, uma errônea noção de onipotência e, por outro lado, a de um deus híbrido, legado pela mitologia greco-romana. Contemplando o mistério do verbo encarnado, o homem recobra a consciência de que sua vida se encaminha para Cristo, visto que “no cristianismo, o racionalismo se tornou religião e não mais seu adversário.”⁴⁴

Numa última análise sobre a personificação ao lume da fé e da razão, Ratzinger recorda uma das parábolas contadas por Jesus, a da ovelha extraviada e da dracma perdida. O conjunto desses dois escritos descreve sumariamente a atitude do pastor quando perde uma ovelha da sua grei e da mulher que perde a moeda.

Ambos não se importam, respectivamente, com a insignificância de ser uma ovelha e uma ínfima moeda. Eles as procuram, diligente e apaixonadamente. Interpretando a parábola, escreve o cardeal alemão:

Nessa parábola [...] Jesus justifica e descreve a sua atuação e missão como enviado de Deus [...] ao lado da história da relação entre Deus e o ser humano [...] o Deus que encontramos nessa parábola é um Deus extremamente antropomorfo [...] ele tem paixões de um ser humano, ele se alegra, procura, vai ao encontro. Ele não é geometria insensível do universo, não é a justiça neutra que paira acima das coisas,

⁴³ RATZINGER, J. *Deus Existe?* Planeta, São Paulo, 2016, p. 14.

⁴⁴ RATZINGER, J. *Deus Existe?* Planeta, São Paulo, 2016, p. 11.

insensível ao coração e seus afetos. Esse Deus *tem* um coração, ele ama com toda a excentricidade típica de uma pessoa que ama.⁴⁵

Esse novo modo de conceber a estreita relação entre o divino e o humano, inscreve na história de cada pessoa, como meta da sua plena realização, chegar ao próprio Deus que se tornou homem. Logo: é possível chegar à verdade do Absoluto visto que o alcance da *alétheia* reside no descobrimento que o ser humano intenta ao encontrar na sua vida o Deus que, em sendo o pensamento originário, é essencialmente Amor.

Considerações finais

O presente estudo evidenciou a importância capital de Santo Agostinho- sobretudo nas valências da fé e razão- para a filosofia cristã; e, afirmando as suas ideias, mostrou-se como Joseph Ratzinger pode sedimentar os seus estudos, uma vez que a contribuição do Bispo de Hipona norteou a sua preocupação em fundamentar racionalmente a fé cristã e, como essa, no próprio desenvolvimento da história do cristianismo, foi preponderante para o paralelo com a razão.

Para sustentar a reflexão esboçada por Joseph Ratzinger foram aludidas as concepções de Agostinho referidas aos princípios da fé e da razão, pois para ele (Agostinho) é condição indispensável a harmonia encontrada entre a fé e a razão e, por conseguinte, a ascensão do ser humano à verdade. Tendo por baliza essa noção do Bispo de Hipona, o estudo buscou a correlação dessas convicções que Ratzinger, amiúde, traz em suas obras. A modo de exemplo a obra *Introdução ao Cristianismo*, cujo primeiro capítulo foi explorado neste artigo.

Por esse viés, portanto, foi possível que a análise trazida por Agostinho quando tratou das reflexões sobre fé e razão, fosse exposta por

⁴⁵ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2015, p. 108-109.

Ratzinger, pois a história da filosofia demonstra o esquadrinhamento do pensamento, feito pelos Pré-Socráticos, para encontrar a *alétheia* do ser. Esta ideia configura-se no cristianismo entre Agostinho e Ratzinger com a retomada contínua da indagação sobre a verdade.

Referências

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, S. *A Verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

AGOSTINHO, S. *Catecismo da Igreja Católica: Sermão 241, 2*. São Paulo: Loyola, 1993.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

BLANCO, P. *Bento XVI um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 2010.

KIERKEGARD, S. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

RATZINGER, J. *Ser Cristão na Era Neopagã*. São Paulo: Ecclesiae, 2015.

RATZINGER, J. *Verdade-Valores-Poder: Pedras-de-toque da sociedade pluralista*. Braga PT: Editorial Franciscana, 2006.

RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, J. *Deus Existe?* Planeta, São Paulo, 2016.

SEEWALD, P. *Bento XVI O Último Testamento*. São Paulo: Planeta, 2017.

ZILLERS, Urbano. *Há espaço para a fé no mundo atual?* Porto Alegre: EST, 2017.

ISBN 978-658458316-0



9 786584 583160

FASBAM