UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

O AMOR A DEUS COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por FÁBIO CAPUTO DALPRA.
Orientador: Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins.

Juiz de Fora
2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Dissertação defendida e aprovada, em 05 de fevereiro de 2009, pela banca constituída por:

_____

Presidente: Prof. Dr. Eduardo Gross

_____

Titular: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

_____

Orientador: Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins

DEDICATÓRIA

À Aliciane pelo amor e companheirismo constantes em todos os momentos.

Ao Professor Campolina pela generosidade ilimitada e pela adoção filial que concorreram determinantemente para a realização deste projeto.

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo afeto e apoio inestimáveis ao longo de toda a minha vida.

Aos colegas do PPCIR pelos anos de convívio estimulante.

Aos professores do PPCIR pela dedicação acadêmica e sabedoria irradiante.

Ao CNPq pelo incentivo advindo através da bolsa concedida.

O amor qui semper ardes et nunquam exstingueris!
Charitas Deus meus, accende me.
(Confessiones, X, 29).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
CAPÍTULO 1: O CARÁTER RELACIONAL DAS *CONFISSÕES* 7
1.1. Deus - o fundamento ontológico 7
1.2. A confissão agostiniana 15
Conclusão do capítulo 25
CAPÍTULO 2: A DOUTRINA DO AMOR 26
2.1. *Caritas* e *cupiditas* 28
2.2. Uso e fruição 33
2.3. Amor a si, amor ao próximo e amor de Deus 36
Conclusão do capítulo 43
CAPÍTULO 3: O ENTENDIMENTO HUMANO 44
3.1. O homem exterior e o homem interior 44
3.2. As realidades temporais e as realidades eternas 56
Conclusão do capítulo 62
CAPÍTULO 4: O CONHECIMENTO FUNDAMENTADO NO AMOR A DEUS 63
4.1. A liberdade para a Verdade 64
4.2. O amor à Verdade como fundamento do conhecimento 71
Conclusão do capítulo 79
CONCLUSÃO 80
BIBLIOGRAFIA 83

RESUMO

O pensamento de Agostinho se erige a partir da vigorosa confluência entre a filosofia neoplatônica e o cristianismo. Assim, o constructo teológico-filosófico das *Confissões* reflete uma verdadeira síntese entre a cultura humanística clássica e a Bíblia, onde Deus como relação de identidade, de alteridade e de amor é o tema fundador de toda a reflexão. Nesta perspectiva, o presente trabalho tem por objetivo investigar o influxo do amor na teoria do conhecimento agostiniana, ou seja, o modo como a possibilidade do conhecimento se encontra fundamentada no amor a Deus.

Palavras-chave: amor, conhecimento, confissão, verdade.

ABSTRACT

The thought of Augustine has set itself up by the vigorous confluence between the Neoplatonic philosophy and Christianity. Thus, the theological-philosophical construct of *Confessions* reflects a genuine synthesis between the classical humanistic culture and the Bible, in which God, as relationship of identity, alterity and love, is the theme that founds the whole reflection. From this perspective, the work aims to investigate influx of love in the Augustine's theory of knowledge, i.e., how the possibility of knowledge is based on love for God.

Keywords: love, knowledge, confession, truth.

INTRODUÇÃO

O tema do amor ocupa, indubitavelmente, uma posição de relevo no pensamento de Agostinho. Essa centralidade pode, contudo, ser melhor dimensionada se atentarmos para a identificação profunda entre o cristianismo e o amor, que vem a culminar na exigência de uma proclamação (*confessio*) da própria existência diante da misericórdia de Deus. No entanto, tais asseverações não devem obnubilar, por conta de sua evidência peremptória, as inúmeras questões que gravitam em torno do tema e que concitam a um aprofundamento.

O ser humano, porquanto criado por Deus, carrega em seu íntimo uma nostalgia desse *Ser*, um desejo de repouso na sua *Realidade*. No entanto, a sua constituição em corpo e espírito interpõe a esse movimento natural de ascensão ao Criador o conflito existencial determinante da natureza humana: o corpo enquanto matéria tende à matéria, ou seja, ao mundo, às coisas criadas; a alma, por sua vez nos eleva ao Ser incriado, ao Deus absoluto e eterno. Configura-se, a partir daí, o contexto da distinção nuclear de Agostinho entre *amor Dei* e *amor mundi*. O amor é por natureza desejo (*appetitus*),[1] ou seja, ânsia pela posse de algo que forneça uma satisfação real e final à existência. Portanto, o objeto ao qual se lança esse amor cobiçoso será o elemento determinante para a sua valoração ética e existencial. Isso implica que ao se direcionar o desejo às coisas criadas (*amor mundi*), equivoca-se por amar algo que na escala da criação divina é ontologicamente inferior, por decorrência, incapaz de oferecer uma satisfação plena. Por oposição, o *amor Dei,* desejo direcionado ao fundamento ontológico da existência humana, é o que possibilita o repouso derradeiro da alma no Eterno.

Agostinho estende a necessidade de repouso no Sumo Ser, tal como encontramos na sua ontologia, até a sua teoria do conhecimento. O entendimento humano deve se elevar das realidades temporais para as realidades eternas, fundamentando-se sobre uma dupla intelecção que se relaciona à apreensão do mundo sensível e do mundo inteligível. Por um lado, temos os sentidos que se dirigem às coisas criadas, por outro, temos a alma (razão) que se volta ao Sumo Ser, origem e ordenação última de todas as coisas. Porém, no processo mesmo do conhecimento, os sentidos e a razão se coligem em uma ação coordenada. A razão age como

---

[1] Esse desejo está ligado ao fato do ser humano, em decorrência do pecado, não possuir o *bonum* em si mesmo. Como essa unidade exigida para a felicidade humana foi quebrada, "all our striving, all our desire, has really but one end: to destroy the dualism between 'need' and 'bonum'." Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 486.

um juiz dos dados anunciados pelos sentidos, alcançando "[...] as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas".[2] A participação na Verdade, fonte prodigiosa do conhecimento absoluto e imutável das coisas da terra e do céu, está inalienavelmente condicionada ao amor através do qual se adere a ela (*amor Dei*). Se Deus é amor, todos aqueles que não permanecem no amor, não permanecem Nele, ficando subtraídos da participação na sabedoria divina que sobre o intelecto repousa seu manto diáfano.[3]

O desenvolvimento reflexivo de Agostinho sobre o amor encontra uma importante expressão no conceito de *caritas.* Hannah Arendt, contrapondo-o ao "[...] falso amor que se prende ao mundo [...]"[4] - a concupiscência (*cupiditas*) -, definira-o como "o amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto [...]".[5] Neste sentido, a *caritas* avulta-se como um ato volitivo de abertura relacional ao Sumo Ser. Ademais, considerando sua afluência na teoria do conhecimento, constitui-se como pressuposto para a contemplação das realidades eternas. Agostinho se vê, assim, eriçado pelas fulgurações emanadas das duas fontes que encontrarão uma síntese no seu pensamento: o cristianismo e a filosofia grega. Afinal, a *caritas* se consolida exatamente como uma fusão entre o *eros* helenístico e a *agape* do cristianismo primitivo.[6] Reconhecendo que uma palavra não carrega consigo apenas um significado, mas reluz um modo de pensar determinado contextualmente, a síntese entre *eros* e *agape* na *caritas* agostiniana aponta, numa perspectiva mais ampla, para o encontro, nem sempre isento de conflitos e contradições, em seu pensamento, daqueles dois *universos* distintos - o helênico e o cristão. Segundo Anders Nygren, "Agostinho tentou produzir uma fusão de elementos bastante heterogêneos na sua doutrina da *Caritas*, uma fusão entre o eudemonismo dos antigos e o amor cristão, entre o desejo do *eros* e a devoção da *agape*".[7]

Eis, portanto, a prefiguração da questão que se constitui como o objetivo central da pesquisa aqui proposta, a saber, investigar o modo como se configura a interseção entre o amor a Deus e o conhecimento humano, ou seja, como esse amor indispensável devido a

---

[2] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 265. Cf. J.-P. MIGNE, *Patrologia latina* (doravante indicada pela abreviação PL), XXXII, col. 783, "[...] ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur [...]".

[3] "[...] porque sois a luz imutável que eu consultava acerca da existência, da qualidade e do valor em todas estas coisas". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 304. Cf. *PL*, XXXII, col. 807, "[...] quia lux es tu permanens quam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent [...]".

[4] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 25.

[5] Ibid., p. 25.

[6] Cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 451. De fato, este é o argumento central de Anders Nygren: a *caritas* agostiniana não pode ser apreendida como uma simples transliteração da *agape*, mas também incorpora em seu escopo conceitual o *eros*.

[7] "Augustine has tried to bring about a fusion of very heterogeneous elements in his doctrine of Caritas, a fusion of ancient eudaemonism with Christian love, of the desire of Eros with the devotion of Agape." Ibid., p. 503.

Deus, apreendido tanto em seus desdobramentos temáticos horizontais, quanto na sua verticalização, constitui-se como o único fundamento real e seguro para o conhecimento.

A consecução de um projeto de pesquisa cujo objeto seja o pensamento de um determinado autor exige que nos confrontemos com algumas questões - cujas respostas constituem o esteio da justificativa do trabalho -, e que podem ser resumidas nestes termos: qual a relação do pensamento do autor com o tema proposto? Por decorrência, qual a sua possível contribuição para a área do saber na qual a pesquisa se encontra inserida? Neste caso, a perspectiva metodológica e epistemológica de uma filosofia da religião incorporada ao âmbito de um programa de Ciência da Religião. Considerando que a delimitação temática desenvolvida nos parágrafos precedentes nos fornecera subsídios suficientes para responder à primeira questão, é mister que nos empenhemos por prover as exigências suscitadas pela segunda.

De início, destacamos que a posição indelével e alterosa do pensamento de Agostinho na história da filosofia e da teologia, aliada a uma inquirição da natureza humana das mais profundas e estimulantes, a qual durante pelo menos sete séculos sustentou-se absoluta no ocidente cristão, mas cuja pujança e disseminação ainda não esvaeceram,[8] já emprestam a qualquer trabalho que se estabeleça sobre esse rijo pilar do pensamento ocidental uma devida relevância. Tanto mais se considerarmos que a sua doutrina do amor, ao contrário de alguns elementos da sua reflexão que não prevaleceram incólumes às vicissitudes dos séculos, resistiu com galhardia seja às reformulações dogmáticas do cristianismo medieval,[9] seja às inúmeras reavaliações por parte da filosofia. Tendo em vista uma pesquisa circunscrita à filosofia da religião, valeria sublinhar, ainda, o fato de que as principais questões atuantes na sua consolidação teórica, se não foram inauguradas por seu pensamento, ali encontraram um ambiente decisivo para o seu desenvolvimento.[10]

No que concerne à conexão da delimitação temática deste trabalho com o âmbito teórico da filosofia da religião destaca-se, de início, a renitência com que a questão do amor aparece no transcurso da história da filosofia. De Platão ao existencialismo do séc. XX, não

---

[8] Como pode atestar, por exemplo, a primeira encíclica do Papa Bento XVI, *Deus caritas est* de 25 de dezembro de 2005. Por outro lado, no âmbito científico, estima-se que o número anual de novas publicações acerca de seu pensamento oscile entre 300 e 500. Cf. Allan FITZGERALD, *El estudio de Agustín hoy*, p. 1188.

[9] O pensamento agostiniano veio a influenciar desde o misticismo medieval e a própria doutrina escolástica do amor, até a subseqüente bifurcação do cristianismo entre os ramos católico e protestante, onde suas obras serviram prodigiosamente à constituição de ambas as teologias, como, também, de fundamentação às altercações em que se envolveram.

[10] Segundo Gareth B. Matthews, "com apenas um leve exagero, poderíamos dizer que santo Agostinho inaugurou a consideração filosófica de muitos tópicos que são hoje aceitos como questões correntes na filosofia da religião". Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho*, p. 135.

foram escassas as vezes em que foi tomada como objeto autônomo da análise filosófica. Contudo, a mirada agostiniana sobre o tema torna-se merecedora de um interesse um tanto mais desperto ao situar o amor na confluência entre a fé e a razão, entre Deus e o conhecimento humano. Portanto, debruçar-se sobre a doutrina do amor de Agostinho implica necessariamente em confrontar-se com temas que estão na ordem do dia não apenas para a filosofia da religião, como também para a teologia - duas importantes subsidiárias teóricas à Ciência da Religião. Ademais, à guisa de um convite à reflexão, caberia observar que aquilo que atualmente se configura epistemologicamente como sendo Ciência da Religião encontra em Agostinho uma espécie de prototipicidade - não intencional, vale ressaltar -, dado seu pioneirismo em mobilizar e aplicar parte do conhecimento disponível à época em sua reflexão sobre a religião.

O tema do amor está eminentemente presente ao longo da extensa obra de Agostinho. Assim, a escolha pelas *Confissões* como o marco teórico desta pesquisa resultou, em parte, da sua capacidade intrínseca em oferecer um panorama representativo da filosofia agostiniana, mas, sobretudo, do acolhimento em suas páginas de uma investigação definitiva acerca do conhecimento em sua estreita relação com o amor. Todavia, a fim de nos provermos de um imprescindível aporte teórico, far-se-á necessário recorrer, ainda, a outras obras de Agostinho, seja para a apreensão dos desdobramentos inerentes à correlação entre amor e conhecimento, perfazendo, dentro do possível, sua reflexão acerca do tema, seja para uma percepção mais abrangente de seu projeto teológico-filosófico.

Escrita nos anos de 397 e 398 a partir da confluência entre o dissabor advindo do sentimento da finitude humana e a monumentalidade de uma radical interiorização da investigação filosófica, a obra *Confissões* lançaria as bases de uma nova concepção acerca da natureza humana. Movimento que ressoou de maneira tonitruante na gnoseologia agostiniana, a qual através dessa *autoprospecção* se aprumaria resolutamente ao conhecimento de Deus (Verdade) sem, contudo, erodir a sua absoluta transcendência. A subjetividade que marca tão profundamente a sua filosofia e, de maneira especial, as *Confissões*, se faz notar, ainda, nas implicações decorrentes do ato de confessar (*confiteri*). Não obstante a ocorrência do conceito *confiteri* já nos primeiros constructos da patrística, o mesmo, em Agostinho, adquire uma acepção peculiar. Além da proclamação interiorizada do que se foi e do que se é diante da misericórdia e do amor divinos, a confissão é também uma profunda análise interior, "[...] é a atitude constante do pensador e do homem de acção que, em qualquer coisa que diga ou empreenda, não tem outra finalidade senão a de ver claro em si mesmo e de ser aquilo que

deve ser".[11] Confissão que, diante da busca em clarificar os problemas colocados por essa inquirição interior, pletora numa análise, concomitantemente, psicológica, metafísica, teológica e ética. A dimensão psicológica revela-se no reconhecimento e na reavaliação da própria existência a partir de um exercício puramente subjetivo de reminiscência biográfica; o sentido metafísico, na apreensão de uma interioridade plena efetivada no movimento relacional com uma realidade transcendente; o sentido teológico, na assimilação dessa transcendência a partir de um quadro referencial teísta; por fim, o sentido ético, na preconização de um *modus vivendi* submetido à ordem emanada por um absoluto de valor, a saber, um Deus, ao mesmo tempo, Verdade e Bem supremos. Prefigura-se, dessa maneira, o caráter polissêmico do termo *confiteri*, revelador tanto da integralidade que subjaz à persecução por consistência e estabilidade da confissão agostiniana - sem a qual "[...] não é possível reconhecer a verdade do eu" -,[12] quanto da proeminência de seu caráter relacional.

A inclinação totalizante da polissemia da confissão agostiniana encontra sua complementação no reflexo trinitário interior descrito nas *Confissões*: o ser humano na sua constituição resultante da integração entre o existir, o conhecer e o querer. De fato, essa imagem nos fornece uma chave de leitura capaz de se ajustar e desvelar a coerência interna e a unidade da obra, uma vez que, através da confissão, Agostinho empenha-se, sobretudo, por *existir* realmente, *conhecer* verdadeiramente e *querer* retamente. O seu relato biográfico não aparenta querer oferecer mais que o testemunho da força transformadora de Deus na sua existência, no seu conhecimento e na sua vontade. De certa maneira, buscaremos perfazer esse esquema tripartite na própria estrutura deste trabalho, fundamentando o modo como o amor perpassa vinculando essas três realidades para, por fim, explicitarmos a especificidade da sua relação com o conhecimento. Desse modo, logramos preservar a indissociabilidade com que esses termos se revestem no pensamento de Agostinho, uma vez que o isolamento analítico do *conhecer* - com relação à sua articulação com o *existir* e o *querer* - interporia obstáculos à apreensão da aspiração agostiniana em compreender o ser humano na sua integralidade, e da dinamicidade e vivacidade que compõem, em grande parte, a singularidade e o vigor das *Confissões*.

Assim, no capítulo 1, definiremos dois importantes conceitos que servirão de esteio à compreensão do caráter filosófico das *Confissões*, são eles: Deus e o próprio termo *confissão*. No primeiro caso, elucidaremos a peculiaridade com que o conceito de Deus se apresenta na reflexão agostiniana, demonstrando como a novidade advinda da sua acepção sustenta uma

---

[11] Nicola ABBAGNANO, *História da filosofia*, p. 198.
[12] Ibid., p. 198.

inclinação relacional. Logo após, empreenderemos a conceituação de *confissão*, aprofundando sua pluralidade semântica e seus desdobramentos psicológicos, teológicos, metafísicos e éticos, visando definir a imprescindibilidade de seu papel unitivo nas *Confissões*, além de sua permeabilidade ao tema do amor.

Em seqüência, no capítulo 2, perscrutaremos a doutrina agostiniana do amor, estabelecendo, inicialmente, a distinção basilar entre *caritas* e *cupiditas*, para então, após traspassarmos a dupla possibilidade de sua ocorrência a partir da perspectiva do uso e da fruição, abordarmos seu desdobramento em amor a si, amor a Deus, amor ao próximo e amor de Deus. Nesse ponto da dissertação, ao concurso do conteúdo desses primeiros capítulos, teremos consolidado o exame minudente de um dos dois núcleos que compõem a sua delimitação temática, a saber, o *amor a Deus*, restando-nos prosseguir no decurso da pesquisa perquirindo acerca do segundo termo, a saber, o *conhecimento*, tal como se apresenta no pensamento agostiniano.

Conseqüentemente, assumiremos no capítulo 3 a execução dessa empresa. Assim, adentraremos a teoria do conhecimento de Agostinho através de uma abordagem reflexiva acerca de seus tópicos centrais: a distinção e a ação coordenada do *corpo* e da *alma* no processo cognoscitivo, a influência desse debate na proposição dicotômica entre *homem exterior* e *homem interior* e o assentamento das exigências epistemológicas complementares, porém distintas, da *ciência* e da *sabedoria*.

No capítulo 4, levaremos a cabo a confrontação dos conceitos desenvolvidos nos capítulos precedentes referenciando-os à perspectiva integradora da vontade (querer), a qual, por sua vez, apresenta uma indissociável relação com o tema do amor. A compreensão da afecção entre os termos amor e vontade, além de definir a força motriz daquilo que Agostinho entende por vida - culminando na própria caracterização da existência humana como uma derivação de ambos -, indica a posição inamovível dos mesmos na universalmente anelada beatitude (*beata vita),* o pináculo para a existência no pensamento agostiniano. E, por fim, atando as extremidades dos fios desliados ao longo da dissertação, assentaremos a questão da liberdade humana em favor da *Verdade* e seu caráter imprescindível na fundamentação do conhecimento no amor a Deus.

CAPÍTULO 1: O CARÁTER RELACIONAL DAS *CONFISSÕES*

Logo na primeira frase das *Confissões*, Agostinho reverencia, apoiando-se nas palavras do Saltério, um Ser que por sua magnitude merece constantes encômios por parte do homem. "'Sois grande, Senhor, e infinitamente digno de ser louvado'. 'É grande o vosso poder e incomensurável a vossa sabedoria'".[13] Entretanto, por detrás dessa linguagem manifestamente teológica, avoluma-se uma questão eminentemente filosófica, a qual certamente não escapou de Agostinho e que, por isso, nos impele a questionar acerca dessa realidade de ordem sobrepujante, sob o risco de, caso contrário, não dimensionarmos a contento sua centralidade nas *Confissões*.

1.1. Deus - o fundamento ontológico

Inicialmente, poderíamos situar a formação[14] do conceito de Deus no pensamento agostiniano a partir de um duplo movimento filosófico: por um lado, a necessidade em se estabelecer um princípio uno que se contrapusesse à dualidade maniqueísta,[15] por outro, a atribuição de *ser* a esse princípio, ou mais propriamente, *Sumo Ser* (*Summum Esse*). Assim, se

---

[13] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 37. Cf. *PL*, XXXII, col. 659-60, "magnus es, Domine, et laudabili valde (Psal. CXLIV, 3): magna virtus tua, et sapientiae tuae non est numerus (Psal. CXLVI, 5)".

[14] Inegavelmente, o "Deus" agostiniano é o "Deus" de Abraão, Isaac e Jacó, da tradição hebraico-cristã. Entretanto, ao lado da incorporação dessa dimensão estática e tradicional do conceito, tem-se a dinamicidade de uma religião ainda incipiente que, às custas de um longo e profundo desenvolvimento teológico-doutrinário, buscava se legitimar num ambiente não apenas social e politicamente, mas sobretudo, intelectualmente hostil às suas determinações prático-teóricas. Diante disso, a formação do conceito de Deus em Agostinho se insere num diálogo, nem sempre a salvo de contradições, com a filosofia grega e, principalmente, com temas das patrísticas grega e latina.

[15] A doutrina maniqueísta - corrente filosófica fundamentada no dualismo persa do Avesta (*Ahura-Mazda*, princípio do bem e *Ahura-man*, princípio do mal) e desenvolvida a partir da religião gnóstica fundada por Mani (216-277 d.C.), a qual Agostinho esteve ligado por nove anos, entre 374 até a sua chegada em Milão por volta de 383 - defendia que a criação e a própria dinâmica do mundo se efetivam a partir da expansividade de duas essências coeternas: a *luz* (identificada, por vezes, com o bem e com Deus) e a *obscuridade* (por vezes, associada ao mal e à matéria). O principal argumento de Agostinho contra o maniqueísmo está na sua contradição com o princípio de incorruptibilidade de Deus. Afinal, se o mal (apropriação cristianizada da *obscuridade*) era um princípio que precisava ser vencido, isso implicava que o *Bem*, ou Deus, poderia ser prejudicado por ele. Cf. Jose Ferrater MORA, *Diccionario de filosofia*, tomo II, p. 127-29. Cf. Nicola ABBAGNANO, *História da filosofia*, p. 214-17. Acerca da polêmica maniqueísta em Agostinho, cf. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* (387-9), *De Genesi contra Manichaeos* (388-9), *De utilitate credendi* (392), *De duabus animabus* (392-3), *Contra Faustum Manichaeum* (397-8), *Contra Felicem Manichaeum* (398).

das *Confissões* se desprende uma nova concepção de homem, constatação amplamente bisada, igualmente legítimo seria destacar a sua não menos original concepção de Deus.

A partir da análise da sua própria existência, Agostinho entrevê no ser humano o signo da precariedade, da carência e da perecibilidade. A irrevogabilidade dessa condição advém da sua mortalidade, do fato que a existência humana, e numa perspectiva mais ampla, toda a criação, se extingue no tempo. Desse modo, se a totalidade das coisas visíveis se desvanece com o decurso inexorável do tempo, deve haver um princípio único capaz de fornecer o fundamento de todos os seres e coisas que se nos apresentam de maneira descontínua e transitória.[16] Um princípio predicado pela imutabilidade. Agostinho contrapõe a unidade de Deus à multiplicidade das substâncias efêmeras: "em Vós estão as causas de todas as coisas instáveis, permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mutáveis, e vivem as razões eternas das coisas transitórias".[17] A preeminência desse princípio se encontra exatamente na sua sumidade absoluta em relação à totalidade da criação.

Contudo, a predicação dos conceitos de unidade e imutabilidade ao *Sumo Ser* ainda não desvela a mais importante contribuição de Agostinho para o tema. Afinal, não obstante a contextualização e o desdobramento singulares que tais atributos adquirem no seu pensamento, os mesmos já aparecem inerentes ao Uno plotiniano e ao Deus das patrísticas grega e latina. A contribuição mais importante de Agostinho está relacionada, porém, à inquirição acerca da essência mesma de Deus. Segundo Étienne Gilson, "talvez só se meça a grandeza de Agostinho na história do pensamento cristão vendo-se com que sobriedade ele, que nada defendia contra Plotino, a não ser seu gênio de teólogo e o concílio de Nicéia, soube restabelecer o Deus cristão no plano do ser, concebido como indivisível do uno e do bem".[18] A partir daí, é possível antever o vão que se interpõe entre o Uno plotiniano e o Deus agostiniano, e, por extensão, entre a doutrina da emanação e o criacionismo cristão. Afinal, conforme notara Étienne Gilson, seria "[...] inexato dizer que Plotino concebia o Uno como uma essência, porque, assim como o Bem de Platão, o Uno se colocava para ele além da

---

[16] "[...] o princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo". AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 34. Cf. *PL*, XXXIV, col. 122 "[...] Principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur [...]".

[17] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 43. Cf. *PL*, XXXII, col. 664, "[...] et apud te rerum omnium instabilium stant causae; et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes".

[18] Etienne GILSON, *A filosofia na idade média*, p. 142. A restituição agostiniana de Deus ao plano do ser se estabelece como uma resposta à longa disseminação de alguns temas do gnosticismo do séc. II e, também, ao conceito de "pré-ser" de Mário Vitorino (300-363 d.C.), autor da tradução latina das *Enéadas* através da qual Agostinho descobriu o neoplatonismo. Cf. ibid., p. 25-39, 137-42.

essência e do ser".[19] A dinâmica da emanação plotiniana dissociava através das figuras do *Uno* e da *Inteligência* exatamente o que Agostinho uniria posteriormente na figura de Deus, um princípio que não estivesse além do ser, mas que fosse ele mesmo o *Ser* na sua sumidade.[20]

Um excerto particularmente importante do livro VII das *Confissões* ser-nos-á útil para apreendermos a relação entre a relatividade da criatura e a absolutidade com a qual, segundo Agostinho, Deus se nos apresenta,

> examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso, "para mim é bom prender-me a Deus", porque, se não permanecer n'Ele, também não poderei continuar em mim. Ele, porém, permanecendo em si, renova todas as coisas.[21]

A existência, de modo absoluto e originário, é um apanágio de Deus. Absoluto, pois somente o que está subtraído à corrupção promovida pela transitoriedade e pela mudança *é*, na verdadeira, irrestrita e cabal acepção do termo *ser*. Originário, pois é de quem todos os seres devêm ontologicamente. A existência no homem, e em todas as criaturas, é relativa, contingente. O ser humano existe, assim como não existe, em decorrência da sua própria condição de criatura. Por um lado, enquanto criatura, é derivado de Deus, desse modo *é* (*esse*), por outro, exatamente por ser criatura, é distinto de Deus, desse modo *não é* (*non esse*). Essa aparente contradição se desfaz se compreendemos os dois níveis que ali se interpõem. O homem, enquanto parte da criação, possui uma evidente realidade ontológica, ainda que relativa, assim é compreensível a afirmação: o homem *é*. Não obstante, ao ponderar que apenas existe absolutamente aquele cuja realidade é imutável e inextinguível, temos, portanto, que o homem *não é*.

Segundo Hannah Arendt, a inferioridade ontológica do ser humano está ligada à sua impermanência, à sua condição de potência, pois, "o que é criado tem a estrutura do devir, do ter-se tornado (*fieri*), e, portanto, do perecível. Tudo o que é criatura provém do ainda-não e

---

[19] "Il serait en outre inexact de dire que Plotin concevait l'Un comme une essence, puisque, comme le Bien de Platon, l'Un se posait pour lui au delá de l'essence et de l'être". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 261.

[20] Ibid., p. 260-5.

[21] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 186-7. Cf. *PL*, XXXII, col. 742, "et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere Deo bonum est (Psal. LXXII, 20), quia si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innovat omnia (Sap. VII, 27)".

corre para o já-não".[22] Portanto, enquanto ser que *tornou-se* em algum momento da criação e que deixará de participar-lhe em outro, ele está compreendido entre duas ordens de realidade que lhe escapam, o *ainda-não*, entendido como origem, e o *já-não*, a morte.[23] A constatação desses dois domínios interditados ao conhecimento do ser humano é justamente onde se estabelece a abertura para a alterosa realidade que colige a totalidade das coisas e dos seres que percebemos mui precariamente. Desse modo, "o ser [Deus] é, portanto, o todo, aquilo que abrange e envolve; para ele, o tempo não existe, ele é o presente eterno que presentifica simultaneamente tudo e que contém de uma vez só o caráter temporal e perecível das partes".[24]

Indubitavelmente, o pensamento de Agostinho ultrapassa um tanto mais a dualidade pouco substancial que se desprende dessa relação estabelecida apenas por intermédio de conceitos como o de *todo* e o de *partes*. Contudo, neste primeiro momento, intentamos apenas alicerçar o fundamento a partir do qual desenvolve-se o caráter relacional das *Confissões*. O *Sumo Ser* é postulado a partir da própria carência ontológica do ser humano.[25] Assim como o oposto também é igualmente verdadeiro, isto é, todas as criaturas, as intelectuais (os seres humanos), as animais e as corporais, se estabelecem a partir daquele que lhes fornece o seu ser (*essentia*), a sua forma (*species*) e a sua ordem (*ordo*).[26] Destarte, ainda que Deus seja por si de maneira absoluta, não devemos ignorar que a criação encerra de fato, para ele, uma instância relacional imprescindível, principalmente ao considerarmos que, para Agostinho, a criação não decorre de um necessitarismo irrevogável, mas de um ato eterno de volição, de uma vontade eterna e imutável.

O pensamento agostiniano fundamenta-se em um *Sumo Ser* imutável na sua essência (*essentia*), na sua sabedoria (*scientia*) e na sua vontade (*voluntas*). Segundo Agostinho, "ora, assim como sois o Ser absoluto, assim também sois o único que possui a verdadeira ciência. Vós sois imutável na vossa existência; imutável a vossa sabedoria; imutável na vossa vontade. A vossa essência sabe e quer imutavelmente; a vossa sabedoria *é* e quer imutavelmente; a

---

[22] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 84.

[23] Acerca da relação entre os conceitos de *ainda-não* e *já-não* com os conceitos de origem e morte, cf. ibid., p. 84-5.

[24] Ibid., p. 77. Nesse sentido, o Deus agostiniano é, de certo modo, também devedor do conceito aristotélico de *ato*, enquanto *ser* apreendido na sua plenitude. Aproximação que se consumará integralmente na identificação escolástica de Deus como *ato puro*, *nunc stans aeternitatis*.

[25] "Era este o ser incorruptível, indeteriorável, imutável, que antepunha ao que é corruptível, sujeito à deterioração e à mudança". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 172. Cf. *PL*, XXXII, col. 733, "[...] etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et incommutabile, quod corruptibili et violabili et commutabili praeponebam [...]"

[26] Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 48.

vossa vontade imutavelmente *é* e sabe".[27] Assim, a essência, a sabedoria e a vontade divinas são uma e a mesma coisa. Afinal, a atribuição dessas categorias a Deus não poderia dissolver seu caráter unitário e imutável. Ora, bastaria sobrepor-lhe essas mesmas categorias em disjunção, distintas e autônomas em si mesmas, para que restasse comprometido, inelutavelmente, tanto o seu princípio de unidade, quanto o de imutabilidade.[28]

Todavia, o Deus que se estabelece como a suma existência que sobrepuja tudo aquilo que na criação é percebido de maneira precária, contingente e parcial, não pode ser circunscrito unicamente a categorias do pensamento humano, ainda que lhe sejam copuladas de modo a arrogá-lo como o único Ser que as detém de modo absoluto. Agostinho percebe que a sumidade desse Ser extravasa a própria linguagem humana,[29] e no capítulo 4 do livro I das *Confissões*, após se perguntar o que é Deus,[30] rogando, escreve,

> ó Deus tão alto, tão excelente, tão poderoso, tão onipotente, tão misericordioso e tão justo, tão oculto e tão presente, tão formoso e tão forte, estável e incompreensível, imutável e tudo mudando, nunca novo e nunca antigo, inovando tudo e cavando a ruína dos soberbos, sem que eles o advirtam; sempre em ação e sempre em repouso; granjeando sem precisão; conduzindo, enchendo e protegendo, criando, nutrindo e aperfeiçoando, buscando, ainda que nada Vos falte.[31]

O uso de superlativos na primeira parte do excerto - como podemos constatar ao cotejar com o original em latim - indica que todos os atributos que os seres criados possuem de maneira apenas relativa, o *Sumo Ser* os possui em medida infinitamente superior. Não obstante, num segundo momento, o próprio uso dos superlativos, que por si já perfazem um extravasamento da linguagem usual, ainda parece ser insuficiente na apreensão dessa realidade que superabunda a totalidade da criação. Daí a utilização dos pares de oposição que

---

[27] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 390. Cf. *PL*, XXXII, col. 853, "nam sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter".

[28] A consubstancialidade entre a essência, a sabedoria e a vontade no *Sumo Ser* será objeto de uma renitente reflexão ao longo da bibliografia agostiniana. Tema esse que, imbricando-se progressivamente a aspectos teológicos, culminaria em uma de suas mais importantes obras, *De Trinitate* (400-416).

[29] Considerando que a linguagem já se constituía como um objeto de reflexão para Agostinho (Cf. *De magistro; Confissões,* I, 8), não nos parece anacronismo abordar de maneira relativamente autônoma os conceitos de entendimento e linguagem, desde que não seja negligenciada a próxima relação com que se apresentam em seu pensamento.

[30] "Que sois, portanto, meu Deus? Que sois Vós, pergunto, senão o Senhor Deus?". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 39. Cf. *PL*, XXXII, col. 662, "quid es ergo, Deus meus? quid [sic], rogo, nisi Dominus Deus?".

[31] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 39-40. Cf. *PL*, XXXII, col. 662, "summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia; nunquam novus, nunquam vetus; innovans omnia, et in vetustatem perducens superbos, et nesciunt: semper agens, semper quietus; colligens, et non egens; portans, et implens, et protegens; creans, et nutriens, et perficiens; quaerens, cum nihil desit tibi".

atentam contra a lógica formal da linguagem, afinal, nada pode ser definido positivamente por um conceito, ou idéia, e, ao mesmo tempo, pelo seu oposto.[32] Apesar disso, e aqui nos alçamos ao cerne da questão, tais empregos lingüísticos não atentam contra o caráter absoluto de Deus, muito menos contra a sua determinação ontológica, apenas indicam a insuficiência do entendimento humano em apreender autonomamente a essência daquele, ou daquela, pelo qual todas as coisas foram criadas, são mantidas e serão extintas.

A dependência dos seres criados perante a sua origem é de tal monta que o fato mesmo da sua existência já implica em uma relação com a fonte do seu ser. Acompanhando a reflexão agostiniana acerca do mal, poderíamos afirmar que a situação extrema de uma recusa completa, por parte da criatura, de colocar-se em relação com a sua origem, provocaria o aniquilamento da sua essência, do seu ser. O *Sumo Ser* não apenas criou a totalidade das criaturas, mas a mantém, inovando-a; a carrega, a preenche e a protege. Desse modo, citando Hannah Arendt, "somente o ligame retrospectivo ao Criador dá à criatura aquilo que determina o seu ser, pois tem em si, antes mesmo do acto do Criador (*actio creati*), a razão da criação (*ratio creandi hominis*)".[33] Porém, se a inferioridade ontológica que se ata a tudo o que está marcado pelo signo da criação explica satisfatoriamente a necessidade relacional da criatura ante o seu Criador, não obtém o mesmo êxito quando invertemos os pólos da questão: afinal, que desígnio cumprem as criaturas no plano magno da criação? Certamente, ser-nos-ia interditado pensar em termos de uma carência, seja ontológica ou qualquer outra, por parte do *Sumo Ser*. Não obstante, a criação encerra, incontestavelmente, um âmbito imprescindível para o Criador, uma vez que, conforme a última frase do trecho transcrito acima, ele também busca por algo, ainda que nada lhe falte.

Segundo Yves Messen, "se o 'Princípio' pelo qual todas as coisas são feitas é este ato de desapossamento de si, graças ao qual *identidade* e *alteridade* coexistem no Uno, a Criação é, ela mesma, um *dizer* pelo qual Deus se desapossa de si mesmo".[34] Desse modo, nos defrontamos com uma concepção de uno que difere sensivelmente da neoplatônica, na qual o *Uno* absorve a alteridade numa identidade absoluta, ou melhor, num *Todo* absoluto.[35] Pois, ainda segundo Meessen, sem prejuízo de uma concepção imanente de Deus, "[...] Agostinho reencontra um Deus *transcendente*, um Deus que não é pura *identidade* consigo,

---

[32] Desse modo, percebemos vestígios da teologia apofática plotiniana, assim como a prefiguração de um tipo de linguagem ulteriormente apropriado e desenvolvido pela mística, sobretudo cristã, no período do medievo. Não obstante, o reconhecimento de um misticismo em Agostinho é ainda terreno de polêmicas e controvérsias.

[33] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 69.

[34] "Si le 'Principe' par lequel toutes choses sont faites est cet acte de dessaisissement, grâce auquel *identité* et *altérité* coexistent dans l'Un, la Création elle-même est un *dire* par lequel Dieu se dessaisit de lui-même". Yves MEESSEN, *Jamais l'un sans l'autre*, p. 433.

[35] Cf. ibid., p. 431.

pois ele pode lhe dizer 'tu'". [36] A criação, enquanto palavra proferida eternamente pelo *Deus Verbo que é Deus contigo* (*Verbo Deo apud te Deum)*,[37] seria, portanto, o ato de um *Uno* que não extingue a alteridade, mas, ao contrário, a funda. E se, de fato, estamos diante de um Deus que é ao mesmo tempo essência, sabedoria e vontade, essa abertura para o outro, inaugurada pela criação, não instaura somente um posicionamento relacional da criatura perante o Criador, mas também do Criador em relação à sua criação. Assim, se a instância relacional estabelecida no movimento ascensional dos seres humanos em direção ao Ser que lhes fornece o princípio, a causa e a razão da existência pode ser compreendida em termos de uma destinação ontológica,[38] a relação inversa que se instaura entre o Criador e a sua criação não se dá a conhecer somente nos vestígios tauxiados por ele em toda criatura, mas também no Segundo Testamento, principalmente nos Evangelhos, onde, para Agostinho, o próprio Verbo se expressou por meio da linguagem humana,[39] e, ainda, no evento crístico da encarnação. Porém, segundo Gouven Maldec, o primeiro aspecto é predominante em tal relação, pois, "[...] a encarnação do Verbo não foi a única maneira através da qual Deus se revelou, ele já havia se revelado pela criação e, de maneira singular, pela iluminação do espírito criado à sua imagem".[40] O ser humano, criatura concebida à imagem de *Deus*, carrega em si traços do Ser Criador. Por isso, o regresso a si se transfigura num regresso ao próprio Criador,[41] inaugura um âmbito relacional com esse Ser original mais *íntimo que o próprio íntimo* (*interior intimo meo*).[42] Assim, essa guinada do ser humano à sua interioridade jamais assume a forma de um solipsismo, afinal, no seu domínio abre-se a relação através da qual Deus deixa de ser uma idéia para se transformar em presença.[43] A interioridade se assoma como o vasto átrio no qual ressoa o *tu* proferido tanto pelo ser humano ante a *presentificação* de Deus, quanto por Deus ante a *presentificação* do ser humano. Por um lado, um Deus presente como *Verdade*, por outro, um ser humano presente como amor a essa *Verdade*.[44]

---

[36] "[...] Augustin rencontre un Dieu *transcendant*, un Dieu qui n'est pas pure *identité* avec soi car il peut lui dire 'tu'". Yves MESSEN, *Jamais l'un sans l'autre*, p. 430.

[37] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 7.

[38] "Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós". Ibid., p. 37. Cf. *PL*, XXXII, col. 661, "Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te".

[39] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 8.

[40] "[...] l'incarnation du Verbe n'est pas l'unique maniére dont Dieu se soit révélé, c'est qu'il se révélait par la création et singulièrment par l'illumination de l'esprit créé à son image". Gouven MALDEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 561.

[41] Cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 69. Cf. também, "na procura do seu próprio ser, a criatura reencontra o ante, o antes, o Criador". Ibid., p. 83.

[42] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, III, 6.

[43] Cf. Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 104.

[44] "Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos

Agostinho ressalta, desse modo, a dimensão vivencial que se encontra jungida à essência mesma de Deus. O conceito de *Sumo Ser* não implica apenas o rígido essencialismo filosófico do neoplatonismo, mas também aquilo que somente pode ser definido como *vida*, partindo ao encontro do *Deus-vivo* do Segundo Testamento, sobretudo, paulino. Assim, questiona-se Agostinho, "[...] pode derivar-se de outra parte algum manancial por onde corram até nós o ser e a vida, diferente dos que nos dais, Senhor - Vós, em quem o ser e a vida se equivalem, porque sois o Ser supremo e a suprema Vida?"[45] Embora, caberia sublinhar, em Deus o existir e o viver estejam subtraídos ao devir, diferente de tudo aquilo por ele criado.[46]

Desta forma, isolando das páginas precedentes o que se nos avulta como a questão central para a discussão proposta por este trabalho, temos que a via relacional aberta entre o ser humano e Deus através do ato de confissão somente se torna possível pelo fato de Deus estar inserido no plano do *ser*. Dessa ontologização de Deus decorre o seu reconhecimento como alteridade vivente. Somente porque ele é o *Ser* torna-se razoável o estabelecimento de uma relação tal qual a preconizada por Agostinho nas *Confissões*. Uma relação implica num reconhecimento mútuo da alteridade, neste caso, num Deus que se afirme como presença ao ser humano, num ser humano que se afirme como presença perante Deus.[47]

Contudo, estabelecer a equivalência entre Deus e *ser* como o argumento a partir do qual se configura a relação entre o ser humano e o seu fundamento, apenas perfaz uma pequena extensão de uma senda um tanto mais ancha. Basta um sutil meneio de cabeça, para vislumbrarmos uma das tarefas que se adensam a partir daí, qual seja: o delineamento da

---

interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável [...].Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor conhece-a! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável!". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 185-6. Cf. *PL*, XXXII, col. 742, "et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; [...]. Qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Charitas novit eam. O aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas!".

[45] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 43. Cf. *PL*, XXXII, col. 665, "aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est; quia summe esse, atque summe vivere idipsum es?".

[46] "Sois o mais excelso e não Vos mudais. O dia presente não passa por Vós, e, contudo, em Vós se realiza, porque todas estas coisas em Vós residem, nem teriam caminhos para passar se com o vosso poder as não contivésseis". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 43. Cf. *PL*, XXXII, col. 665, "summus enim es, et non mutaris; neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia: non enim haberent vias transeundi, nisi contineres ea".

[47] "Se filosofia é sempre, em maior ou menor medida, uma reflexão que visa um absoluto de verdade e de valor, a conversão de Agostinho implica uma reflexão em segunda potência (ou 'signata', diria a lógica da Escola), que envolve justamente a passagem do 'profano', da região da 'dissemelhança') [sic] (Conf. VII, 10; P. L. 32, 742) ou do pecado que é uma 'fuga de Deus' (ibid. V, 2; P. L. 706-707), ao 'interior' como lugar privilegiado da Verdade. Mas a volta ao 'interior' assume imediatamente um caráter sacral, porque o encontro da Verdade na 'mens' é um encontro de Deus (ibid. VII, 10; P. L. 32, 742), e êsse encontro se tece nos atos de louvor, de dom e de amor - na 'confissão' pròpriamente agostiniana - subindo a um plano de relação de pessoa a pessoa que constitui, como mostrou Scheler, o plano do ato religioso". Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 95.

especificidade dessa relação que se instaura a partir de um ato de *confissão*, bem como das suas implicações imediatas, sobretudo aquelas filosóficas.

1.2. A confissão agostiniana

A primeira dificuldade que se desprende de uma abordagem do conceito de confissão na obra de Agostinho está relacionada à não univocidade do termo. O vocábulo *confiteri*, verbo depoente que é o correspondente latino de *confessar* e raiz da forma substancializada *confissão,* é composto pela junção dos vocábulos *cum* e *fateor.*[48] Segundo M. A. Bailly,[49] a origem de *confiteri* remonta ao grego φα e suas derivações, formando, assim, os cinco grupos semânticos que lhe emprestarão seu caráter polissêmico. O primeiro, com o sentido de *brilhar*. O segundo, relacionado ao sentido de *aparecer*, *mostrar-se*. O terceiro, relacionado aos vocábulos *claridade* e *brilho*. O quarto, correspondente ao verbo *dizer* e ao substantivo *palavra*, do qual, por sua vez, advém diretamente a base etimológica de *fateor*. Por fim, o quinto grupo, vinculado à *voz*. Na sua forma latina, de acordo com Ernoult e Meillet,[50] o termo *confiteri*, ao mesmo tempo, retivera algumas dessas significações gregas, assim como expandira seu alcance semântico, assumindo, essencialmente, cinco sentidos: reconhecer um erro ou falta; proclamar, conferir; propor-se, oferecer-se, proclamar publicamente; professar, ensinar; e, por fim, o sentido de não confessar, negar, formado pelo composto *diffiteor*, acepção raramente usada.

Considerando o emprego mais recorrente de *confiteri*, constata-se, a partir das acepções latinas acima, que o mesmo permite, na sua substancialidade, além do sentido ativo de declarar, manifestar, proclamar, também a forma reflexiva de reconhecer-se, admitir-se. Podemos perceber, aqui, o quanto essa duplicidade semântica se coaduna com a relação entre Criador e criatura tal como fora desenvolvida no tópico precedente. Afinal, a confissão agostiniana não se desdobra apenas no caráter afirmativo daquele que proclama, que declara a sumidade de Deus, mas também na passividade daquele que, através dessa ratificação, reconhece, admite, concomitantemente, sua insignificância, sua existência precária ante o Ser absoluto.[51] Em outras palavras, proclamar a magnitude divina é reconhecer, no mesmo ato, a

---

[48] Cf. F. R. dos Santos SARAIVA, *Dicionário latino-português*, p. 278.
[49] Cf. Anatole M. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français*.
[50] Cf. Alfred ERNOULT, Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 219.
[51] "Permiti, porém, que 'eu, pó e cinza', fale à vossa misericórdia. Sim, deixai-me falar, já que à vossa misericórdia me dirijo, e não ao homem que de mim pode escarnecer". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 41. Cf. *PL*, XXXII, col. 663, "sed tamen, sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cinerem. Sine tamen loqui; quoniam ecce misericordia tua est, non homo irrisor meus, cui loquor".

miséria humana. O sentimento, neste caso, religioso, despertado pela confissão, ante essa realidade que nos exubera, unifica em um conceito duas instâncias complementares. De fato, na suas *Confissões*, Agostinho entrelaça a pujança de um extenso discurso laudatório à magnitude divina com a agudeza de uma profunda análise auto-referencial, na qual o reconhecimento da precariedade existencial humana culmina numa exortação irrestrita à humildade.

Portanto, se a humildade, a qual Agostinho incita, é a postura do homem que reconhece seu lugar na ordem da criação, a confissão agostiniana é, acima de tudo, um exercício de humildade, quiçá, o mais proeminente. Somente a pratica o ser humano que, desvencilhado da malignidade da soberba, se apreende na sua justa medida. Desse modo, a confissão, na sua relação com a humildade, se confronta com o princípio do pecado, a saber, a atitude de orgulho que anseia assemelhar-se a Deus.[52] A soberba do ser humano assomado pela ebriedade de divinizar-se atenta diretamente contra a unidade divina ao contrapor-lhe uma ipseidade, ainda que apenas ilusória. Segundo Agostinho, ao concurso do orgulho individual "[...] ama-se a parte falsamente tomada como um todo".[53] A humildade, praticada no ato da confissão, redireciona o ser humano àquela unidade rechaçada pela soberba, restabelecendo-o, na sua forma e na sua ordem, ao plano magno da criação.[54]

Destarte, vislumbra-se, até este ponto, a confluência no pensamento agostiniano de dois dos três principais sentidos de *confiteri* no cristianismo primitivo: a confissão de louvor (*confessio laudis*) e a confissão dos pecados (*confessio peccatorum*).[55] Com a incorporação do terceiro sentido - a confissão de fé (*confessio fidei*) - temos esboçado em traços mais robustos o ambiente de fundo da confissão agostiniana. A confissão de fé completa esse quadro ao se inserir como o elemento unificador entre o caráter afirmativo da proclamação laudatória de Deus e a reflexividade passiva do reconhecimento da finitude humana e dos seus pecados. Afinal, essa dupla confissão - de louvor e dos pecados - somente adquire sentido a partir do ato determinante da fé. A crença inabalável na sumidade absoluta de Deus é o que impele o ser humano a louvá-la e a reconhecer-se sobejamente inferior a ela. O caráter autobiográfico

---

[52] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 71.

[53] Ibid., p. 92. Cf. *PL*, XXXII, col. 690, "[...] et privata superbia diligitur in parte unum falsum".

[54] Os conceitos de unidade/medida (*modus*), forma (*forma*) e ordem (*ordo*) formam um dos grupos de vestígios ontológicos da trindade divina reconhecíveis no ser humano. Um interessante ponto de contato entre os conceitos de humildade e unidade (*modus)* é desvelado por Agostinho ao explicitar que a raiz etimológica da palavra modéstia (*modestia*), um dos sinônimos para humildade, provém exatamente de *modus*. Cf. AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 58.

[55] Para toda essa passagem cf. Ernesto VALGIGLIO, *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica.* Christine Mohrmann aponta para uma explícita ressonância hebraica nos temas da *confessio laudis* e da *confessio peccatorum,* cf. Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, tome III, p. 208-10.

das *Confissões* ilustra exatamente a fé na intervenção transformadora de Deus na vida de Agostinho, e que está disponível a qualquer um que também a confesse. "O fruto das minhas *Confissões*", declara Agostinho, "é ver, não o que fui, mas o que sou".[56] Um excerto retirado do livro I da mesma obra ilustra exemplarmente a maneira como essas categorias de confissão se encontram tenazmente entrelaçadas no texto agostiniano:

> "ouvi, Senhor, a oração" para que a minha alma não desfaleça sob a vossa lei, nem esmoreça em confessar as misericórdias com que me arrancastes de perversos caminhos. Fazei que a vossa doçura supere todas as seduções que eu seguia. Que eu Vos ame arrebatadamente e abrace a vossa mão com toda a minha alma para que me livreis de todas as tentações até o fim.[57]

Num primeiro momento, cabe ressaltar o caráter confessório daquele que se reconhece corrompido pelo pecado, mas, sobretudo, dependente da misericórdia divina tanto para que seja restaurado da sua danosa miséria, quanto para que, depois de sanado por intermédio dela, não desalente na tarefa de louvá-la. Deprecação que condensa em seu clamor uma confissão de fé transbordante em ato de amor. O estabelecimento da fé é a condição *sine qua non* para o mais elevado sentimento humano: o amor a Deus. Somente aquele em quem se acredita é passível de ser amado. Por isso, nas duas últimas frases do excerto a confissão de fé se reveste de uma exaltação ardorosamente amorosa. Proclamação de fé ao imensurável poder divino, amor incondicional à sua ação restauradora. A relação entre confissão e amor se estreita sobremodo ao se considerar essa proclamação amorosa a Deus uma ressonância do próprio amor que Deus dispensa à sua criação. Deus nos salva, restituindo nossa integridade, porque nos ama, cabendo ao homem crer, retribuir e proclamar esse amor.[58] Dessa maneira o círculo se fecha, pois, tudo encontra o seu começo e o seu término no amor de Deus.

---

[56] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 262. Cf. *PL*, XXXII, col. 781, "hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim [...]". A tradução deste excerto acaba por desvirtuar levemente o sentido original do texto ao inserir o verbo "ver". Agostinho aponta que o fruto da suas *Confissões* é, deveras, o ser humano que ele é no presente da obra, o homem transformado pela fé que proclama. Entretanto, esse fruto jamais poderia desconsiderar o que ele fora, como deixa transparecer a tradução. Ora, "ver" tudo aquilo que ele fora é sobremaneira importante para obra - o que é evidente pelo considerável conjunto de páginas destinadas a relatar eventos do seu passado -, afinal, a grandeza do *Ser* ao qual ele confessa a sua fé é medida, em parte, pelo contraste, avaliado sob a ótica cristã, dos dois momentos da sua vida, aquele anterior e aquele posterior à sua conversão ao cristianismo.

[57] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 54. Cf. *PL*, XXXII, col. 671-2, "exaudi, Domine, deprecationem meam, ne deficiat anima mea sub disciplina tua; neque deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis; ut dulcescas mihi super omnes seductiones quas sequebar; et amem te validissime et amplexer manum tuam totis praecordiis meis, et eruas me ab omni tentatione usque in finem".

[58] "Quero recordar as minhas torpezas passadas e as depravações carnais da minha alma, não porque as ame, mas para Vos amar, ó meu Deus. É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos, para que me dulcifiqueis, ó doçura que não engana, doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de vossa unidade para inúmeras bagatelas". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 63. Cf. *PL*, XXXII, col. 675, "recordari volo transactas foeditates meas, et

Contudo, uma importante especificidade dessa experiência merece ser ainda notada, a saber: o seu caráter comunicável. De acordo com Henrique de Lima Vaz, essa confissão de "[..] uma experiência religiosa cujo aprofundamento seja um progressivo aproximar-se de Deus 'presente e distante'",[59] da qual a obra nos oferece um minucioso relato, encontra uma parte da sua peculiaridade exatamente nessa comunicabilidade. Isso porque, a seu ver, a experiência religiosa agostiniana encontra-se circunscrita a um plano racional. O que confere a essa experiência, não obstante sua singularidade, um caráter universal.[60] Daí decorre o fato das *Confissões* excederem o papel meramente de um relato acerca de uma biografia extraordinária, para assumirem a condição de uma exemplaridade a ser acolhida por seus leitores. Em resumo, uma exemplaridade tecida pela universalidade da sua experiência. No livro II, Agostinho, ao justificar a descrição do período atribulado da sua adolescência, se questiona:

> mas a quem narro eu estes fatos? Não é a Vós, meu Deus. Na vossa presença dirijo-me ao gênero humano, àquele a que eu pertenço, ainda que estas páginas possam chegar apenas a uma minoria. Então, para que escrevo isto? Para que eu e todos os que lerem estas palavras pensemos de que abismo profundo se deve chamar por Vós. Que coisa mais próxima de vossos ouvidos que um coração arrependido e uma vida de fé?[61]

Em síntese, a confissão agostiniana instaura uma duplicidade relacional. Por um lado, proclama e louva a grandeza divina, ascendendo-se a ela, por outro, ao reconhecer a miséria humana, direciona-se à mesma, demonstrando através da sua singularidade exemplar a destinação universal do ser humano a Deus. O fato de participarmos do mesmo gênero humano implica não somente na possibilidade de emergir do "abismo profundo" ao qual nos despenhamos em algum momento da criação, mas também num compromisso com os nossos demais pares, para que aquiesçam à convocação e ao testemunho de um "coração arrependido" (*cor confitens*) e de uma "vida de fé". Compromisso tanto mais inalienável se

---

carnales corruptiones animae meae: non quod eas amem; sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istud, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui".

[59] Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 97. Cf. também "se o agostinismo se define como uma 'metafísica da experiência interior', na expressão admiràvelmente justa de Windelband, retomada por E. Gilson, é precisamente a universalidade desta experiência, o seu alcance metafísico, que a liberta das limitações de Agostinho e a torna como um 'arquétipo' ou 'eidos' (no sentido platônico), de cuja participação nasce e caminha a dialética concreta do espírito do Ocidente". Ibid., p. 93-4.

[60] Cf. Ibid., p. 97-8.

[61] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 65-6. Cf. *PL*, XXXII, col. 677, "cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus: sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et utquid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit, cogitemus de quam profundo clamandum sit ad te. Et quid propius auribus tuis, si cor confitens et vita ex fide est?"

considerarmos o elevado significado que representa, para Agostinho, essa aproximação com Deus que se inicia com o ato da confissão. Segundo Roberto Kahlmeyer-Mertens, se para Agostinho "[...] Deus ama a verdade; a confissão é um modo de exercer essa verdade, verdade que é luz, que é sabedoria; que, embora não explícita no autor, nos dá vazão a pensá-la como o próprio Deus [...]".[62] Neste caso, perante esse Deus que é, acima de tudo, a própria *Verdade*, que atitude se esperaria de alguém que, acreditando tê-la encontrado, não fosse a de proclamá-la, testemunhá-la? As *Confissões* de Agostinho são, portanto, o fruto daquele que, tendo encontrado a *Verdade* a qual havia perseguido avidamente por longos anos, se rejubila em deitar-lhe louvores, proclamando-lhe sua fé numa confissão dirigida tanto à sua absoluta sumidade, quanto à miserabilidade de seus pares.

A partir dessa duplicidade relacional instaurada por sua destinação a Deus e à universalidade dos seres humanos, a confissão tal como desenvolvida por Agostinho encontrará implicações imediatas em pelo menos quatro âmbitos: teológico, metafísico, psicológico e moral.

Antes de estabelecermos uma discussão mais pontual acerca da disseminação do conceito de confissão por tais esferas, cabe observar que a interpenetração desses temas no pensamento agostiniano cria certas dificuldades para abordagens que se pretendam demasiadamente circunscritas a quaisquer das áreas do saber humano hodiernamente agrupadas sob os vigilantes olhos do que se convencionou chamar de ciências humanas. Portanto, apenas esboçaremos, para fins propedêuticos à discussão que se desenvolverá subseqüentemente, as matizes assumidas pelo conceito no que se refere à suas implicações para a teologia, para a metafísica, para a psicologia e para a ética. Contudo, devido às características do pensamento agostiniano, notaremos, por vezes, uma certa fluidez dos conceitos e da sua própria reflexão por entre as delimitações desses âmbitos.

Inicialmente, no que tange àqueles aspectos mais designadamente teológicos, a precípua chave relacional instaurada pela confissão é aquela que se estabelece entre a alma de quem a exerce e Deus. O principal labor de Agostinho, neste caso, é a reinterpretação dos temas bíblicos da confissão de louvor, da confissão de fé e da confissão dos pecados, incorporando-os a uma dinâmica relacional, ao menos num primeiro momento, mais individualizada. Uma superficial inquirição ao conjunto de livros que compõem o Primeiro e o Segundo Testamentos é suficiente para certificar que, ao menos em seus traços mais gerais,

---

[62] Roberto Saraiva KAHLMEYER-MERTENS, *Memória e confissão como exercício prático da verdade de Deus no pensamento de Agostinho*, p. 348.

a confissão agostiniana já se encontra ali prefigurada.[63] Todavia, se no contexto bíblico a preeminência de conceitos com inclinações mais coletivas como "povo de Deus", "irmãos", "corpo de Cristo", obsta uma apreensão mais particularizada acerca daquela relação, a confissão agostiniana a expõe exatamente em seus caracteres mais individualizados. Ainda que extravase posteriormente esse caráter individualizado ao assumir o dever de exemplaridade aos demais seres humanos, essa relação instaurada por aquele que se confessa à sumidade e à glória de Deus transcorre no seu recôndito mais íntimo, sem a diluição numa coletividade que lhe superponha. Certamente, a confissão agostiniana não se opõe peremptoriamente ao sentido de coletividade que jaz no próprio cerne do cristianismo, mas refina sua apreensão ao desvelar, a partir da sua própria individualidade, o horizonte interior irredutível e inalienável que encerra cada um dos peregrinos que compõem a *Cidade de Deus*.

Nesses termos, acabamos por tangenciar um tema caro à obra agostiniana e ao desenvolvimento posterior da teologia cristã: a questão da graça. Concisamente, essa procura que antecede o estabelecimento da relação entre o ser humano e Deus somente é possível pelo fato do próprio transcendente estar presente na alma humana.[64] Juan Pegueroles enfatiza, de maneira deveras precisa, essa constatação ao afirmar nestes termos, "Deus, a verdade, que não é uma *noção impressa* na alma, mas que é uma *presença* no mais fundo da alma".[65] Temos numa das leituras possíveis que a própria orientação final dessa via relacional aberta pela confissão, que se inicia a partir de uma prática de humildade e de fé, assume um direcionamento eminentemente salvífico ao promover um encontro do confessor com a graça divina que jaz no seu próprio interior. O caráter até certo ponto excêntrico dessa busca que, ao seu termo, nos leva ao encontro de algo que já existia em nós, levara Étienne Gilson a afirmar

---

[63] Dentre as inumeráveis referências disponíveis nas escrituras cristãs: para as confissões de louvor e de fé, cf. Sl 92,2-3, "é bom celebrar a Iahweh e tocar ao teu nome ó altíssimo; anunciar pela manhã teu amor e tua fidelidade pelas noites [...]" ("*bonus est confiteri Domino et psallere nomini tuo Altissime ad adnuntiandum mane misericordiam tuam et veritatem tuam per noctem* [...]"); cf. Sl. 138,1-2, "eu te celebro, Iahweh, de todo o coração, pois ouviste as palavras da minha boca. Na presença dos anjos eu canto a ti, e me prostro voltado para o teu sagrado templo. Celebro teu nome, por teu amor e verdade, pois tua promessa supera tua fama" ("*ipsi David confitebor tibi Domine in toto corde meo quoniam audisti verba oris mei in conspectu angelorum psallam tibi adorabo ad templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo super misericordia tua et veritate tua quoniam magnificasti super omne nomen sanctum tuum*"). Para confissão dos pecados cf. Eclo 4,31, "não te envergonhes de confessar teus pecados [...]" ("*non confundaris confiteri peccata tua* [...]"). Os trechos aqui transcritos foram extraídos da Bíblia de Jerusalém, já as referências em latim pertencem à Vulgata Latina.

[64] "E como invocarei o meu Deus - meu Deus e meu Senhor -, se, ao invocá-Lo, O invoco sem dúvida dentro de mim". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 38. Cf. *PL*, XXXII, col. 661, "et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum? Quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum". Cf. também, "convertam-se e procurem-Vos, já que estais no seu coração, no coração dos que Vos confessam, dos que se lançam em Vós e choram no vosso seio, depois de percorrerem os caminhos da perdição". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 124. Cf. *PL*, XXXII, col. 707, "ipsi convertantur, et quaerant te; et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi, et projicientium se in te, et plorantium in sinu tuo post vias suas difficiles".

[65] "Dios, la verdad, que no es una *noción impresa* en el alma, sino que es una *presencia* en lo más hondo del alma". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 54.

que "sob uma nova fórmula, é a tese fundamental das *Confissões* que reaparece: nós não podemos oferecer a Deus mais do que ele exige, mais do que ele nos tenha dado previamente".[66]

Avançando na discussão, no que tange àqueles aspectos notadamente psicológicos, poderíamos afirmar que se concentram essencialmente na relação da confissão com a memória. De fato, é absolutamente evidente no transcorrer das *Confissões* como a recordação do homem que havia sido, através do relato de passagens e eventos significativos da sua biografia, reflui diretamente no quadro mais amplo da confissão de Agostinho. Desse modo, temos uma confissão que se avulta também como uma reavaliação da vida pregressa de um homem transformado por uma experiência religiosa cuja robustez reconstruíra significativamente seu universo semântico e valorativo. Em outras palavras, esse "homem novo" no qual Agostinho havia se transformado a partir da sua conversão ao cristianismo precisava compreender e situar o homem que outrora fora nessa nova ordem de realidade que afigurava-se-lhe.[67] A confissão incorpora um aporte psicológico que a faz ultrapassar, neste caso, especificamente, a condição de uma confissão dos pecados. Afinal, para além de alguém que tão somente aguardava uma remitência divina, temos aqui uma profunda análise autobiográfica a partir da qual uma distinta identidade pessoal elevar-se-ia justamente da confrontação entre o passado rememorado e o presente em que transcorria a redação das *Confissões*.[68]

Ao acrescentar um terceiro conceito à relação entre a confissão e a memória - o de *Verdade* -, Roberto Kahlmeyer-Mertens fornecer-nos-á o elo imprescindível para que a compreendamos na dinamicidade do pensamento agostiniano. Assim, se em consonância com Agostinho podemos asseverar que Deus é a própria *Verdade*, temos que "[...] a prática da confissão é atitude de ser a verdade que Deus ama, na verdade que Deus é [...]".[69] Ainda nas palavras de Roberto Kahlmeyer-Mertens, "a confissão aparece", portanto, "como uma prática na qual a verdade de tudo o que é (Deus) se presentifica. Confissão é o homem clarificando-se acerca da luz da sabedoria de Deus, ou melhor, iluminando-se através deste ato enquanto

---

[66] "Sous une formule nouvelle, c'est la thèse fondamentale des *Confessions* qui reparaît: nous ne pouvons offrir à Dieu ce qu'il exige que s'il nous l'a préalablement donné". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin,* p. 209.

[67] "Digo e confesso, diante de Vós, meu Deus, estas fraquezas que me angariavam aplausos daqueles cuja simpatia equivalia para mim a viver cheio de honra". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 58-9. Cf. *PL*, XXXII, col. 674, "dico haec et confiteor tibi, Deus meus, in quibus laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste vivere".

[68] Segundo Hannah Arendt, "[...] a verdadeira confissão consiste em recordar-se (*recordari*)". Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 68.

[69] Roberto Saraiva KAHLMEYER-MERTENS, *Memória e confissão como exercício prático da verdade de Deus no pensamento de Agostinho*, p. 348.

pratica a verdade".[70] A Verdade que se revela na própria existência do homem é iluminada pelo exercício da memória e da confissão. O passado revisto à luz da Verdade testemunha a perene presença de Deus em cada ser humano. A confissão e a memória possibilitam a incorporação dos momentos díspares da biografia de Agostinho dentro do mesmo universo de significado que emana da sua experiência com a Verdade. Mais do que um exercício fortuito de reminiscência, a relação entre elas obedece a um imperativo irrevogável, pois, se Deus representa de fato a suma Verdade de todas as criaturas, todos os momentos da vida de Agostinho devem, necessariamente, adquirir sentido a partir dessa realidade absoluta.

Iniciaremos nossa incursão pelas implicações morais da confissão agostiniana emprestando da discussão precedente o tema do Deus cognominado como a própria *Verdade*. Não é difícil deduzir as inumeráveis determinações prático-morais que decorrem dessa experiência religiosa marcadamente cristã. Considerando como exemplo a biografia mesma de Agostinho, podemos notar como esse encontro com a Verdade - ou ainda, o amor incondicional que a ela devota -, reverbera altissonante por toda extensão da sua vida prática. Ao concurso desse mirífico encontro, o mais ordinário gesto, a mais insignificante ação, deve ser uma proclamação, um louvor, uma confissão dessa Verdade. As *Confissões* de Agostinho são, ainda, o exemplo cabal de que ela é, sobretudo, proclamada incessantemente pela vida de cada uma das suas criaturas.[71] Daí a afirmação de que, em traços mais gerais, o substrato da filosofia agostiniana poderia ser circunscrito a uma moral e, por decorrência, a um eudemonismo.[72] A prática da Verdade é portanto um dos três pilares, ao lado do

---

[70] Roberto Saraiva KAHLMEYER-MERTENS, *Memória e confissão como exercício prático da verdade de Deus no pensamento de Agostinho*, p. 348.

[71] "Que a minha alma Vos louve para que Vos ame; que confesse as vossas misericórdias para que Vos louve. Toda criação entoa continuamente as vossas glórias. Todo o espírito Vos louva, pelos seus próprios lábios, erguidos para Vós; os animais e os seres do reino mineral louvam-Vos pela boca daqueles que os consideram. Assim, a nossa alma levanta-se da lassidão até Vós, apoiando-se nas vossas criaturas, e atira-se para Vós, que maravilhosamente as criastes. Aí encontrará o rejuvenescimento e a verdadeira força". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 123. Cf. *PL*, XXXII, col. 705, "sed te laudet anima mea, ut amet te; et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te. Non cessat nec tacet laudes tuas universa creatura tua; nec spiritus omnis hominis per os conversum ad te, nec animalia nec corporalia per os considerantium ea; ut exsurgat in te a lassitudine anima nostra, innitens eis quae fecisti, et transiens ad te qui fecisti haec mirabiliter: et ibi refectio et vera fortitudo". Refletindo sobre este excerto e considerando as terrificantes agruras infligidas hodiernamente ao equilíbrio ecológico do nosso planeta, valeria sublinhar que, a partir da reflexão moral agostiniana, seria possível detectar rudimentos do que poderíamos chamar de uma "ética global". Afinal, o amor que direcionamos a Deus e que se irradia até a sua criação - a qual inclui o ser humano, porém, não se restringe a ele, mas engloba o conjunto de tudo o que forma nosso planeta -, implica uma moralidade que extravasa o âmbito interpessoal, alcançando as relações do ser humano com a totalidade da criação divina.

[72] "Háblese, si se quiere, de utilitarismo cristiano y de moralismo urgente que hace preferir la pregunta por el fin a la pregunta por el principio. La verdad es que, para Agustín, lo primero es el problema de la felicidad y del *ordo vivendi*". Jean-Marie Le Blond, Les conversions de saint Augustin, p. 174, apud Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 13. Ver ainda, "llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer para *ser mejor* y si es posible *ser feliz*: éste es para él todo el problema...". Ibid, p. 83. Para Étienne Gilson, "[...] le problème abstrait de la structure métaphysique de l'homme lui semblait oiseux. Ce qui l'intéresse,

conhecimento e do amor a ela, que sustentam a sabedoria necessária à fruição da vida feliz (*beata vita*). Ao ser humano cabe abrir-se à manifestação dessa Verdade que se revela no amor à sua criação, praticando-a, conhecendo-a e amando-a, ao proclamá-la a partir da sua vida.

Tais implicações prático-morais que decorrem do Deus-Verdade louvado nas *Confissões* ficam ainda mais evidentes nos trechos em que Agostinho dispõe em direta correlação *Verdade* e *lei*.[73] Desse Deus que é a única e a eterna Verdade que se revela ao ser humano decorre, naturalmente, uma lei, da qual o conjunto de preceitos morais que abrangem a *ordo vivendi* é uma das suas manifestações. Confessar pressupõe, portanto, neste caso, não apenas retratar-se moralmente diante da Verdade, mas proclamar universalmente o júbilo e a glória daquele cuja vida se encontra ordenada pela lei que dela emana. Se por um lado, as Escrituras cristãs são a expressão definitiva dessa lei - daí o acolhimento incondicional e crescente ao decurso da vida de Agostinho da autoridade da igreja cristã enquanto intérprete e depositária exclusiva dessa lei -, por outro, essa *Lex aeterna* subjaz ainda no interior de cada ser humano, inscrita em seus corações.[74] Portanto, em concurso à lei que nos sobrevém do exterior, há uma purificação interior da qual dimana o agir em conformidade com a ordem divina.[75]

Por fim, resta-nos abordar os influxos metafísicos da confissão agostiniana. De início caberia sublinhar o fato de que ela se encontra no cerne de uma intricada relação entre atividade espiritual e atividade racional. Confessar-se é, sem dúvida, para Agostinho,

---

c'est le problème moral du souverain bien […]". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 58. "Ainsi", ele conclui, "l'anthropologie et la psychologie de saint Augustin sont suspendues à une morale qui rend raison de leurs caractéres essentiels". Ibid., p. 58.

[73] "Por todos estes motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e à vossa lei". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 69. Cf. *PL*, XXXII, col. 679, "propter universa haec atque hujusmodi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, Domine Deus noster, et veritas tua, et lex tua". Ver também, "ninguém Vos perde, a não ser quem Vos abandona; e, se Vos deixa, para onde vai, para onde foge, senão de Vos manso, para Vós irado? Onde é que não encontra, no seu castigo, a vossa lei? 'A vossa lei é a verdade', e 'Vós a mesma verdade'". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 108. Cf. *PL*, XXXII, col. 699, "te nemo amittit, nisi qui dimittit: et qui dimittit, quo it, aut quo fugit, nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua? Et lex tua veritas, et veritas tu".

[74] A relação entre a autoridade da lei divina eternizada nas Escrituras cristãs e aquela que habita interiormente nos seres humanos é apreendida com perspicácia por Hannah Arendt ao afirmar que "para Santo Agostinho, a autoridade comanda do exterior o que a lei interna (*lex interna*), a consciência, nos diria se desde sempre não estivéssemos, pelo hábito (*consuetudo*) presos ao pecado". Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 10. Em outras palavras, essa autoridade reforça, ou melhor, restaura a lei natural inscrita nos corações (*lex inscrita in cordibus nostris*). Cf. ibid., p. 10.

[75] "O coração é que purifica a alma. Por isso diz o Senhor: *Limpai o de dentro e o que está fora será limpo*". AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte I, p. 399.

apresentar-se, mostrar-se disponível à manifestação de um transcendente absoluto.[76] Assim, a confissão perpassa esse movimento ascensional da alma até Deus, resguardando, contudo, o que nele há de insondável. No entanto, a essa experiência marcadamente espiritual, religiosa, preconizada pela confissão de *fé* e *amor*, colige-se, ainda, um terceiro elemento, o qual, por sua vez, indicará o caráter racional dessa experiência: a *inteligência*. Para Lima Vaz, o traço mais característico da filosofia religiosa agostiniana será exatamente essa articulação triádica entre fé, amor e inteligência, além da sua inclinação ao "interior" e da comunicabilidade da sua experiência religiosa.[77] A inserção da inteligência nessa experiência é de tal maneira definitiva que o encontro do ser humano com Deus, a Verdade que habita no seu interior, se consuma naquilo que Agostinho chama *mens*, a porção superior da alma racional.

A confissão agostiniana, ao instaurar uma via relacional entre o imanente e o transcendente, perfaz, em última instância, o itinerário que conduz o ser humano da dispersão que marca sua inserção na temporalidade, em direção à Unidade. A dispersão que induz ao erro, à dúvida e ao pecado é suplantada por esse movimento que se inicia do exterior ao interior, para, posteriormente, do interior alçar-se ao superior,[78] ao Absoluto que transcende toda a multiplicidade, à Unidade, na qual se coligem a Verdade, a Beleza e o Bem.[79]

---

[76] Segundo Lima Vaz, "[...] não há filosofia religiosa sem afirmação da transcendência. O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce, definiria assim o agostinismo como filosofia religiosa". Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 96.

[77] Cf. Ibid., p. 95-7.

[78] Cf. Ibid., p. 95.

[79] "Amando a paz na virtude e odiando a desunião no vício, notava unidade na primeira e uma certa desunião no segundo. Parecia-me que a alma racional e a essência da Verdade e do Soberano Bem residiam nessa unidade". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 115. Cf. *PL*, XXXII, col. 703, "et cum in virtute pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam; in illa unitatem, in ista quamdam divisionem notabam. Inque illa unitate mens rationalis et natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur [...]".

Conclusão do capítulo

A confissão agostiniana forma um liame duplamente relacional para o ser humano: por um lado, em relação a Deus, por outro, ao seu semelhante. No que tange ao primeiro termo da relação, ela somente se torna possível porque, restabelecido por Agostinho ao plano do *ser*, Deus se avulta como uma presença para o ser humano. A urgência de tal relação torna-se ainda mais manifesta ao considerarmos que, desse modo, Deus é compreendido como a sua origem e a sua destinação ontológica. Dessa dependência comum que recai sobre os seres criados decorre a extensão às demais criaturas da relação iniciada pela confissão.

Assim, a confissão agostiniana ao proclamar a sumidade de Deus, a glória e a excelsitude da sua existência absoluta e, em contraposição, a tibieza e a precariedade que marcam a condição da criatura, revela a necessidade da Verdade e do Amor que emanam de Deus para restaurar o ser humano do pecado que o inquina, elevando-o à beatitude da vida convergida à Unidade divina. Em resumo, confessar para *ser*, e *ser* para viver na Verdade e no Amor.

CAPÍTULO 2: A DOUTRINA DO AMOR

> *Deus criou por amor, para o amor. Deus não criou outra coisa que o amor mesmo, e os meios do amor.* (Simone Weil, A gravidade e a graça)

Vimos no capítulo anterior como o amor ocupa uma posição destacada na confissão agostiniana, culminando na constatação de que ela se realiza plenamente através da inclinação amorosa do ser humano em direção à verdade e ao amor de Deus, ou melhor, em direção ao Deus que é, propriamente, a Verdade e o Amor.

Em seu aspecto fundamental, toda a reflexão agostiniana acerca do amor se encontra resolutamente vinculada ao tema da criação, tal como estabelecido na tradição cristã. O que implica aqui em duas questões seminais. A primeira, relaciona-se ao fato de decorrer, a criação, diretamente do amor divino. Afinal, ao se considerar, em plena conformidade com o seu pensamento, que Deus, na sua perfeição, na sua eternidade e na sua sumidade, é absolutamente auto-suficiente, somente o amor confere sentido, tanto ao movimento de instauração da alteridade, quanto ao extravasamento de si numa realidade exterior, que perfazem o ato da criação. Deus cria porque é, sobretudo, Amor. Em decorrência disso, e aqui avançamos à segunda reflexão, o fato de ter sido criada pespega à criatura uma deficiência, uma carência atávica. Toda criatura começa a existir num dado momento da criação, e se extinguirá em outro.[80] Essa deficiência existencial faz com que a ela se sobreponha um constante desejo de suprir a plenitude que lhe falta.

Todo amor é, seminalmente, para Agostinho, desejo (*appetitus*).[81] Desejo de prover uma carência, de possuir algo que satisfaça de maneira definitiva a existência humana,

---

[80] A morte é instaurada para o gênero humano pelo pecado original. Segundo Agostinho, "[...] é preciso admitir haverem os primeiros homens sido criados em tal estado, que, se não pecassem, não sofreriam gênero algum de morte, porque, em havendo pecado, foram punidos com morte que por isso mesmo se tornaria extensiva a todos os seus descendentes". AGOSTINHO, *A cidade de Deus,* parte II, p. 99. Cf. *PL*, XLI, col. 378, "quapropter fatendum est, primos quidem homines ita fuisse institutos, ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus: sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte mulctatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum, eidem poenae teneretur obnoxium".

[81] Cf. "[...] the ideia which is fundamental for Augustine, that all love is acquisitve love". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 476.

subtraindo-a da perecibilidade que lhe advém ao decurso do tempo. Nesses termos, a reflexão agostiniana acerca do amor está indissociavelmente vinculada ao tema do *eros* platônico.[82] Como bem notara Anders Nygren,[83] o ponto de contato entre os dois conceitos, não está na incorporação ao amor agostiniano de elementos sensuais, ou eróticos - como apenas um desdobramento muito posterior da idéia de *eros* permitiria -, mas, na carência que impulsiona os dois amores.[84] Contudo, se o *eros* de Platão subjaz na estrutura do amor agostiniano, não o conclui na sua integridade. O grande esforço intelectual de Agostinho fora exatamente o de integrar esse substrato platônico ao cristianismo. O criacionismo cristão forneceria, então, a completa justificativa a esse amor determinado pelo desejo, a essa necessidade que precisa ser suprida. O homem foi criado do nada (*ex nihilo*), assim, não possui por si seu *bonum*, eis o mote cristão que glosa essa carência que é a marca da criatura e do *eros* platônico.[85]

Se todo amor é inelutavelmente, ao menos na sua essência, desejo, não existe nenhuma distinção interna que permita estabelecer uma gradação valorativa entre as inúmeras variantes deste sentimento ao qual chamamos amor, ou entre os atos que cumprimos impelidos por ele. Daí que, para Agostinho, o que determina o seu valor é o objeto ao qual se dirige.[86] Hannah Arendt vai um pouco além ao afirmar que o amor não é apenas determinado pelo objeto, mas também suscitado por ele.[87] Assim, o desejo humano recebe o apelo de duas realidades opostas, do mundo, entendido aqui como a totalidade da criação, e de Deus. Esse duplo apelo se reproduz na própria constituição do ser humano. Enquanto corpo, matéria, ele tende às coisas criadas, enquanto espírito, à transcendência, a Deus. O desenvolvimento dessa apreciação, até aqui um tanto generalizante, acerca das duas realidades nas quais o ser

---

[82] O conceito de *eros* provém etimologicamente do vocábulo grego *ἔρως*, o qual denotava, na acepção platônica, a qual nos interessa diretamente, tanto a disposição humana em suprir uma carência, quanto a personificação desse impulso na imagem de um deus. Ulysses Tropia argumenta em seu artigo que, ao contrário da língua portuguesa, o idioma grego dispõe de vários vocábulos para "expressar as diferentes dimensões do amor e que se completam numa perspectiva da unidade antropológica do homem", e que *ἔρως*, por sua vez, designaria exatamente esse amor-desejo, "o desejo do desejo do outro". Ulysses Roberto Lio TROPIA, *A semântica de "ἔρως" no tempo patrístico*, p. 107.

[83] Cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, part II, chapter II.

[84] Através do discurso de Sócrates, Platão afirma n'*O Banquete* que o amor é sempre amor de algo, assim, "[...] o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente". PLATÃO, *O banquete*, p. 149-50.

[85] Cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 479. Cf. também, "¿Cuál es la raíz última de la inestabilidad de los seres? Que han sido hechos de la nada. No son solamente ser, son a la vez ser y no ser, son ser con mezcla de lo 'otro', de la nada." Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 71.

[86] "For Augustine love is a longing indifferent in itself. Whose quality is determined by the object to which it is directed". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 494. Vale sublinhar que a gênese dessa "neutralidade valorativa" do amor, quando tomado apenas por si, remonta também à filosofia platônica, cf. PLATÃO, *O banquete*, p. 154.

[87] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 17. Brian Mooney identifica essa mesma idéia também no discurso d'*O banquete* de Platão, segundo o qual, "[…] there must be something in the nature of the object of love which elicits the loving of the lover". T. Brian MOONEY, *Plato and the Love of Individuals*, p. 313.

humano fixa o seu desejo buscando escapar à transitoriedade da sua condição, resultará na tipificação do amor entre *cupiditas* e *caritas*.[88]

2.1. *Caritas* e *cupiditas*

Agostinho compreende por *cupiditas* basicamente o amor cobiçoso que se dirige ao mundo, à inferioridade das coisas criadas. A essencial característica do desejo, segundo Hannah Arendt, é o fato de tender sempre em direção a algo dado antecipadamente, a algo já conhecido.[89] Ora, nada se nos apresenta de maneira mais imediata que a materialidade do mundo circundante com sua miríade de objetos em contínuo apelo à satisfação da avidez humana por estabilidade.[90] O mundo, não obstante o fato de também ter sido criado, ou melhor, de perfazer o conjunto da criação, é tomado como a condição material da vida humana, dada a sua anterioridade em relação a cada existência considerada individualmente. Entretanto, como tudo aquilo que foi criado está cingindo pela mutabilidade e pela perecibilidade, o impulso concomitantemente suscitado e dirigido a essa instância de realidade precedente conduz o ser humano a possuir sofregamente algo incapaz de lhe fornecer uma satisfação plena e perene - o canto sirênico das coisas findas. Nas *Confissões*, uma ilustração desse amor sequioso se depreende dos relatos acerca do período em que Agostinho, ainda não convertido ao cristianismo, procurava, em vão, pela *Verdade* nos entremeios das coisas mundanas e humanas, seguindo "[...] atrás dos ínfimos objetos da vossa criação, abandonando-Vos; como era terra, tendia para a terra".[91]

O fato de se inclinar ao mundo buscando a posse de um bem que permita mitigar o anseio humano de sobrepujar a impermanência deveria resultar, tão logo o objeto anelado fosse possuído, na extinção do desejo. Porém, quando direcionado a algo submetido à perecibilidade e à mutabilidade, o desejo, não encontrando sua dissolvência no júbilo do gozo

---

[88] Uma referência remota dessa tipificação se encontra na própria distinção platônica entre o *eros celestial* e o *eros terreno*, aquele relacionado ao amor que conduz ao conhecimento e este ao amor prosaico. Cf. José Ferrater MORA, *Diccionario de filosofía*, p. 86-7. Também cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, Introduction.

[89] Cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 17.

[90] Em concurso a esse caráter imediato com o qual o mundo se nos apresenta, Agostinho acrescenta, ainda, que "o prazer de conveniência que se sente no contato da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhes corresponde. [...] A vida neste mundo seduz por causa duma certa medida de beleza que lhe é própria, e da harmonia que tem com todas as formosuras terrenas". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 69. Cf. *PL*, XXXII, col. 679, "in contactu carnis congruentia valet plurimum, caeterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; [...].Et vita quam hic vivimus habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui, et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris".

[91] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 52. Cf. *PL*, XXXII, col. 670, "[...] sequens ipse extrema condita tua, relicto te, et terra iens in terram [...]".

pleno e eterno, prolonga-se através do constante medo de perder o objeto precariamente possuído.[92] Temos, então, que o amor decorrente desse desejo apegado às coisas inferiores atenta, sobretudo, contra o princípio de unidade (*modus*) subjacente à perfeição divina. A inconstância inerente a tudo o que forma o mundo exige que o desejo se coloque numa busca incessante pelo repouso final, migrando de objeto em objeto a cada vez que a esperança da plena satisfação se esvai, seja pela mutabilidade que faz com que aquilo que lhe satisfazia inicialmente não mais lhe satisfaça, seja pela finitude que faz com que a satisfação se dissipe juntamente com a extinção que advém a toda criatura, seja, enfim, pela angústia decorrente da intuição de que a posse de qualquer coisa mundana é precária devido à iminência de sua extinção. O ser humano, ao buscar estabilidade amando o que está marcado pela instabilidade, acaba por se dissipar na multiplicidade do mundo, afastando-se progressivamente da unidade divina, decrescendo danosamente ao lançar-se em direção à profusão de coisas que formam a criação. Segundo Agostinho, "[...] desgraçada é toda alma presa pelo amor às coisas mortais. Despedaça-se quando as perde, e então sente a miséria que a torna miserável, ainda antes de as perder".[93] O impedimento de satisfazer-se definitivamente, interposto ao desejo humano quando se estende do *desejo de possuir* ao *medo de perder*, levara Hannah Arendt a afirmar que, por conseqüência, "a beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda".[94] O que importa notar nesse excerto é a preeminência da *não-perda* do objeto desejado em relação à *posse do bem*. Considerando que todas as criaturas têm uma origem comum em Deus, o Sumo Bem (*Summum Bonum*), todas elas são em, certa medida, boas. Daí que, possuí-las é possuir um bem. O problema é que, por conta da própria condição de criatura, deixarão de existir em algum momento, ao menos na sua materialidade. Portanto, o que de fato importa é que, para além de possuir um bem, deve-se anelar a posse de algo que não possa ser perdido. A *cupiditas*, deste modo, enquanto amor direcionado às coisas terrenas, resultante da coordenação entre o desejo de possuir e o medo da perda, se torna perniciosa não por obstar a posse do bem, mas por jungir o desejo ao que pode ser perdido, escravizando e reduzindo a existência humana numa vã e incessante busca pela satisfação naquilo em que jamais poderia encontrá-la.[95]

---

[92] "[...] após [o objeto] ser possuído, o desejo acaba, a não ser que exista o perigo de perder o que foi adquirido, nesse caso, o desejo de possuir (*habendi*) transforma-se em medo de perder (*mettus amittendi*)." Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 17-8.

[93] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 105. Cf. *PL*, XXXII, col. 697, "[...] miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium; et dilaniatur cum eas amittit, et tunc sentit miseriam qua miser est et antequam amittat eas".

[94] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 19.

[95] "What is wrong with cupiditas is not that it seeks its 'good' in something evil, but that it seeks its 'good' in a far too small and insignificant good, which is incapable of giving real and final satisfaction". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 488. Para uma referência acerca desse tema nas *Confissões* cf., "também as

Além de se contrapor à unidade (*modus*), a *cupiditas* atenta, ainda, contra a ordem (*ordo*) da criação. De acordo com Anders Nygren, através da *cupiditas*, o ser humano "[...] tenta prover seu desejo de realidade por meio de algo que possui ainda menos realidade que ele mesmo".[96] Porquanto criado, segundo a tradição cristã, à imagem e semelhança de Deus, está destinado a intensificá-la. Ocupa, portanto, uma posição destacada na criação em relação às demais criaturas, porém, ao conduzir seu desejo a elas, anseia suprir sua necessidade de realidade em algo que a possui de modo ainda mais precário que ele. A *cupiditas* implica, então, num decrescimento de realidade resultante da projeção do desejo, por um lado, dispersando-se na multiplicidade da criação, por outro, incorporando-se, em sentido inverso à ordem natural da criação, a realidades inferiores.

Segundo Hannah Arendt, "a concupiscência [*cupiditas*] é o apoderamento do falso antes. Na medida em que o mundo precede o homem que, introduzido pela criação, é depois do mundo (*post mundum*), o mundo é para o homem, como já vimos, o que não passa".[97] O mundo, ao assumir essa ludibriosa condição de estabilidade, fornece, por conseqüência, tão somente uma satisfação ilusória do desejo humano. O amor que deveria elevá-lo à perfeita similitude com Deus, ao voltar-se para baixo, para o mundo, assume a posse de uma falsa imagem da eternidade, um simulacro da absoluta estabilidade a qual somente em Deus pode ser encontrada.

Por oposição, uma concisa definição de *caritas*, tal como conceituada na reflexão agostiniana, caberia nos seguintes termos: o desejo consumado no amor a algo que não pode ser perdido. Ora, a única realidade absolutamente subtraída à mudança e à perecibilidade é Deus, logo, *caritas* é, sobretudo, amor a Deus. Se a *cupiditas* poderia ser definida como um amor que descende às coisas inferiores, a *caritas* é justamente o amor que ascende a Deus, destacando-se da materialidade do mundo sempre em direção ao superior, ao *Sumo Ser*. Contanto que não esqueçamos que ambos os amores se originam igualmente do desejo de

---

coisas caminham para não existirem, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque as coisas não são estáveis: fogem. Quem as pode seguir com a sensibilidade? Quem as pode alcançar mesmo quando presentes? A sensibilidade é vagarosa porque é sensibilidade. Tal é a sua condição. É suficiente para aquilo para que foi criada; mas não o é para reter as coisas que transitam de um princípio devido para um fim que lhes é devido, porque, no vosso Verbo, que as criou, ouvem estas palavras: 'Daqui até ali'". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 109. Cf. *PL*, XXXII, col. 700, "eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis; quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis quae amat. In illis autem non est ubi: quia non stant, fugiunt; et quis ea sequitur sensu carnis? aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt? Tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est, et ipse est modus ejus. Sufficit ad aliud ad quod factus est: ad illud autem non sufficit, ut teneat transcurrentia ab initio debito usque ad finem debitum. In verbo enim tuo per quod creantur, ibi audiunt: Hinc, et hucusque".

[96] "[…] tries to supply his lack of reality by means of something which possesses still less reality than himself". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 489.

[97] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 98.

possuir o bem (*bonum*) que falta ao ser humano, poderíamos asseverar, numa generalização que não atenta contra a correção do tema, que a *caritas* é a absoluta oposição da *cupiditas*. Ao *medo de perder* o objeto do desejo, no qual se estende a *cupiditas*, ela contrapõe a paz eterna do amor que se junge a Deus. Ao afastamento da unidade divina, causado pela servidão da dispersão no mundo, ela finaliza o elo que reunifica aquele que ama ao Ser amado (Deus). E, finalmente, à não-observância da ordem da criação, através da qual o desejo se lança avidamente sobre as ínfimas criaturas, ela opõe o amor que se coaduna a essa ordem, amando o que, acima de tudo, deve ser amado: a Realidade que nos supera por ser a razão suma da existência. Emprestando um tema desenvolvido no livro X das *Confissões*, a *caritas* restaura, através do seu exercício de continência (*continentia*), do padecimento advindo da servidão da tríplice cupidez que subjaz na raiz da *cupiditas*: a concupiscência da carne (*concupiscentia carnis*), a concupiscência dos olhos (*concupiscentia oculorum*) e a soberba da vida (*ambitione saeculi*).[98]

A oposição entre esses dois tipos de amores é de tal maneira essencial no pensamento de Agostinho, que se encontra inarredavelmente instaurada na gênese da formação da sociedade humana, além de se justapor à própria constituição do ser humano. Em relação ao primeiro ponto, bastaria ressaltar que, para ele, a dinamicidade da história humana está em direta relação com o desenvolvimento das duas "cidades", a dos homens e a de Deus. E a constituição de ambas é determinada pelo amor: "dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial".[99] No que tange ao segundo ponto, a dualidade corpo e espírito reproduz, de maneira individual, o mesmo conflito entre a *cupiditas* e a *caritas*. A mesma fórmula: a materialidade do corpo compele ao mundo, às coisas criadas, acedendo ao apelo daquilo que lhe é semelhante, a matéria, enquanto o espírito concita à transcendência, a Deus.[100] Uma vez mais, nos aproximamos do tema da semelhança. A destinação natural do ser

---

[98] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 286-305.

[99] AGOSTINHO, *A cidade de Deus,* parte II, p. 169. Cf. *PL*, XLI, col. 436, "fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui".

[100] "Daí que, sendo tantos e tão grandes os povos disseminados por todo o orbe da terra, tão diversos em ritos e em costumes e tão variados em língua, em armas e em roupas, não formem senão dois gêneros de sociedade humana, que, conformando-nos com nossas Escrituras, podemos chamar duas cidades. Uma delas é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra, a dos que querem viver segundo o espírito, cada qual em sua própria paz. E a paz de cada uma delas consiste em ver realizados todos os seus desejos". AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte II, p. 131. Cf. *PL*, XLI, col. 403, "ac per hoc factum est, ut cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctae; non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera

humano é Deus na sua perfeita e absoluta espiritualidade, portanto, amar a Deus é aproximar o que em comum possuímos com ele - o espírito -, até que com ele sejamos apenas um espírito, quer dizer, a perfeita semelhança. Certamente, esse movimento interior e ascendente, implica em um arrefecimento daquilo que nos diferencia de Deus - o corpo. O que se depreende daí não é a rejeição absoluta de tudo o que está relacionado ao corpo e, por extensão, ao mundo, como algumas vezes se atribuiu a Agostinho, mas a uma adequação do corpo à sua posição na ordem da criação. O corpo deve servir ao espírito, restringindo-se ao essencial para a manutenção da vida humana, até o tempo no qual não será mais necessário. À *caritas* caberia redirecionar o desejo ao que deve de fato ser amado, obstando o padecimento das paixões sequiosas do corpo.

Agostinho circunscreve a quatro tipos as perturbações sofridas pela alma: desejo (*cupiditas*), alegria (*laetitia*), medo (*metus/timor*) e tristeza (*tristitia*).[101] O amor dirigido ao mundo perfaz exatamente o itinerário dessas paixões, inicia-se como um desejo direcionado a algo, conhece uma breve alegria ao possuí-lo, prolonga-se pelo medo, após perceber a precariedade do seu objeto e a iminência da sua perda, terminando, por isso, imerso na tristeza. A *caritas*, por sua vez, interpõe a esse movimento uma conclusão distinta. Não obstante partir, igualmente, do desejo, ao direcionar-se corretamente ao único bem que não pode ser perdido, vai de encontro à verdadeira alegria, aquela à qual não se sucedem o medo e a tristeza, a alegria que é o início da bem-aventurança, da vida feliz. Alinhando-nos à reflexão de Hannah Arendt, cabe ressaltar que a ruptura provocada pela *caritas*, desviando o ser humano da posse de um simulacro da única Realidade, impede uma existência determinada por um futuro sempre fugidio, no qual "todo o ter é dominado pelo medo, todo o não-ter pelo desejo",[102] instaurando, em seu lugar, um presente subtraído a todo devir. Eis a eternidade a qual ascende-se, exclusivamente, através do amor a Deus, "[...] Verdade em que não há 'mudança nem sombra de vicissitude'".[103] A *caritas* se prolonga numa proposição marcadamente ontológica. Amar a Deus é jungir-se à eternidade, e se, como exprimira Étienne Gilson, "ser verdadeiramente é ser sempre da mesma maneira: *vere esse est enim semper eodem modo esse*",[104] ela impele ao encontro jubiloso com a verdadeira existência.[105]

---

secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium".

[101] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 273. Também cf. idem, *A cidade de Deus,* parte II, p. 140-1.

[102] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 21.

[103] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 85. Cf. *PL*, XXXII, col. 687, "[...] Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio [...]".

[104] Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 148.

[105] "[...] o regresso ao Criador era a determinação estrutural originária do ser da criatura. Mas este regresso só se actualiza quando a morte reenvia a criatura a esta ligação estrutural. O antes só está aí enquanto tal quando o

2.2. Uso e fruição

O pensamento agostiniano está intrinsecamente assinalado por um inabalável otimismo metafísico do universo.[106] Quer dizer, todas as coisas criadas enquanto provenientes de um Deus essencialmente bom (*Summum Bonum*) são, por conseqüência, boas, ainda que em medida incomparavelmente inferior. Reflexão que entremete à dualidade *caritas* e *cupiditas* uma similitude de segunda ordem. Pois, além de originarem-se no desejo, acabam ambas por possuir um bem. A primeira o *Bem Eterno*, enquanto a segunda, ao votar seu amor às coisas criadas, não deixa por isso de também possuir um bem, mesmo que incomparavelmente menor àquele. Certamente que a estabilidade ou a perecibilidade do objeto ao qual se ama, como a discussão precedente abordara, será de fundamental relevância para a determinação valorativa dos dois tipos de amor. Todavia, ainda não permite que vislumbremos em todos o seus contornos essa relação um tanto mais melíflua que a rigidez antagônica que se prefigura num primeiro lançar de olhos sobre ela.

Para tanto, devemos interpor os conceitos de *caritas* e *cupiditas* em direta correlação com os de uso (*uti*) e fruição (*frui*). Fundamentalmente, por *uso* Agostinho compreende o ato de amar algo visando a um objeto distinto, ou seja, um amor relativo no qual o bem que se aspira não se encontra exatamente no objeto depositário do amor. Enquanto que por *fruição*, compreende-se o amor que se satisfaz na própria posse do objeto amado, o amor absoluto. Dessa incipiente distinção decorre um tema cuja afluição será seminal no entrecruzamento entre os dois pares de conceitos, qual seja, que o mundo nos foi dado como "veículo" para Deus, por isso a necessidade de amá-lo como um meio, jamais como um fim em si mesmo.[107] A *cupiditas* se equivoca não apenas por amar aquilo que não pode satisfazer de maneira definitiva seu desejo pelo bem, mas, também, por amar absolutamente aquilo que deveria apenas ser amado relativamente, não visando o verdadeiro *Bem* que lhe sobrepuja infinitamente - Deus. Anders Nygren afirma, nesse mesmo sentido, que enquanto "o amor

---

homem se apodera dele positivamente. É a caridade que realiza este apoderamento positivo da própria realidade na relação com Deus. Falhar este antes tomando o mundo, que também ele está antes e depois do homem, até à eternidade, apoderar-se do falso antes, é a concupiscência ou ainda a cobiça." Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 93.

[106] "Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 187. Cf. *PL*, XXXII, col. 743, "ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset". Cf. também, "notou-se sem dúvida o otimismo metafísico em que essa doutrina da criação se inspira. Por mais profundamente que tenha sido a influência do platonismo, Agostinho não admitiu um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo em castigo do pecado". Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 153.

[107] Cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 505.

correto observa cuidadosamente a 'ordem da natureza' estabelecida por Deus na criação, e então ama todo objeto em acordo estrito ao valor que possui; o amor equivocado não respeita a ordem natural de valores".[108] Conseqüentemente, temos de um lado a *caritas* como amor ordenado (*dilectio ordinata*), na qual se usa o mundo para fruir a Deus; por outro, a *cupiditas* como amor desordenado (*dilectio inordinata*), pervertido pela inversão consumada no uso de Deus para a fruição do mundo.

Deus é a referência absoluta também para o amor que se estende nas nossas relações mundanas, nas quais amamos da mesma maneira, para Agostinho, um bem, ainda que somente seja bom o amor que almeja o *Bem Eterno* que está para além dos bens transitórios. É exatamente nesse sentido que exorta, nas *Confissões*, a que amemos todas as coisas em Deus,

> se te agradam os corpos, louva nele a Deus e retribui o teu amor ao divino Artista para Lhe não desagradares nas coisas que te agradam. Se te agradam as almas, ama-as em Deus porque são também mudáveis, e só fixas n'Ele encontram estabilidade. De outro modo passariam e morreriam. Ama-as portanto n'Ele, arrebata-Lhe contigo todas as que puderes e dize-lhes: "Amemo-Lo". Ele, que não está longe, foi o criador destas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão. [...] O bem que amais d'Ele procede. Mas só é bom e suave quando para ele é dirigido.[109]

Deus não é apenas o criador de todas as coisas, mas também o mantenedor de todas elas. Deus é a Realidade na qual se fixam todas as criaturas, as quais, portanto, somente existem enquanto jungidas a ele. Como, então, amar algo sem amar em maior medida o responsável por sua existência? A *caritas*, enquanto *dilectio ordinata*, vislumbra esse substrato de realidade subjacente às coisas transitórias, permitindo amá-las por aquilo que têm de divinas, visando sempre, para além delas, a fruição de Deus. A *cupiditas*, por sua vez, numa subversão dessa ordem natural, se lança sequiosamente ao mundo na fruição de uma realidade derivada e dependente.

Segundo Anders Nygren, a inserção dos conceitos de *uso* e *fruição* no tema maior da *caritas* e da *cupiditas*, além de reafirmar Deus como a meta derradeira e insubstituível do

---

[108] "Right loves carefully observes the 'order of natures' established by God at creation, and so loves every object strictly in accordance with the value it possesses; wrong love pay no respect to the natural order of values". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 507.

[109] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 110-1. Cf. *PL*, XXXII, col. 700-1, "si placent corpora, Deum ex illis lauda, et in artificem eorum retorque amorem; ne in his quae tibi placent, tu displiceas. Si placent animae, in Deo amentur: quia et ipsae mutabiles sunt, et in illo fixae stabiliuntur; alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur; et rape ad eum tecum quas potes, et dic eis: Hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit haec, et non est longe. Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. [...] Bonum quod amatis, ab illo est: sed quantum est ad illum, bonum est et suave [...]".

amor humano, cumpre ainda, com sagacidade, a função de incluir a criação na esfera do amor correto, eliminando peremptoriamente qualquer traço de incompatibilidade entre o amor a Deus e o amor à totalidade da criação.[110] Coadunando-se à unidade que dimana de Deus, amá-lo irrestritamente implica em amar, de maneira correta, o mundo e os homens pelo que possuem de divino, servindo-se, assim, do que neles se assemelha a Deus, a fim de alcançar o horizonte mais ancho no qual se abriga a sua fruição. Por conseqüência, a beatitude é encontrada, no fulgor da sua plenitude, ao final desse percurso que vai do uso do mundo à fruição de Deus.[111] Ordenando o amor em relação ao uso e à fruição, Agostinho colige uma ontologia - ressaltando que amar corretamente a Deus é jungir-se ao responsável pela manutenção de toda a existência - a uma moral, afinal, ao estabelecer-se como uma via para a beatitude, o amor ordenado avulta-se como o princípio maior da virtude. Em suas palavras, "[...] parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor".[112]

Segundo Hannah Arendt, "[...] todo amor existirá face à alternativa do uso e da fruição".[113] Ampliando a base dessa constatação, poderíamos asseverar que a existência é determinada pelo estabelecimento da vontade face à alternativa do amor fruitivo ao mundo (*cupiditas*), ou do amor fruitivo a Deus (*caritas*),[114] "[...] o homem será o que for a sua vontade",[115] e o desejo é o motor da vontade. Entretanto, "o amor do mundo (*dilectio mundi*) nunca é uma escolha (*electio*), visto que o mundo já está sempre aí e o amor do mundo é dado naturalmente".[116] Além disso, a vontade que se dirige ao mundo não é uma escolha real pois opta tão somente pela imagem falsificadora da verdadeira realidade que é Deus. Com efeito, os temas do uso e da fruição, através dos quais se ordena o amor correto, terão decisiva relevância também na determinação da liberdade humana. Livre é o ser humano cuja vontade escolhe amar as criaturas somente em relação à meta maior da fruição de Deus. Àqueles que por uma defecção da vontade[117] se mantêm agrilhoados à servidão do amor desordenado,

---

[110] "The Idea of 'Uti' has thus the important task of making love relative so that it can be directed to the creature as well, without sin. So Augustine finds room for a love for temporal things, which need not compete with love for God but can be taken into its service". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 509.

[111] Cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 37.

[112] AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte II, p. 207. Cf., *PL*, XLI, col. 467, "unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris [...]".

[113] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 44.

[114] "Não é apenas o objecto do amor que distingue a caridade da concupiscência, mas sim o acto de escolher (*eligere*)". Ibid., 94.

[115] "[…] el hombre será lo que sea su voluntad". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 88.

[116] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 94.

[117] Agostinho entende que essa vontade que se volta ao mundo não possui uma *causa eficiente natural,* quer dizer, também se origina do *Bem*, sendo, contudo, corrompida posteriormente pelo vício. "Não existe, pois,

fruindo o que deveria apenas ser usado e usando o que deveria ser fruído, resta o decréscimo de realidade ao qual Agostinho chama de mal.[118] De fato, esse movimento que perfaz o itinerário salvífico no qual se migra da languidez do amor desordenado à quietude plena do amor ordenado se reflete integralmente na biografia de Agostinho, tal como nos testemunha o relato das *Confissões*. O périplo de um homem que progressivamente se liberta da tríplice cupidez do amor ao mundo - e sua incapacidade em lhe fornecer um sentido único capaz de cingir todos os aspectos da sua vida - em favor do amor a Deus pelo qual encontrara a própria *Verdade* acerca de toda a existência.[119]

2.3. Amor a si, amor ao próximo e amor de Deus

Ao remir o amor às coisas criadas, incorporando-o, por intermédio da distinção entre uso e fruição, à abrangência do amor correto, a *caritas* agostiniana, não obstante a primazia do amor a Deus, acaba por implicar também no amor a si, no amor ao próximo e no amor de Deus.[120] Partindo de seus caracteres mais elementares, poderíamos delimitá-los, quanto à natureza de suas ações, em dois grupos: de um lado, determinado pela *fruição,* teríamos o amor a Deus, de outro, em oposição, determinados pelo *uso*, teríamos o amor a si, o amor ao próximo e o amor de Deus. Ora, assim como o amor a si e o amor ao próximo devem visar, para além deles próprios, a fruição de Deus, o amor de Deus, enquanto dispensado à sua criação, tem por fim uma meta distinta do seu objeto, já que seria incoerente imaginar que

---

causa eficiente natural ou, se nos permitem a expressão, essencial da vontade má, por ser ela a fonte do mal dos espíritos mutáveis, mal que diminui e deprava o bem da natureza, e tal vontade outra coisa não é senão efeito de 'defecção', consistente em abandonar a Deus". AGOSTINHO, *A cidade de Deus,* parte II, p. 70. Cf. *PL*, XLI, col. 356, "cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus [...]".

[118] "Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* - de Vós, ó Deus - e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 190. Cf. *PL*, XXXII, col. 744, "et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam: sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem, projicientis intima sua, et tumescentis foras".

[119] "Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para Vós, sem saber como procedíeis comigo? 'Em Vós está, verdadeiramente, a sabedoria'". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 83. Cf. *PL*, XXXII, col. 686, "quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia".

[120] "E, posto o divino Mestre ensinar dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de seu amor, isto é, Deus, ele mesmo e o próximo, e não pecar, amando-se a si mesmo, quem ama a Deus, é lógico leve cada qual a amar a Deus [n]o próximo a quem o mandam amar como a si mesmo". AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, parte II, p. 405. Cf. *PL*, XLI, col. 642-3, "jam vero quia duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus; in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum, se ipsum, et proximum; atque ille in se diligendo non errat qui diligit Deum: consequens est, ut etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem jubetur sicut se ipsum diligere".

Deus ama a sua criação com vistas a fruí-la. Deus nos ama para que através do seu amor possamos, num segundo movimento, fruir-lhe. Daí a justificativa para o arrolamento do amor de Deus na esfera do uso, e não naquela da fruição.

Entretanto, se o tema do *eros* platônico perfaz satisfatoriamente a essencialidade da *caritas* agostiniana ao assentá-la sobre o desejo de suprir uma carência natural do ser humano, a partir da extensão do amor a Deus aos demais tipos de amor torna-se necessário abordar um segundo tema que, ao se sobrepor àquele, emprestando um caráter deveras singular ao pensamento de Agostinho, permitirá apreender o conceito de *caritas* na sua completude, qual seja: a *agape* cristã.[121]

Em acordo com Anders Nygren, podemos iniciar por definir o conceito de *agape* em contraposição ao conceito de *eros*, em suas palavras, enquanto "o amor-eros ascende e busca a satisfação das suas necessidades, o amor-agape descende a fim de auxiliar e oferecê-la".[122] Portanto, *eros* corresponde a um tipo de amor interessado, que almeja uma satisfação de caráter individual. *Agape*, por sua vez, se vincula a um amor não cobiçoso - reutilizando-nos do conceito de Yves Messen, um amor que se inicia num ato de *desapossamento de si*. Os temas de *eros* e *agape* predominam, respectivamente, nas duas dimensões de amor que poderíamos, assim, definir como paradigmáticas: o amor a Deus e o amor de Deus. Por um lado, o movimento ascensional do amor que anela por deleitar-se na satisfação eterna do seu desejo, por outro, a graça do amor proveniente de Deus, ato descensional e desinteressado que em cooperação com a vontade alinha o amor humano à sua meta correta,[123] a presentificação do Deus-Amor. Neste caso, amar a Deus somente é possível pelo amor de Deus à sua criação.

O amor ao próximo e o amor a si reproduzem, de modo derivado, a oposição entre o amor a Deus e o amor de Deus. Por sua vez, o amor ao próximo se coaduna ao amor de Deus incorporando as características do tema da *agape*. Ama-se o próximo, em primeiro lugar, devido à originalidade comum a todas as criaturas. Assim como qualquer outra criatura, o próximo provém de Deus, assumindo, por isso, para além da condição de próximo, aquela de semelhante. O passado comum a todos os seres humanos permite reconhecer naquele que se

---

[121] O conceito de *agape* remonta etimologicamente ao grego ἀγάπη. O cristianismo primitivo unificou-o a ἔρως, no vocábulo *amor*. Tal assimilação veio a confluir no pensamento agostiniano através dos termos *caritas*, *amor*, *dilectio*, empregados por ele com certa flexibilidade. Nesse mesmo sentido, Ulysses Tropia identificara ocorrências da aproximação entre *eros* e *agape* nas obras de Orígenes, Inácio de Antioquia, Gregório de Nissa, Pseudo Dionísio Areopagita e Santo Inácio. Cf. Ulysses Roberto Lio TROPIA, *A semântica de "ἔρως" no tempo patrístico.*

[122] "Eros-love ascends and seeks the satisfaction of its needs; agape-love decends in order to help and to give". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 469.

[123] "Não se deve esquecer que a graça é um socorro outorgado por Deus ao livre-arbítrio do homem; ela não o elimina, portanto, mas coopera com ele, restituindo-lhe a eficácia para o bem, da qual o pecado o havia privado". Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 155.

nos assemelha um depositário do mesmo e único amor de Deus. No entanto, não se ama o próximo com o intuito de possuí-lo, o que se ama no próximo é o amor de Deus que nele coexiste.[124] Exatamente por se mostrar subtraído ao apelo imperioso de uma carência que se agita ansiando por sua satisfação, o amor ao próximo não se consuma na posse cobiçosa do semelhante, mas ama-o na liberdade oferecida pelo amor de Deus que nele existe. De maneira oposta, o amor a si, tal qual o amor a Deus, se move dentro da abrangência do tema do *eros*, sobretudo porque é a percepção de si e, a partir dela, a constatação da carência que marca toda criatura, o que faz surgir o desejo. Complementando a lição agostiniana, todo amor humano é desejo porque, por natureza, todo amor humano é, primeiramente, amor a si.

A fundamentação da ordenação correta (*caritas*) ou incorreta (*cupiditas*) do amor jaz, também, sobre o amor a si, tema que encontra sua expressão mais acabada nas afamadas palavras d'*A cidade de Deus*, segundo as quais, o amor a si até o esquecimento de Deus fundara a cidade dos homens, enquanto o amor a Deus até o esquecimento de si fundara a Cidade de Deus.[125] Por extensão, o pecado, entendido no contexto das *Confissões* como uma *propensão imoderada* aos bens inferiores,[126] está relacionado à soberba advinda da perversão de um amor a si incongruente à coordenação do uso e da fruição, no qual ama-se buscando a fruição na própria existência, insulado na própria pequenez; amor a si acima de toda a criação e, ainda mais ardilosamente, acima de Deus.[127] Neste caso, a restauração dessa condição danosa à existência inicia-se com o cumprimento da máxima cristã do amor ao próximo como a si mesmo. Além da originalidade e da condição comum a todos os seres humanos,[128] Agostinho aponta para o fato de que, desse modo, o amor a si e o amor ao próximo se equivalem pela perspectiva almejada da fruição de Deus, quer dizer, a determinação do *uso* nivela os dois amores.

O amor agostiniano, ao integrar em seu conceito as quatro tipificações descritas acima - amor de Deus, amor a Deus, amor ao próximo e amor a si -, acaba por consumar uma síntese entre os temas do *eros* e da *agape,* reproduzindo, numa escala reduzida, aquela que determina a totalidade de seu pensamento, qual seja, a grande síntese entre a filosofia grega,

---

[124] "Porque no fundo o outro é igual a ti porque tem o mesmo passado de pecador que tu; é por isso que deves amá-lo. [...] Além disso, não deves amá-lo por causa do seu pecado, que é propriamente a origem da igualdade, mas por causa da graça que se revelou nele como em ti mesmo (*tamquam te ipsum*)." Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 162.

[125] Cf. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte II, p. 169.

[126] Cf. Idem, *Confissões*, p. 69.

[127] "Amor sui is not merely one sin among others, but the sin of sins". Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 537.

[128] Hannah Arendt utiliza a expressão "ser-no-pecado comum" para designar essa condição e origem compartilhada dos seres humanos. Cf. Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 157.

notadamente a neoplatônica, e a doutrina cristã. Em complementação a essa idéia, Anders Nygren afirmara que se o neoplatonismo tivera o mérito de apresentar a Agostinho o objeto ao qual deveria ser direcionado o amor e o desejo humano, ele fora, contudo, incapaz de demonstrar a correta maneira de alcançá-lo.[129] O neoplatonismo alcançara a idéia de um princípio originário e desvelara o anelo humano por possuí-lo, mas somente a *agape* produziria a retificação necessária para que o *eros* alcançasse sua meta. A distinção que se interpõe entre os dois temas, segundo Nygren, é que o *eros,* em sua transposição ao quadro de abrangência cristão*,* ao suscitar uma soberba (*superbia*), subestimando a distância que separa o ser humano de Deus, necessita da humildade (*humilitas*) decorrente da *agape*. O *eros* se precipita em direção à satisfação do seu desejo, ignora, todavia, sua incapacidade de alcançá-lo sem o auxílio outorgado pela *agape*. Poderíamos afirmar que se em relação à natureza do amor humano Agostinho identifica uma inclinação egocêntrica (*eros*), como denota o esquema desejo/amor/satisfação, por outro lado, em relação ao objeto desse amor, ele explicita uma inclinação teocêntrica (*agape*) - toda a criação deve ser amada apenas em relação a Deus.[130] A *caritas* forma um campo de abrangência capaz de fundir em seu escopo, de maneira suficientemente coerente, a disparidade formal entre o caráter ascensional, cobiçoso, soberbo e egocêntrico do *eros*, e o caráter descensional, desinteressado, humilde e teocêntrico da *agape*. Porém, se a compreensão do dois temas que se interpenetram na *caritas* expõe com certa clareza a sua especificidade conceitual, resta ainda uma palavra acerca da articulação entre os quatro tipos de amor nos quais ela se estende, e que se estruturam a partir desse encontro entre o *eros* e a *agape*.

Comecemos por asseverar que o amor de Deus é a mais primordial dentre as possibilidades de amor inerentes à *caritas.* Afinal, tudo decorre do amor de Deus. Regressando à própria origem do mundo e dos seres humanos, temos que a criação decorre desse amor. De acordo com Agostinho, o Verbo a serviço da Vontade Eterna, pronunciou as palavras criadoras.[131] Ora, se, em conformidade com Étienne Gilson, para os seres humanos "[...] o amor é o motor íntimo da vontade",[132] por decorrência, em concomitância à Vontade Eterna há o Amor Eterno. A criação se origina do ato de amor voluntarioso do Deus que na sua essência é, também, a própria Vontade. Antes mesmo que, de maneira individual,

---

[129] Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 471-4.

[130] "Feliz o que vos ama, feliz o que ama o amigo e Vós, e o inimigo por amor de Vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos n'Aquele que nunca perdemos". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 108. Cf. *PL*, XXXII, col. 699, "beatus qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te. Solus enim nullum charum amittit, cui omnes in illo chari sunt, qui non amittitur".

[131] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 316-317.

[132] "[...] l'amour est le moteur intime de la volonté". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 174.

possamos conhecer e disseminar esse amor, o mundo, na sua anterioridade em relação ao ser humano, já atesta a originalidade dele. O fato do amor de Deus perfazer o começo da existência é o que fundamentará a determinação teocêntrica dos demais tipos de amor em relação ao objeto anelado. Conforme Hannah Arendt, "é apenas porque a vida tem um fim, e um fim tal que já é dado com o começo, que deve constituir a relação retrospectiva na procura do seu próprio ser".[133] Como, para Agostinho, essa *relação retrospectiva* se efetiva numa relação de amor, poderíamos asseverar que, devido ao fato da existência como um todo provir do amor de Deus, o horizonte derradeiro ao qual devemos devotar o nosso amor somente pode ser Deus. Reflexão que emprestará o elemento aglutinador às *Confissões*, pois o relato biográfico da obra reflete, em traços perfeitos, esse movimento de desvelamento do verdadeiro objeto do amor humano, um deslocar-se da falsidade proveniente de um amor voltado ao mundo, desconhecedor do Amor através do qual se originam e se mantêm todas as coisas, em direção à Verdade que somente poderia proceder de uma disposição amorosa a Deus.

A mais imediata implicação desse amor original e absoluto que provém de Deus se encontra no amor a si. Ora, o amor de Deus se asperge por sobre a totalidade da criação. Somente por isso, já nos deparamos com a razão maior pela qual devemos nos amar individualmente. Enquanto amamos a nós mesmos, amamos o próprio amor de Deus que constitui cada uma das suas criaturas. Tanto mais em relação aos seres humanos, por ocuparem uma posição destacada na ordem da criação ao terem sido feitos à imagem e semelhança do Criador. O estabelecimento do amor a si representa, nesse sentido, um ponto determinante ao cumprimento do decurso existencial humano. Duas possibilidades se insinuam ao ser humano a partir daí: ou genuflectir à intumescência desse amor próprio, inflamando a soberba da qual se origina o pecado, ou coadunar-se à ordem da criação, subordinando o amor a si à sumidade de Deus.[134] Considerando a orientação salvífica que se pespega ao caráter existencial da reflexão agostiniana nas *Confissões*, podemos sustentar que o prelúdio da salvação humana está no salutífero amor a si que, em consonância com o princípio do *uso* e da *fruição*, reconhece que Deus deve ser amado acima de todas as coisas. De fato, essa senda que vai do uso à fruição fora se radicalizando ao longo do percurso intelectual de Agostinho, de maneira a culminar no imperioso preceito de que ao ser humano

---

[133] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 86.

[134] "É assim que a alma peca, quando se aparta e busca fora de Vós o que não pode encontrar puro e transparente, a não ser regressando a Vós de novo. Imitam-vos perversamente todos os que se afastam de Vós e contra Vós se levantam". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 71-2. Cf. *PL*, XXXII, col. 681, "ita fornicatur anima, cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. Perverse te imitantur omnes qui longe se a te faciunt, et extollunt se adversum te".

cabe amar a Deus até o desprezo de si. Cumprindo a prescrição de almejar a semelhança com Deus,[135] esse movimento de um amor a si que se desloca descentralizando-se em favor de uma exterioridade repete, guardada as devidas proporções, o ato maior da criação.

Isso nos conduz ao terceiro tipo de amor abrangido pela *caritas*, o amor ao próximo, que é, exatamente, o âmbito da primeira projeção desse amor a si, quando restaurado do seu autocentramento. Não obstante a ingente contribuição do mandamento cristão de amor ao próximo à consolidação de uma vida coletiva mais justa e respeitosa, formando a idéia de uma *caridade social*, ele ainda não satisfaz plenamente aquela busca do amor humano por assemelhar-se ao amor de Deus, pois, nesse lançar-se ao próximo o ser humano reencontra a si mesmo, aquele que se lhe assemelha. Eis a grande limitação do amor ao próximo: a sua medida é ainda o amor a si - ame o próximo *como* a si mesmo. A ascendência comum a todos os seres humanos nos iguala na mesma condição de precariedade. O estorvo à similitude entre o amor ao próximo e o amor de Deus se relaciona ao fato de que ao concurso do primeiro ama-se, tão somente, aquele - o próximo/semelhante - que carrega a mesma precariedade que eu. Assim, o que se ama é uma refração de si através do conceito universalista de *humanidade*. Ao manter o amor a si como o seu referencial valorativo, o amor ao próximo desconhece o dom maior do amor de Deus: a gratuidade. Segundo Hannah Arendt,[136] a renúncia a si se avulta como a condição para o apoderamento da graça divina e, por derivação, à completa finalização da *caritas*. O amor ao próximo representa, sem dúvida, um importante impulso nesse percurso em busca de um assemelhar-se a Deus, principalmente, ao afigurar-se como o primeiro movimento de renúncia a si, porém, ainda de maneira incompleta, porque limitado pela impossibilidade de se excluir da esfera de abrangência do próximo a referência a si próprio.[137]

Nesse ponto se consuma a passagem ao quarto tipo de amor implicado na *caritas*: o amor a Deus. A idéia da plenitude e eternidade de uma vida feliz decorrente da posse de Deus está, em grande parte, relacionada ao perfazimento do amor de Deus, do amor a si e do amor ao próximo, no amor a Deus. *Possuir a Deus* guarda, para Agostinho, uma equivalência com amar a Deus, e, a seu concurso, amar a Deus é o ato humano supremo no itinerário da existência humana que se inicia com o amor de Deus. Se o amor a si é o primeiro influxo do

---

[135] "A única possibilidade que resta ao homem é de chegar sempre cada vez mais longe na semelhança (*similitudo*). Aquilo a que o homem se assemelha é a Deus como ser supremo (*summum esse*), o ser puro e simples, face ao qual todas as diferenças individuais desaparecem por que são da ordem do criado. A rejeição de mim-próprio é ao mesmo tempo assemelhar-se mais a Deus". Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 97.

[136] Cf. ibid., p. 111-2.

[137] Emprestando um sentido complementar a esta interpretação, Hannah Arendt chega a afirmar que "neste amor ao próximo, não é exactamente o próximo que é amado, mas o próprio amor". Ibid., p. 117.

amor de Deus, assim como o amor ao próximo está condicionado a uma correta fundamentação do amor a si, somente o amor a Deus é capaz de integrar e restaurar esses três amores sob o escopo de um conceito único e coerente. Amar a Deus na sua expressão máxima, ou seja, conforme o preceito de Agostinho, até o esquecimento de si,[138] é, sobretudo, superar as limitações inerentes ao amor a si e ao amor ao próximo que se interpõem ao exercício de assemelhar-se a Deus. O amor a Deus não mantém qualquer referência com relação ao *eu*, pelo contrário, é a absoluta subordinação de si à Realidade absoluta da existência humana.[139] Em certo sentido, não obstante os arcanos que permeiam o amor de Deus, interditando-o a uma completa compreensão por parte do ser humano, ele é o correspondente direto e inverso do amor de Deus, é a retribuição da graça divina. O que temos é uma imagem mais nítida da conjunção entre os temas da *agape* e do *eros* tal como se efetiva na doutrina do amor de Agostinho. O amor a Deus responde, ainda, a uma busca por satisfação de um desejo, e, nesse sentido, se encontra alinhado ao tema do *eros*, porém, quando retificado pelo amor de Deus (*agape)*, esse desejo se dirige à única possibilidade real de sua satisfação. O amor a Deus é, portanto, o momento decisivo na consolidação da *caritas* agostiniana, tanto por restaurar o amor a si e o amor ao próximo integrando-os à *ordo amoris*, quanto por representar a retribuição humana ao amor de Deus. Por conta dessa posição destacada, o amor a Deus fora identificado, com uma certa recorrência, como a própria *caritas*.[140] O amor a Deus conclui, dessa maneira, o caminho da vida feliz, oferecendo ao ser humano a fruição eterna daquilo que, sobre todas as coisas, deve ser amado e desejado, a fruição da Verdade, do Bem e da Beleza. Unindo os dois pólos desse itinerário - o amor de Deus e o amor a Deus -, Hannah Arendt percebera que essa mesma renúncia a si que atinge seu paroxismo no amor a Deus, também "[...] é a condição para se apoderar da graça".[141] Por isso, coadunando-se ao princípio da unidade divina, a *caritas* agostiniana unifica, como cintilações de uma mesma expressão, o amor de Deus à sua criação e o amor do ser humano ao *Criador*, integrando nesse quadro o amor a si e o amor ao próximo como desdobramentos imprescindíveis desse movimento.

---

[138] Com relação a essa necessidade de um ultrapassamento de si em direção a Deus que se depreende da filosofia agostiniana, Juan Pegueroles vai asseverar que "[...] lo que el hombre anhela en el fondo de tu ser es evadirse de lo temporal, liberarse del tiempo, *trascender la condición humana*". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 76.

[139] "Sede a nossa glória! Fazei que sejamos amados só por amor de Vós, e que a vossa palavra ache em nós acatamento". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 299. Cf. *PL*, XXXII, col. 804, "gloria nostra tu esto; propter te amemur, et verbum tuum timeatur in nobis". O amor a Deus resguarda que o amor a si se corrompa em orgulho.

[140] Cf. Anders NYGREN, *Agape and Eros*, p. 534.

[141] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 112.

Conclusão do capítulo

Isolando o tema do amor que apareceu articulado àquele da confissão no capítulo anterior, buscamos neste segundo capítulo aprofundar sua conceituação, definindo em caracteres mais robustos seu desenvolvimento na reflexão de Agostinho.

A confissão agostiniana implica numa abertura relacional entre o ser humano e o *Sumo Ser* por intermédio de um elemento unificador que é, exatamente, o amor. Essa disposição amorosa que se inclina a uma alteridade vivente surge, no caso específico das *Confissões*, de um desejo de se subtrair a uma condição de incerteza, de transitoriedade. O que se avulta como o cerne da discussão desse capítulo é que essa busca pela Verdade da existência pressupõe um posicionamento amoroso ao Deus que é a própria Verdade e que se estende a toda a criação. O caminho para a Verdade e, por conseqüência, o amor devido a ela, passa necessariamente pelo amor a si e pelo amor ao próximo. Amar a Deus é amar também a sua criação, reconhecendo, através desse amor, os vestígios do amor de Deus, ou ainda, do Deus que é *Amor*.

CAPÍTULO 3: O ENTENDIMENTO HUMANO

> *Não olhamos para as coisas que se vêem, mas para as que não se vêem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno.* (2Cor 4,18)

Juan Pegueroles, inquirindo o pensamento agostiniano, afirmara que, reduzida à sua elementaridade, "há somente dois problemas fundamentais na filosofia, mas que no fundo são apenas um: Deus e o homem".[142] A teoria do conhecimento agostiniana consolida-se, exatamente, a partir de um esforço em ultrapassar qualquer traço de ceticismo que obste a compreensão desses dois problemas. Para tanto, fundamenta-se na distinção primordial entre corpo e alma.[143] Em grande parte, a tarefa de Agostinho será, então, a de explicitar o modo como a ação de ambos se coordena nos encaminhando ao conhecimento da *Verdade* acerca de Deus e do ser humano.

3.1. O homem exterior e o homem interior

A distinção entre homem exterior e homem interior[144] remete, respectivamente, àquela mais fundamental entre corpo e alma. A principal referência para o tema nas *Confissões* se encontra no livro X,

> dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: "E tu, quem és?" "Um homem", respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado meu corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: "Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou". O homem *interior*

---

[142] "En filosofía sólo hay dos problemas fundamentales, que en el fondo son uno sólo: Dios y el hombre". Juan PEGUEROLES, *O pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 13.

[143] Conforme pontuara Étienne Gilson, "quando fala simplesmente como cristão, Agostinho toma o cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo: quando filosofa, recai na definição de Platão [de que o homem é uma alma que se serve de um corpo]". Etienne GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 146.

[144] Algumas referências do tema, para Agostinho, se encontram nas epístolas paulinas: "[...] embora em nós, o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia a dia" (2Cor 4,16); "[...] que vós sejais fortalecidos em poder pelo seu Espírito no homem interior [...]" (Ef 3,16).

> conheceu esta verdade pelo ministério do homem *exterior*. Ora, eu, homem interior - alma -, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus à massa do universo, e respondeu-me: "Não sou eu; mas foi Ele quem me criou".[145]

Temos, por um lado, a exterioridade do corpo - homem exterior -, e por outro a interioridade da alma - homem interior. Para Agostinho, a alma denota o princípio vital que anima os corpos, assim como também uma substância racional.[146] Nesse sentido, o excerto indica que a coordenação entre as ações do homem exterior e do homem interior se realiza nos termos de uma razão (alma) que age como um juiz dos dados colhidos pelos sentidos - "mensageiros do corpo". A alma, ao impor sua superioridade em relação ao corpo, submete-se apenas àquele que lhe é superior, Deus.[147] Afinal, se ela julga com referência à verdade, esta há de se apresentar como um valor imutável, não podendo, portanto, derivar desse mundo marcado pela transitoriedade. Segundo Juan Pegueroles, "somente Deus pode ser a razão suficiente da existência em nossa razão de verdades imutáveis".[148] Desse modo, num nível inferior temos a ação do homem exterior, dependente daquela do homem interior capaz de analisar suas impressões, e, por fim, a superioridade de Deus, Verdade a qual reporta a nossa alma, criada a sua imagem e semelhança. Tal esquema corrobora a inclinação à interiorização na filosofia agostiniana. Pois, não obstante a função imprescindível exercida pelo homem

---

[145] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 265. Cf. *PL*, XXXII, col. 783, "et direxi me ad me, et dixi mihi, Tu quis es? Et respondi, Homo. Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt; unum exterius, et alterum interius. Quid horum est unde quaerere debui Deum meum, quem jam quaesiveram per corpus a terra usque ad coelum, quousque potui mittere nuntios, radios oculorum meorum? Sed melius quod interius. Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et judicanti de singulis responsionibus coeli et terrae et omnium quae in eis sunt dicentium: Non sumus Deus, sed ipse fecit nos. Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensus corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: Non ego sum, sed ipse me fecit".

[146] Segundo Étienne Gilson, "[…] prouver que l'âme est une substance, c'est avant tout, pour saint Augustin, prouver qu'elle est distincte du corps". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 59. No que concerne à definição conceitual de *alma*, Étienne Gilson, num valoroso esforço por delimitar os principais termos utilizados, com certa indiscriminação, na teoria do conhecimento de Agostinho, afirmara que o emprego de *anima* indicaria o princípio que anima os corpos, enquanto o de *animus* se restringiria à alma do ser humano, compreendendo, neste último caso, a idéia de um "princípio vital" da existência e de uma "substância racional". *Spiritus* é utilizado em dois sentidos por Agostinho, na sua derivação porfiriana se coligiria a uma idéia de *memória sensível* ou *imaginação reprodutiva,* enquanto na derivação escriturária designaria a parte racional da alma. *Mens* denota, aproximando-se da segunda acepção de *spiritus* e de *animus*, a parte superior da alma. *Ratio* expressa o movimento da *mens*, através do qual se associam ou dissociam os seus conhecimentos. *Intelligentia* o que há de mais eminente na *mens*. Por fim, em estreita correlação com a *intelligentia*, o *intellectus* é a faculdade da alma iluminada pela luz de Deus. Para toda essa discussão cf. ibid., p. 56-7.

[147] "Mas também não sois a alma que é a vida dos corpos - esta vida dos corpos melhor e mais real que os corpos -, porém sois a vida das almas, a Vida das vidas, que vive em razão de si mesma, e que não muda, ó Vida da minha alma". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 86. Cf. *PL*, XXXII, col. 687, "sed nec anima es, quae vita est corporum. Ideo melior vita corporum certiorque quam corpora. Sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa, et non mutaris, vita animae meae".

[148] "Sólo Dios puede ser la razón suficiente de la existencia en nuestra razón de verdades inmutables". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 35.

exterior ao reconhecer no mundo o testemunho do Criador, o conhecimento de Deus somente se abre de maneira plena ao homem interior através da alma que se lhe assemelha.

Considerando tais fatos, os conceitos de homem exterior e homem interior acabam por se encaminhar, respectivamente, à ocorrência de um conhecimento sensível e de um conhecimento racional. O conhecimento sensível se forma a partir da atenção dos sentidos voltada ao exterior, ao mundo, à captação da contínua mudança das coisas criadas. Os sentidos colhem ainda os signos, as palavras e as imagens abstraídas da vida pura e simples. Uma vez mais, reencontramos o tema da anterioridade do mundo, afinal, os seres humanos voltam os seus sentidos a algo previamente constituído, o qual pode ser percebido de maneira imediata, enredando-se, desse modo, na sua miríade de sons, cores, formas, odores e sabores. Eis o cognome dos sentidos: a dispersão na multiplicidade. Para Étienne Gilson, a primeira preocupação de Agostinho, a partir daí, é a de estabelecer uma diferenciação entre o objeto percebido e a percepção que nós temos dele.[149] Constatação corroborada na afirmação constante no livro X das *Confissões* de que "[...] não são os próprios objetos que entram [na memória], mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorda".[150] Agostinho usara metaforicamente a expressão "porta" para designar os sentidos pelos quais passam as inumeráveis impressões, ou imagens, das coisas circundantes que vêm a se alojar na memória.[151] Através dos sentidos inicia-se o caminho ascensional até Deus. As imagens coligidas das coisas são as primícias rumo ao conhecimento da Verdade. O itinerário da busca de Deus pelo conhecimento foi descrito de maneira concisa, por Agostinho, nos seguintes termos,

> [...] dos corpos subia pouco a pouco à alma que sente por meio do corpo, e de lá à sua força interior, à qual os sentidos comunicam o que é exterior - é este o limite até onde chega o conhecimento dos animais -, e, de novo, dali à potência raciocinante. A esta pertence ajuizar acerca das impressões recebidas pelos sentidos corporais. Mas essa potência, descobrindo-se também mudável em mim, levantou-se até à sua própria inteligência, afastou o pensamento das suas cogitações habituais, desembaraçando-se das turbas contraditórias dos fantasmas,

---

[149] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 76.

[150] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 267. Cf. *PL*, XXXII, col. 784-5, "nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas".

[151] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 267. Étienne Gilson bem notara que esse modelo cognitivo interdita que se fale de um pleno inatismo em Agostinho, conforme suas palavras, "la preuve en est qu'en aucun cas l'âme ne peut imaginer des objets qu'elle n'ait pas préalablement perçus; la forme de la chose perçue concourt donc indiscutablement avec le sens à produire la sensation, dont elle est la cause partielle". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 73. Juan Pegueroles caminha nessa mesma direção ao indicar que, desse modo, vê-se como "[...] san Agustín ha transformado el platonismo. La reminiscencia, que es memoria de lo pasado, se transforma en memoria de lo presente. Conocer no es acordarse, sino reconocer". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 49.

> para descortinar qual fosse a luz que esclarecia, quando proclamava, sem a menor sombra de dúvida, que o imutável devia preferir-se ao mudável.[152]

O excerto sintetiza duas importantes reflexões de Agostinho sobre o tema. A primeira relaciona-se à superposição de níveis distintos na ação dos sentidos. O processo sensorial se inicia quando voltamos nossa atenção a um dado exterior capaz de ser absorvido por um, ou mais, dos órgãos sensoriais. Esse movimento, ainda completamente restrito ao nível corporal, corresponde, tão somente, a uma excitação. É a onda sonora que faz vibrar nosso aparelho auditivo, o espectro de cores que estimula a visão, ou seja, algo capaz de modificar o estado de partes do corpo humano.[153] Contudo, para que essa excitação corporal se transforme numa sensação é necessária a intervenção do que Agostinho chama de sentido interior. Como até aqui, nada ainda diferencia os seres humanos dos demais animais, ele se encontra num nível intermediário entre os sentidos externos e a razão, não podendo ser confundido com essa última. Apenas quando esse sentido interno se volta àquela modificação sofrida pelo corpo, o dado bruto da excitação é transformado numa sensação sonora, tátil, visual, olfativa ou palatal, e, portanto, ao mesmo tempo, numa excitação corporal compreendida, em outras palavras, a identificação da sensação produzida por um estímulo ocorre em concomitância com a compreensão do que está sendo transmitido por ela.[154] Assim, ao nível corporal encontra-se apenas a excitação, enquanto ao nível do pensamento a sensação e a compreensão dessa sensação. Isso nos leva à segunda reflexão a qual nos referíramos acima, e que, por sua vez, responderá a uma importante questão deparada por Agostinho: a sensação, e por decorrência o próprio conhecimento, se produz por uma ação exercida pelo corpo sobre a alma, ou da alma sobre o corpo? Ao situar a sensação no nível do pensamento, ele deixa claro que ela corresponde a uma ação da alma sobre o corpo. Daí a afirmação presente no excerto

---

[152] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 191. Cf. *PL*, XXXII, col. 745, "atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam; et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili [...]".

[153] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 85.

[154] Em *O livre-arbítrio*, Agostinho relaciona os sentidos externos, o interno e a razão nos seguintes termos: "[...] o evidente até o presente é o seguinte: que os sentidos corporais percebem os objetos corporais; que esses mesmos sentidos não podem ter a sensação de si mesmos; que o sentido interior percebe não só os objetos corporais por intermédio dos exteriores, mas percebe até mesmo esses sentidos; enfim, que a razão conhece tudo e conhece-se a si mesma; visto que todos esses conhecimentos tornam-se objeto de ciência". AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 88. Cf. *PL*, XXXII, col. 1246, "manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eamdem ipsam notam fieri, et scientia contineri [...]".

transcrito acima se referindo "à alma que sente através do corpo".[155] Somente nesse sentido, enquanto uma atividade da alma, torna-se possível falar em um *conhecimento* sensível. Pois, restritos tão somente à excitação corporal, os sentidos estariam inaptos a produzir qualquer tipo de conhecimento.[156] Não obstante a relevância do conhecimento sensível na ascensão ao conhecimento de Deus - sem o concurso dos sentidos o ser humano não poderia formar qualquer idéia das coisas materiais -,[157] ao carecer daquele caráter imutável e universal imprescindível a todo e qualquer conhecimento seguro,[158] ser-lhe-á necessário reportar a uma segunda etapa, na qual ao homem exterior suceder-se-á o homem interior;[159] ao conhecimento sensível, o conhecimento racional.

Como podemos concluir da discussão precedente, o conhecimento racional começa a se construir a partir da atuação da alma sobre as imagens captadas dos objetos armazenadas na memória. Segundo Agostinho, esses dados dos sentidos são submetidos aos conhecimentos latentes no ser humano, os quais

> precisamos de os coligir (*colligenda*), subtraindo-os a uma espécie de dispersão. E daqui (*cogenda*, *cogo*) é que vem *cogitare*; pois *cogo* e *cogito* são como *ago* e *agito*, *facio* e *facito*. Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito, e não em qualquer parte, é que propriamente se chama 'pensar' (*cogitare*).[160]

Desse modo, acima da *notitia*, essa espécie de *conhecimento presente* relacionado ao conhecimento sensível, o qual Agostinho identifica com a *memória* - onde "se conservam distintas e classificadas todas as sensações que entram isoladamente pela sua porta"-,[161] temos

---

[155] Juan Pegueroles chega a afirmar, em consonância com essa idéia, que "la sensación, que en Aristóteles es una *passio* del alma, en san Agustín es una *actio* del alma". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 43-4.

[156] "[...] longe ser algo ativo, o corpo é passivo, é apenas um veículo, um meio utilizado pela alma para realização da sensação. A alma, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento) [...]". Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho*, p. 489.

[157] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 113.

[158] Para Agostinho, tanto os sentidos externos, quanto o sentido interno produzem um conhecimento individualizado, construído unicamente através das próprias sensações. Cf. AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 94.

[159] "Lo interior es mejor que lo exterior (*melius quod interius*), porque lo conoce y lo 'juzga'". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 49.

[160] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 271. Cf. *PL*, XXXII, col. 787, "id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito, sic est ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie jam dicatur".

[161] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 267. Cf. *PL*, XXXII, col. 784, "ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt". A memoria é para Agostinho uma força da alma (*vis animi*). Nesse sentido, segundo Bento Silva Santos, "a memória é, de certo modo, a faculdade que permite ao espírito

então a *cogitatio*, conhecimento relacionado à capacidade de julgar a partir das leis e normas racionais.[162] Conforme bem preceituara Juan Pegueroles, "pensar é, então, passar do *impresso* na memória ao *expresso* no entendimento".[163] Considerando o rechaço de Agostinho ao abstracionismo aristotélico, temos então que a memória traz impressa em si, por Deus, em forma de noções, todos os tipos de conhecimentos intelectuais que não podem ser apreendidos pelos sentidos. Conhecer seria, portanto, reconhecer esse conteúdo "pré-conhecido". O conhecimento racional está em direta relação com a idéia de que nada pode ser ensinado ou aprendido, ao menos no sentido usual em que empregamos a tais termos. Para Agostinho, todo o conhecimento vem do interior e, no que concerne especificamente ao conhecimento intelectual, não o conservamos como imagem em nossa memória, mas, ali mesmo, já se encontra na sua própria realidade, antes mesmo que aprendamo-lo.[164]

A razão é, desse modo, uma mediadora entre o sentido interior e as verdades eternas. Todavia, como um acesso direto, ao menos no decurso natural do conhecimento, às verdades imutáveis é interditado ao ser humano, a razão é regida por lei e normas que são como que expressões dessas verdades.[165] Assim, é capaz de julgar e conhecer a si mesma e ao sentido interno a partir do seu conteúdo. Ela está acima do sentido interno, tal como o sentido interno está acima dos exteriores, pois, conforme a máxima agostiniana, "quem julga é superior àquele sobre o que julga".[166] Ao ser a única dentre essas três realidades capaz de perceber a si mesma, é através dela, da razão, que o ser humano sabe que existe e vive. Além disso, a partir dessa mesma característica, formar-se-ia o fundamento filosófico que permitira a Agostinho suplantar o ceticismo, pois a certeza da própria existência é a *garantia da certeza em geral*.[167]

---

humano encontrar-se em relação com o intelecto divino e participar nas *razões eternas*. Conseqüentemente, ela é a dimensão *a priori* do espírito". Bento Silva SANTOS, *A metafísica da memória no Livro X das Confissões de Agostinho*, p. 371.

[162] Cf. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 53.

[163] "Pensar entonces es pasar lo *impreso* en la memoria a *expreso* en el entendimiento". Ibid., p. 53. Pegueroles ressaltara ainda que "para que la *notitia* se convierta en *cogitatio*, es necesaria la *intentio* (atención, interés, amor), el factor de la voluntad. [...] Tenemos ahora completa la tríada del espíritu: *memoria* [*notitia*], *intellectus* [*cogitatio*], *voluntas* [*intentio*]". Ibid., p. 53.

[164] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 270.

[165] Cf. Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho*, p. 493.

[166] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 90. Cf. *PL*, XXXII, col. 1247, "[...] qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem".

[167] "D'abord, puisque tout vient à l'âme du dedans, rien ne peut lui être donné antérieurement à elle; l'âme est donc à elle-même son premier objet. Du même coup, puisque rien ne sépare alors le sujet pensant de l'objet qu'il pense, l'âme augustinienne trouve dans l'acte par lequel elle s'appréhende immédiatement une certitude invincible; garantie de la possibilité d'une certitude en général; c'est donc un premier caractère de l'augustinisme métaphysique que l'évidence par laquelle l'âme s'appréhende elle-même est la première de toutes les évidences et le criterium de la vérité". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 321. A reflexão agostiniana em busca de um fundamento para a certeza da própria existência encontra sua síntese na máxima: "se duvido, logo existo" ("*si fallor, ergo sum*"). Para Philotheus Boehner e Étienne Gilson, "estamos aqui em face de um acontecimento de capital importância na na [sic] história da filosofia. É pela

O homem interior não se encontra somente na constituição de um corpo (homem exterior) animado por uma alma, mas na presença de um terceiro elemento que é "[...] como a cabeça ou o olho de nossa alma",[168] e que possibilita a apreensão da própria existência: a razão (*ratio*) ou inteligência (*intelligentia*). Acima dos corpos inanimados que apenas existem e dos animais dotados de corpo e alma que existem e vivem, encontra-se o ser humano que existe, vive e entende.[169] Dessa maneira, os dados apreendidos pelo homem exterior são submetidos ao homem interior que, por sua vez, remete ainda a uma "potência raciocinante". O que Agostinho chama de homem interior é, exatamente, essa alma racional - princípio vital e substância racional -,[170] cujo olho capta a luz que dimana de Deus, e que a ilumina para que possa conhecer e julgar todas as coisas. Agostinho adverte no livro XIII das *Confissões* que "quando, porém, lemos que o homem 'julga todas as coisas', isto significa que tem poder sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre todos os animais domésticos e feras, sobre toda a terra, e sobre os répteis que 'pela terra se arrastam'".[171] Aplicando uma vez mais a injunção da ordem da criação, depreende-se do excerto que aquilo que há de mais elevado no homem - a sua alma -, somente está apta a julgar aquilo que lhe é inferior na ordem da criação. E julga a partir dos dados apreendidos pelos sentidos. Prosseguindo na transcrição do excerto, Agostinho afirma que "este poder [de julgamento], exerce-o [o ser humano] por meio da inteligência, pela qual percebe o que é do Espírito de Deus".[172] Conclui-se, pois, que a luz emanada por Deus, a qual nos permite julgar e conhecer as coisas, incide diretamente sobre a inteligência (*mentis intellectus*), ou melhor, numa tradução mais adequada ao original latino, sobre o *intelecto*, uma faculdade da *mens*.

A teoria do conhecimento agostiniana é, por conseqüência, designada como a doutrina da iluminação divina.[173] Caberia afirmar que a iluminação agostiniana se sobressai como uma resposta ao materialismo maniqueísta ao afirmar que a luz divina é espiritual e inteligível, não

---

primeira vez que deparamos uma prova da existência de Deus na mais evidente das verdades, a saber: na existência da consciência conhecente. Não só isso: Agostinho funda a evidência desta verdade na existência do próprio sujeito que duvida, abalando assim o ceticismo pela raiz, isto é, pelo mesmo ato que lhe serve de fundamento". Philotheus BOEHNER, Etienne GILSON, *História da filosofia cristã*, p. 154.

[168] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 92. *PL*, XXXII, col. 1248, "[...] quasi animae nostrae caput aut oculum [...]".

[169] Cf. AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 92.

[170] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 56.

[171] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 400. Cf. *PL*, XXXII, col. 859, "quod autem judicat omnia, hoc est quod habet potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium repentium quae repunt super terram".

[172] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 400. Cf. *PL*, XXXII, col. 859, "hoc enim agit per mentis intellectum, per quem percipit quae sunt Spiritus Dei".

[173] "[...] comme le soleil est la source de la lumière corporelle qui rend visibles les choses, Dieu soit la source de la lumière sprituelle qui rend les sciences intelligibles à la pensée". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 103.

sensível e corporal, ainda que, para Agostinho, Deus não seja apenas uma noção na alma do ser humano. Como bem afirmara Juan Pegueroles, "a *iluminação*, a *palavra* interior não são outra coisa que a *presença* e a *imagem* de Deus na alma e o conseguinte pré-conhecimento do ser e seus atributos, unidade, verdade e bem".[174] Ao lado dessa refutação do maniqueísmo, a iluminação representa ainda uma dupla recusa em relação a importantes postulações do platonismo e do aristotelismo. Em contraposição àquele, a doutrina agostiniana sustentaria que a iluminação não exclui a experiência sensível. Já em oposição ao aristotelismo, temos que a iluminação não abstrai o inteligível do sensível.[175] Ainda no que tange à refutação ao aristotelismo, não obstante o caráter imprescindível das sensações na produção do conhecimento para ambos os pensamentos, para o Hiponense elas são mais propriamente uma atividade da alma, enquanto para o Estagirita, ao contrário, a alma é afetada pela atividade das sensações. Segundo Étienne Gilson, "iluminação do pensamento por Deus no agostinianismo, iluminação do objeto por um pensamento que Deus ilumina no aristotelismo, eis a diferença entre a iluminação-verdade e a iluminação-abstração".[176]

Assim, como no substrato da reflexão de Agostinho sobre as sensações jaz uma diferenciação entre aquilo que é apreendido pelos sentidos e os próprios sentidos, a doutrina da iluminação agostiniana parte do pressuposto de que há no homem uma faculdade capaz de receber a iluminação divina, e que essa faculdade é, fundamentalmente, distinta dessa iluminação.[177] Conforme asseverara Agostinho nas *Confissões,* "a alma do homem, ainda que dê *testemunho da Luz*, não é, porém, a *Luz*; mas o *Verbo* - Deus - é *a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo*".[178] Esse pressuposto explica o fato empírico de que idéias ou juízos, se verdadeiros, podem ser alcançados por procedimentos, reflexões e operações intelectuais dessemelhantes. À guisa de exemplificação, Agostinho nos oferece uma ilustração dessa idéia no livro XII das *Confissões,* no qual observara que os primeiros versículos do Gênesis, ao admitirem inúmeras interpretações, indicavam que as atividades dos

---

[174] "La *iluminación*, la *palabra* interior no son otra cosa que la *presencia* de Dios y la *imagen* de Dios en el alma y el consiguiente preconocimiento del ser y sus atributos, unidad, verdad, bien". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 55.

[175] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 114-115.

[176] "Illumination de la pensée par Dieu dans l'augustinisme; illumination de l'objet par une pensée que Dieu illumine, dans l'aristotélisme, voilà la différence entre l'illumination-vérité et l'illumination-abstraction". Ibid., p. 118.

[177] Cf. ibid., p. 107.

[178] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 183. Cf. *PL*, XXXII, col. 740, "et quia hominis anima quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen; sed Verbum Dei, Deus, est lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum".

diversos intelectos poderiam alcançar, por meios diferentes, a mesma *Verdade* acerca das coisas e do seres, a qual é única e imutável.[179]

O percurso gnoseológico agostiniano incorpora, além do movimento de interiorização, um impulso em direção a uma unidade capaz de fundamentar seguramente o conhecimento humano. O processo do conhecimento se inicia com os sentidos, tendo por um lado, um objeto sensoriado, por outro, um sujeito sensitivo, todavia, a interiorização do conhecimento advindo da sensação, através do que Agostinho chama de sentido interior, se encontra ainda dispersa pela multiplicidade do conhecimento sensitivo. As sensações são julgadas e apreendidas por cada ser humano de maneiras distintas. Um mesmo gosto, uma mesma música ou um mesmo odor, por exemplo, podem agradar ou desagradar a diferentes seres humanos. Por isso a necessária redução à Unidade ainda não se completa no conhecimento sensível. À miríade de coisas captadas pelos sentidos, uma igual quantidade de sensações distintas. Desse modo, a iluminação divina, ao assegurar a capacidade do intelecto humano de julgar as coisas fundamentado-se na Verdade, constitui-se como o início do processo de sua submissão à Unidade divina. A Verdade à qual o intelecto humano é iluminado é a mesma para todos.[180] Se ela é única, ela é imutável, se é imutável não pode pertencer à realidade mundana. Logo, irá concluir Agostinho, a Verdade somente pode ser Deus.[181] Nas palavras de Juan Pegueroles, "Santo Agostinho dá um 'salto' da verdade lógica à verdade ôntica, da verdade à Verdade".[182] Exatamente porque o conhecimento e a razão da existência humana, a *verdade lógica* e a *verdade ôntica*, se unificam no Deus-Verdade de Agostinho, ao ser humano iluminado no seu intelecto se encontra acessível, por intermédio da Unidade divina, o conhecimento integral acerca do mundo, o conhecimento subtraído à multiplicidade e à dispersão que são as fontes do engano. Não mais o conhecimento dos sentidos, através dos quais tudo é percebido de modo desconexo, fragmentado, no qual cada estímulo cabe tão

---

[179] Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 372.

[180] Jean-Baptiste-Marcel Flottes afirmara que "la lumière intérieure est une impression et un rejaillissement de la lumière éternelle de la vérité; c'est par cette impression que l'homme est fait à la ressemblance de Dieu. La vérité reside en nous, puisque son image est imprimée dans notre âme; nous la voyons donc en nous-mêmes, nous la voyons aussi en Dieu, quand il nous apparait clairement qu'elle subsiste éternellement en Dieu". Jean-Baptiste-Marcel FLOTTES, *Études sur Saint Augustin*, p. 262. De acordo com Juan Pegueroles podemos acrescentar que a verdade possui, para Agostinho, um caráter ao mesmo tempo objetivo e subjetivo. Enquanto é única para todos os seres humanos é objetiva. Contudo, ela se encontra dentro de cada um de nós, nesse caso, é também subjetiva. Cf. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 32.

[181] "Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso, desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 283. Cf. *PL*, XXXII, col. 794, "ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem, quam, ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo didici te, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te".

[182] "San Agustín da un 'salto' de la verdad lógica a la verdad óntica, de la verdad a la Verdad". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 34.

somente ao órgão sensitivo que lhe é próprio. O intelecto iluminado, servindo-nos da descrição de Agostinho sobre o "céu do céu", o "céu intelectual", encontra-se, ao contrário, no local "onde a inteligência conhece simultaneamente e não por partes, nem por enigmas ou como em espelho, mas inteiramente, com toda a clareza, face a face".[183]

Certamente que essa integralidade do conhecimento, no que concerne ao ser humano, não é absoluta, pois, apenas Deus na sua sumidade existencial possui tal onisciência. Por estar subtraído ao tempo, é o único capaz de apreender a totalidade da criação na sua extensão temporal. Por outro lado, o conhecimento integral que se dispõe ao alcance humano através da iluminação do seu intelecto parece-nos apontar para a consecução, sem dúvida um tanto mais modesta se comparada ao conhecimento divino, do projeto matriz do pensamento agostiniano: a integração entre a fé e a razão. Esse argumento encontra sustentação nas palavras de Henrique de Lima Vaz, para o qual,

> ao revelar a interioridade autêntica do ser racional no encontro de uma presença primeiro que na expressão de uma idéia, êle [Agostinho] unificou as aspirações do "homo religiosus" e as exigências do "homo philosophicus", mostrando que a inteligência é, segundo a expressão dêsse grande agostinizante que foi M. Blondel na sua essência mais íntima, uma inteligência orante.[184]

Em outras palavras, a alma racional que recebe sua luz no próprio interior do ser humano perfaz a integração pela busca do conhecimento do *homo religiosus* e do *homo philosophicus*, o conhecimento cuja única via de acesso se consolida na conjunção entre a fé e a razão.

Segundo Étienne Gilson, "o primeiro passo sobre a via que conduz o pensamento até Deus é a aceitação da revelação pela fé".[185] Agostinho justifica, num primeiro momento, a preeminência da fé pela inépcia da razão em alcançar a luz divina por si mesma.[186] O ser humano, através do pecado originário, ou ainda, utilizando-nos de um conceito marcadamente

---

[183] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 352. Cf. *PL*, XXXII, col. 831-2, "coelum coeli, coelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum; sed et toto, in manifestatione, facie ad faciem".

[184] Henrique C. de Lima VAZ, *A metafísica da interioridade*, p. 106.

[185] "Le premier pas sur le voie qui conduit la pensée vers Dieu est l'acceptation de la révélation par la foi". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 31.

[186] "Como a mente, porém, a que se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência, está impossibilitada, por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterados, não somente de unir-se à luz incomutável, gozando-a, mas também de suportá-la, até que, renovando-se dia a dia e sarando, se torne capaz de tamanha felicidade, devia, primeiro, ser instruída e purificada pela fé". AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte II, p. 20. Cf. *PL*, XLI, col. 318, "sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda".

agostiniano, por uma defecção da vontade, afastara-se da unidade divina, interrompera o laço unificador entre a criatura e o Criador. A teoria do conhecimento de Agostinho, como não poderia deixar de ser, reflete de maneira especialmente intensa esse ato abrupto e significativo. A iluminação divina é o auxílio outorgado por Deus para que a razão humana, sanada de sua insuficiência natural, seja capaz de apreender a verdade acerca das coisas. Daí que o passo mais importante nesse percurso seja, "primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender [...]".[187] O que nos conduz ao encontro do notório axioma agostiniano, o qual caberia como o frontispício de toda sua filosofia cristã: "'se não o crerdes não entendereis'".[188] Crer para entender, entender para crer melhor. Contudo, a fé, para Agostinho, está em estreita relação com a autoridade da Igreja Católica fundamentada nas Escrituras.[189] O que exige, por sua vez, uma etapa racional propedêutica que anteceda à fé,[190] capacitando o ser humano a receber o conteúdo das Escrituras. Por decorrência, a relação entre fé e razão dispõe, na formulação agostiniana, de três etapas: uma razão preparatória à fé; um ato de fé, que se consolida com a intermediação da autoridade escriturária; e, por fim, uma razão que se volta à fé, quer dizer, uma inteligência do conteúdo da fé.[191]

Desse modo, mais que uma disposição voluntária imprescindível ao processo cognoscitivo, a fé cumpre, em parte, o papel de fundamento do conhecimento, afinal, apenas porque a existência de um Deus-Verdade é postulada *a priori* pela fé, o conhecimento é epistemologicamente confiável. A certeza de que a luz divina ilumina o nosso intelecto para a verdade é a condição da veracidade do conhecimento produzido por ele. A interpenetração

---

[187] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 78-9. Cf. *PL*, XXXII, col. 1243, "et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus".

[188] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 79. Cf. *PL*, XXXII, col. 1243, "*nisi credideritis, non intelligetis*". A sentença, no texto original de Agostinho, é uma citação de Is 7,9, conforme a tradução Septuaginta. As traduções em língua portuguesa do trecho, ao prescindirem das duas principais fontes dos textos testamentários utilizados por Agostinho, a já citada Septuaginta e a Vetus Latina, acabam por transcrevê-lo da seguinte maneira: "se não o crerdes, não vos mantereis firmes". Sentido muito semelhante àquele da Vulgata Latina, traduzida a partir do hebraico: "[...] *si non credideritis non permanebitis*".

[189] Nas *Confissões* a similitude entre fé e autoridade pode ser fundamentada a partir do seguinte excerto do livro VI, "e assim, apesar de estarmos doentes para alcançar a verdade com a transparência da razão e por isso nos ser necessária a autoridade dos Livros Santos, já principiara, contudo, a crer que de modo nenhum concederíeis autoridade tão prestigiada à Escritura em toda a terra, se por meio dela não quiséseis que acreditassem em Vós e Vos procurassem". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 122. Cf. *PL*, XXXII, col. 723, "ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum Litterarum, jam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi, et per ipsam te quaeri voluisses".

[190] Cf. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 16. De acordo com Agostinho, "a autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer". AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 78. Cf. *PL*, XXXIV, col. 141, "quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum [...]".

[191] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 34.

entre fé e razão alcança seu extremo no fato de que à última caberia, sobretudo, refletir acerca do seu próprio fundamento, a fé.[192] A partir daí, temos que, para Agostinho, a fé é o início da busca humana pela beatitude, mas não o seu término. Nesse sentido, afirmara Étienne Gilson, "a fé busca, porém, é a inteligência que encontra: *fides quaerit*, *intellectus invenit*, a inteligência é a recompensa da fé: *intellectus merces est fidei*".[193] Uma passagem d'*O livre-arbítrio* fornecer-nos-á uma relevante referência para esse tema,

> o próprio nosso Senhor, tanto por sua palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: "A vida eterna consiste em crer," mas sim: "A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo" (Jo 17,3). Depois disse àqueles que já eram crentes: "Procurai e encontrareis" (Mt 7,7). Pois não se pode considerar encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender.[194]

A busca pela vida eterna, a felicidade inextinguível, que se inicia com a fé encontra seu termo no conhecimento de Deus. Entretanto, se até aqui, por intermédio da interação entre fé e razão que cirze todo o tecido filosófico de Agostinho, obtivemos os subsídios teóricos necessários para compreendermos formalmente aquilo que chamamos de doutrina da iluminação, permanece ainda por responder duas questões cujas respostas nos concederão uma visão um pouco mais abrangente sobre esse extenso mar de águas profundas que é a teoria do conhecimento agostiniana, quais sejam: o que, de fato, conhece o intelecto iluminado pela luz divina? O que significa, mais especificamente, para Agostinho, conhecer a Deus? As respostas para essas inquirições, que possuem entre si uma estreita aproximação, passam pela compreensão das *realidades temporais* e das *realidades eternas*.

---

[192] Não poderíamos deixar de salientar que os possíveis riscos de um dobramento da razão em direção à fé que a fundamenta são inexistentes no campo teórico de Agostinho. Ambas as ordens se encontram referenciadas em um mesmo e único valor imutável e infalível - Deus, a Verdade. Portanto, desde que ordenadas a ela, não há lugar para discordâncias entre os conteúdos da fé e da razão em seu pensamento.

[193] "[...] la foi cherche, mais c'est l'intelligence qui trouve: *fides quaerit*, *intellectus invenit*, l'intelligence est la récompense de la foi: *intellectus merces est fidei*". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 39.

[194] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 79. Cf. *PL*, XXXII, col. 1243, "ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait, Haec est autem vita aeterna ut credant; sed, Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum (Joan. XVII, 3) . Deinde jam credentibus dicit, Quaerite et invenietis (Matth. VII, 7) : nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus".

3.2. As realidades temporais e as realidades eternas

As *Confissões* retratam de maneira evidente a necessidade de conhecimento que marcara indelevelmente a biografia de Agostinho. Ampliando a base dessa constatação, o ser humano está marcado por esse anelo, por essa busca seminal por respostas, seja àquelas questões que emergem da marcha prosaica da vida, seja àquelas que se debruçam sobre os temas que abrangem o sentido da existência como um todo e seus desdobramentos. O que aqui se percebe é o influxo decisivo do caráter inquiridor do espírito grego no pensamento de Agostinho. Ora, a fé é, indiscutivelmente, um momento decisivo para o desenvolvimento do conhecimento humano, todavia, solicita um aprofundamento reflexivo do seu conteúdo. Além disso, ao sustentar que os resultados das atividades da fé e da razão devem ser concordantes, Agostinho rejeita concomitantemente os extremos do racionalismo e do fideísmo. A não ser alguém cuja existência estivesse profundamente arraigada no entrecruzamento dos pensamentos grego e cristão, ao menos aparentemente distintos, quem mais defenderia que aquilo que para os judeus era um escândalo, para os gregos uma irracionalidade,[195] pudesse ser integrado de maneira suficientemente coerente num corpo teórico teológico-filosófico?

Contudo, essa síntese não se concretiza desvirtuando os dois pólos a ponto de torná-los irreconhecíveis, mas conservando suficientemente suas determinidades. No que concerne à sua teoria do conhecimento, o reflexo direto dessa característica da síntese agostiniana se estende sobre a manutenção da distinção basilar entre um conhecimento que versa sobre o mundo e os seres criados, ou seja, as realidades temporais, e outro, superior ao primeiro, que se volta para além da materialidade do mundo, para as realidades eternas.

Agostinho, perpetuando a atitude filosófica por excelência, é impulsionado pela renitente pergunta "o que é?" ("quod est").[196] O constante questionar-se acerca das coisas. Desse modo, após a erradicação do ceticismo por intermédio do seu *cogito*, volta-se ao mundo criado com o intuito de apor às inúmeras coisas que lhe preenchem a pergunta: "o que é"? Há, portanto, para Agostinho uma atividade inferior da razão que se efetiva no conhecimento dessas realidades temporais, a qual, sem comprometer a unidade da razão, se contrapõe àquela que se ocupa das realidades eternas.[197] Acerca do deter-se da razão sobre a totalidade da

---

[195] Cf. 1Cor 1,23.

[196] Cf. Pelayo Moreno PALACIOS, *O estamento da verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*, p. 63.

[197] Segundo Marcos Roberto Nunes Costa, "[...] Agostinho chega a falar de duas razões no homem, ou melhor, é como se nossa razão estivesse dividida em duas partes. Uma parte é inferior, que cuida do mundo sensível, que é a parte da alma ligada ao mundo sensível", por decorrência, "a outra é a parte superior, pela qual atingimos as coisas superiores [...]". Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho*, p. 494.

criação, etapa, por sua vez, imprescindível ao movimento ascensional em direção ao conhecimento do eterno, escrevera Agostinho,

> é preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmens [sic] geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada um guarda sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes.[198]

O processo de conhecimento das realidades temporais é, ainda e sobretudo, dependente das sensações. Corresponde à atividade da razão sobre os dados sensoriais. Assim, acerca da natureza e sua perpétua transformação, do universo e sua organização cíclica, da vida que superabunda nas mais diversas e surpreendentes formas, ou seja, à criação que se interpõe aos nossos sentidos, a razão interroga: *quod est*? Ao conhecimento que daí emerge Agostinho chama ciência. A sua atividade consiste, concisamente, no julgamento dos dados sensoriais pela razão. Portanto, às realidades temporais cabe tão somente um conhecimento alinhado às suas determinações práticas e propedêuticas ao conhecimento das realidades permanentes. O que resguarda a ciência de se chafurdar na curiosidade (*concupiscentia oculorum*) - passando a tratar como fim o que deveria ser apenas meio - é exatamente a fé, na sua atividade consolidante da superioridade do conhecimento advindo das realidades eternas sobre as transitórias.[199]

A ciência é uma etapa essencial na ascensão do intelecto porque como bem nos lembrara Étienne Gilson, "[...] o homem é incapaz de formar qualquer idéia das coisas materiais sem o socorro das sensações".[200] Poderíamos acrescentar que ao se confrontarem com essas idéias, ou noções, ou realidades eternas, é que as sensações começam a se clarificar ao ser humano. Remontando ao processo cognoscitivo da ciência, ao julgarmos sobre os dados sensoriais, relacionamos o conteúdo dos sentidos com aquelas as razões ou realidades

---

[198] AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 86. Cf. *PL*, XXXIV, col. 145, "non enim frustra et inaniter intueri oportet pulchritudinem coeli, ordinem siderum, candorem lucis, dierum et noctium vicissitudines, lunae menstrua curricula, anni quadrifariam temperationem, quadripartitis elementis congruentem, tantam vim seminum species numerosque gignentium, et omnia in suo genere modum proprium naturamque servantia. In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus".

[199] "Transformée par la foi, notre science se subordonne à l'œuvre de la sagesse et bénéficie des secours de la grâce; ce qui n'était qu'une vaine curiosité, sans principe et sans terme, devient un désir légitime de conquérir l'intelligence de la vérité révélée". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 160.

[200] "[...] l'homme est incapable de se former aucune idée des choses matérielles sans le secours des sensations". Ibid., p. 113.

eternas que possuímos na memória "[...] antes de as aprender [...]".[201] No livro X das *Confissões,* Agostinho indica que essas realidades, presentes na memória não através de imagens, mas em si mesmas, precisam de um estímulo externo para que sejam extraídas de um recanto secreto da memória, apresentando-se ao pensamento.[202] Ademais, seria importante destacar que, não obstante o papel insubstituível que as realidades temporais exercem no processo do conhecimento, o ser humano deve caminhar resolutamente em direção ao conhecimento das coisas eternas, jamais se detendo no uso da razão inferior, fixando-se apenas nos reflexos mutáveis, em detrimento das realidades em si.[203]

A partir de tais reflexões podemos delinear uma parte da resposta à questão sobre o que, de fato, conhece o intelecto iluminado pela luz divina. Na sua atividade inferior, ele forma um conhecimento acerca das realidades temporais, estabelecendo juízos de valor e de verdade acerca das coisas criadas, formando o que Agostinho chama de ciência. Por extensão, se há um uso da razão voltado ao mundo, há uma razão que se volta às realidades pelas quais julga os dados dos sentidos. Afinal, à razão é dada a capacidade de inquirir não apenas sobre o que lhe é externo, mas também acerca de seu próprio conteúdo. A essa atividade superior da razão, advém um conhecimento proeminente ao qual Agostinho chama de sabedoria. O conhecimento acerca das realidades eternas.

O primeiro passo na transição da ciência para a sabedoria, das realidades temporais às realidades eternas, é a acolhimento da fé. Além de prevenir o ser humano da vã curiosidade, como mencionáramos acima, a fé postula *a priori* a existência de uma ordem de realidade superior em todos os aspectos à ordem imanente das coisas, redirecionando o intelecto à compreensão da realidade superior em relação à qual todas aquelas que percebemos no mundo e nos seres visíveis são não mais que tíbios reflexos.[204] Nesse sentido, caberia afirmar que, no que tange às realidades eternas, não é possível conhecer algo em que não se acredita previamente.[205] Com isso, a razão humana deve ascender do conhecimento das realidades temporais ao conhecimento daquelas eternas. A possibilidade dessa ascensão

---

[201] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 270. Cf. *PL*, XXXII, col. 786, "[...] antequam ea didicissem [...]".

[202] "Mas tão retiradas e escondidas em concavidades secretíssimas estavam que não poderia pensar nelas, se dali não fossem arrancadas por alguém que me advertisse". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 270. Cf. *PL*, XXXII, col. 786, "[...] sed tam remota et retrusa quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?".

[203] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 154.

[204] "[…] la fe opera una transformación, una μετάνια en el hombre", daí que, "la fe así concebida es ante todo una conversión. Por tanto, no solamente ilumina la razón, sino que sobre todo crea en el hombre una actitud de buena voluntad, de amor sincero de la verdad". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 18.

[205] "Para conocer la verdad de la sabiduría es necesario primero creer esa verdad, creer en la autoridad de Dios que la enseña". Ibid., p. 18.

encontra, ainda, fundamentação na interpretação agostiniana da criação divina *ex nihilo* tal com descrita no *Gênesis*. Não por acaso, Agostinho dedica uma considerável parte do livro XII das *Confissões* a esse tema.

Meditando sobre as palavras inscritas em Gn 1,2,[206] Agostinho conclui que a expressão "terra invisível e informe" (*terra invisibilis et incomposita*), conforme a tradução utilizada nas *Confissões*, denota, de fato, uma massa informe (*materia informis*) que Deus criara do nada e antes do tempo.[207] Agostinho a concebera como "[...] um meio-termo entre a forma e o nada, que não fosse nem forma nem nada, mas um ser informe próximo do não-ser".[208] Contudo, devidamente capaz de receber forma. Fora, portanto, a partir dessa massa que Deus criou o mundo, dando-lhe "[...] uma forma segundo a vossa imagem, recorrendo Vós à vossa Unidade, seguindo a medida preestabelecida que coube a cada um dos seres na sua própria espécie".[209] O criacionismo cristão pressupõe, neste caso, para Agostinho, uma diferenciação entre um ato criador de uma matéria tirada do nada, e um ato formador do mundo a partir dela. As formas adquiridas pela matéria na formação de cada espécie correspondem, assim, às formas coexistentes, e por decorrência, coeternas, a Deus. Agostinho também designa essas formas (*formae*) através dos conceitos de idéias (*ideae*), razões (*rationes*) ou regras (*regulae*) eternas.[210] Para Étienne Gilson, "as idéias agostinianas são, portanto, 'formas principais, ou essências estáveis e imutáveis das coisas; não sendo elas mesmas formadas, são eternas e estão sempre no mesmo estado, como conteúdos na inteligência de Deus; elas não nascem nem perecem, mas é por elas que é formado tudo o que pode nascer e perecer, e tudo o que nasce e perece'".[211] A possibilidade do deslocamento do conhecimento das realidades temporais às realidades eternas se encontra, exatamente, no fato de que a totalidade da criação porta em si uma imagem de Deus. Ora, não obstante as coisas criadas revelarem-se apenas como tépidos reflexos das realidades eternas, conhecê-las é a

---

[206] "Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas" (Gn 1,2).

[207] A matéria informe "[...] não foi criada *primeiramente* no tempo, porque as formas das coisas é que produzem o tempo. Ora, aquela matéria estava informe, a qual só depois de receber a forma se pôde observar juntamente com o tempo". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 371. Cf. *PL*, XXXII, col. 843, "[...] nec tempore primo factam; quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis; jamque in temporibus simul animadvertitur [...]".

[208] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 346. Cf. *PL*, XXXII, col. 828, "[...] quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil".

[209] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 368. Cf. *PL*, XXXII, col. 842, "[...] quae formaretur per similitudinem tuam, recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est [...].

[210] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 109.

[211] "Les idées augustiniennes sont donc 'des formes principales, ou essences stables et immuables des choses; n'étant pas elles-mêmes formées, elles sont éternelles et toujours dans le même état, comme contenues dans l'intelligence de Dieu; elles ne naissent ni ne périssent, mais c'est par elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr, et tout ce qui naît et périt'". Ibid., p. 260.

primeira etapa para que as últimas possam ser contempladas pelo intelecto humano. Apoiando-se na epístola paulina aos romanos, Agostinho compreendera, perscrutando o percurso ascensional do intelecto humano, que as "[...] perfeições invisíveis se podem tornar compreensíveis desde o princípio do mundo por meio das coisas criadas, bem como o eterno poder e a vossa Divindade".[212] Essas "perfeições invisíveis" ou, conforme bem atentara Étienne Gilson, "as *invisibilia Dei* são as Idéias de Deus, de maneira que conhecer Deus a partir do sensível, é remontar das coisas às suas Idéias; […] o itinerário habitual de uma prova agostiniana vai, portanto, do mundo à alma e da alma a Deus".[213] A coerência desse processo que parte do exterior ao interior e do interior ao superior encontra sua cabal formulação na idéia da simplicidade da substância (*essentia*) divina. Deus é uma substância simples porque é a Unidade. Daí a impossibilidade de se predicar as idéias divinas como apostos à sua substância. As idéias divinas participam da sua essência, logo, conhecê-las é, em certa medida e ponderadas as limitações intelectivas do ser humano, conhecê-lo.[214]

Todavia, devemos ainda atentar para uma importante distinção levada a cabo por Agostinho. Ao tratar das realidades eternas, Agostinho empregara com constância o verbo contemplar (*contemplor*) e sua substantivação contemplação (*contemplatio*). Num primeiro momento, esse emprego já nos avaliza a considerar um caráter ativo da razão inferior relacionada às realidades temporais por oposição a um caráter passivo da razão superior ante seu objeto, as realidades eternas.[215] Agostinho, traçando o caráter dinâmico e ativo da razão inferior, afirmara n'*A Trindade* que o seu princípio seria "[...] administrar e governar as coisas inferiores".[216] Tal argumento encontra sua complementação na proposição de que a especificidade desse controle exercido sobre as realidades temporais que se manifestam através dos sentidos se traduz no fato de que ao ser humano caberia julgar sobre tudo aquilo que lhe é facultado corrigir.[217] No entanto, as realidades eternas, ao participarem da essência

---

[212] Rm 1,20 apud AGOSTINHO, *Confissões*, p. 191. Cf. *PL*, XXXII, col. 745, "[...] invisibilia tua, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus et divinitas tua".

[213] "[...] les *invisibilia Dei* sont les Idées de Dieu, de sorte que connaître Dieu à partir du sensible, c'est remonter des choses à leurs Idées; [...] l'itinéraire normal d'une preuve augustinienne va donc du monde à l'âme et de l'âme à Dieu". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 22.

[214] Cf. ibid., p. 109.

[215] De acordo com Marcos Roberto Nunes Costa haveria "[...] duas funções da razão no homem: a razão da ação (da ciência) e a razão da contemplação (da verdade) [...]". Marcos Roberto Nunes COSTA, *Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho,* p. 494.

[216] "[...] administrar y gobernar las cosas inferiores". AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 657. Cf. *PL*, XLII, col. 999, "[...] inferioribus tractandis gubernandisque [...]".

[217] "Julga de tudo aquilo que pelos sentidos corporais se manifesta. Resumindo, afirmo que o homem espiritual tem faculdade de julgar tudo o que possa corrigir". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 402. Cf. *PL*, XXXII, col. 860, "[…] de iis quae per sensum corporis percipiuntur. De his enim judicare nunc dicitur, in quibus et potestatem corrigendi habet".

divina, são, por extensão, também eternas e imutáveis,[218] não cabendo, desse modo, ao ser humano qualquer atividade sobre elas, mas tão somente a contemplação das mesmas na sua perfeição eterna. N'*A Trindade*, Agostinho contrapusera a sabedoria à ciência a partir de uma leitura de Jó 28,28: "a piedade é sabedoria; apartar-se do mal, ciência".[219] Remontando etimologicamente "piedade" (*pietas*) ao grego εὐσέβεια, Agostinho pondera que esse significado de culto a Deus consistiria, sobretudo, no impulso amoroso através do qual anelamos conhecê-lo. Cultuar a Deus é amá-lo, amá-lo é desejar conhecê-lo.[220]

Ademais, conforme notara Étienne Gilson, "[...] se há vestígios de Deus na natureza, eles devem testemunhar a sua trindade não menos que a sua unidade".[221] Daí que, dentre todas as criaturas, sendo o ser humano aquela que mais se assemelha a Deus,[222] a via ascensional da contemplação das realidades eternas traspassa, necessariamente, a interioridade humana, através da apreensão da sua imagem da Trindade. Nas *Confissões*, Agostinho expressara o reflexo da Trindade através da unidade entre existir, conhecer e querer.[223] Ainda confirmaria e refinaria essa estrutura triádica n'*A Trindade*, referenciando a imagem da Trindade a *mens*, *notitia*, *amor*.[224] Contudo, o que importa sublinhar é que a imagem trinitária não se constitui apenas como a estrutura cognoscitiva que permite apreender os vestígios do Criador na sua criação, mas que, principalmente, num movimento de auto-reflexão é capaz de compreender a si mesma como uma imagem do Criador - deveras a mais fidedigna entre os seus pares, ainda que tão somente uma imagem -, consolidando-se como o elo entre as realidades temporais e as eternas.[225]

---

[218] "Puisqu'elles subsistent dans l'intelligence de Dieu, les Idées participent nécessairement à ses attributs essentiels. Comme lui-même, elles sont éternelles, immuables et nécessaires". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 109.

[219] "La piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia". Jó 28,28 apud AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 687. *Cf. PL*, XLII, col. 1010, "[...] ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis est scientia".

[220] Cf. AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XII, 14, 22-3.

[221] "[...] s'il y a des vestiges de Dieu dans la nature, ils doivent porter témoignage de sa trinité non moins que de son unité". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 282.

[222] Cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, parte II, p. 46.

[223] "As três coisas que digo são: *existir*, *conhecer* e *querer*. Existo, conheço e quero. Existo sabendo e querendo; e sei que existo e quero; e quero existir e saber". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 384. Cf. *PL*, XXXII, col. 849, "dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo: sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse, et scire".

[224] Agostinho utilizara ainda outras duas tríades, atendo-nos apenas às principais, para ilustrar o reflexo trinitário no ser humano: *memoria sui*, *intelligentia*, *voluntas* (Cf. AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, X, 11); *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor* (Cf. ibid., XIV).

[225] Esse conhecimento intelectivo que ascende às realidades eternas através das temporais, ou seja, que busca o conhecimento de Deus pelas Idéias eternas, perfaz o itinerário do conhecimento natural em Agostinho. Contudo, seu pensamento parece admitir, pontualmente, a possibilidade de contemplá-lo diretamente, de fruir a visão da própria luz que ilumina o nosso intelecto. O mais notável exemplo desse tema nas *Confissões* se encontra no livro IX, no capítulo denominado "O êxtase de Óstia", no qual Agostinho afirma ter contemplado, a partir de um diálogo com Mônica, sua mãe, a Eterna Sabedoria em si mesma. No entanto, devido ao espargimento do tema do conhecimento místico ao longo da bibliografia de Agostinho e da complexidade com

Conclusão do capítulo

Subseqüentemente à inquirição acerca do tema do amor, buscamos delinear neste terceiro capítulo os fundamentos básicos da teoria do conhecimento de Agostinho. Desse modo, prosseguimos na tarefa de conceituar os dois temas isoladamente, a fim de que, a partir de suas próprias determinações internas possamos assentar o substrato que permita avaliar suas inserções no escopo mais amplo do pensamento agostiniano e, por decorrência, a articulação mesma entre eles.

No que concerne à teoria do conhecimento de Agostinho, ressaltamos sua permeabilização ao ubíquo debate entre fé e razão, cujo reflexo direto pode ser observado nas dicotomias *corpo* e *alma*, *homem exterior* e *homem interior*, *conhecimento sensível* e *conhecimento racional*. Outrossim, sua ressonância na doutrina da iluminação divina que fundamenta, ou melhor, que é a própria teoria do conhecimento agostiniana. Num segundo momento, tendo por fim responder às questões sobre os possíveis objetos do conhecimento humano - o mundo, entendido como totalidade da criação, o ser humano e Deus -, abordamos o tema das *realidades temporais* e das *realidades eternas*, sublinhando a proposição cognoscitiva agostiniana de caráter ascensional que parte do conhecimento das realidades temporais em direção àquele das realidades eternas. Enfim, prefigurando, ainda em esparsos e débeis traços, por meio da constituição intelectiva do ser humano, a relevância do amor na atividade do conhecimento, seja pela requisição amorosa exigida para o conhecimento das realidades eternas, seja pelo seu papel na composição interior da imagem trinitária.

---

a qual se reveste, o que exigiria um esforço que, além de nos desviar do objeto desse trabalho, ultrapassaria sobejamente seus limites, sentimo-nos obrigados somente a mencioná-lo nesta nota.

CAPÍTULO 4: O CONHECIMENTO FUNDAMENTADO NO AMOR A DEUS

> *Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus.* (1Jo 4,7)

A teoria do conhecimento agostiniana alcança seu zênite na contemplação das realidades eternas. Como ao seu pensamento jamais aprouve uma intercessão entre a verdade e a felicidade,[226] a sua idéia de contemplação cinge o anseio máximo do ser humano pela beatitude, pela vida feliz (*beata vita*). Nas *Confissões*, Agostinho sublinha essa concepção da felicidade, definindo-a como a alegria na Verdade. "A vida feliz", assevera, "consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra".[227] Desse modo, completa-se a tríplice dependência do ser humano em relação a Deus: necessita de Deus enquanto autor da sua existência, doutrinador do seu saber e doador da sua felicidade. [228] A sua fundamentação e a sua destinação existencial, cognoscitiva e eudemônica é, portanto, unicamente Deus.

Para Agostinho o desejo por uma vida feliz é universal. Todos os seres humanos *querem* ser felizes. A vontade é, por conseguinte, determinante na consecução da felicidade. Todavia, a dualidade corpo e espírito exerce uma influência decisiva na sua determinação voluntariosa em favor do Ser capaz de lhe dispensar a vida feliz. Assim, pondera Agostinho, "[...] como 'a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que *querem*', mas entregam-se àquilo que *podem* fazer. Com isso se contentam, porque aquilo que não *podem* realizar, não o querem com a vontade quanta é necessária para o poderem fazer".[229] A Verdade se encontra, nesses termos, em estreita relação com a liberdade humana,

---

[226] Cf. Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 91.

[227] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 282. Cf. *PL*, XXXII, col. 793, "et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera".

[228] Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, parte II, p. 46.

[229] Idem, *Confissões*, p. 282. Cf. *PL*, XXXII, col. 793, "sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem ut non faciant quod volunt (Galat. V, 17), cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt; quia illud quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est ut valeant".

e é exatamente a configuração dessa relação que clama, neste momento, por uma definição e aprofundamento.

4.1. A liberdade para a Verdade

Nas *Confissões*, ao refletir acerca da vontade humana, Agostinho dimensionara-a como o elemento determinante da própria vida. Na suas palavras,

> erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida. Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimentando cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado.[230]

A vida é o âmbito e será a conseqüência da atualização do livre-arbítrio através da vontade de cada ser humano.[231] Relembrando uma passagem d'*A Cidade de Deus*,[232] essa vontade, na sua essencialidade, circunscreve-se à escolha entre o viver na imanência, *mundanamente*, rejeitando a relação com Deus, ou viver na transcendência, em Deus e para Deus, rejeitando o insulamento na egoidade. O caráter radical dessa escolha impor-se-á determinantemente à ontologia, à teoria do conhecimento e à ética eudemônica de Agostinho. E, nesses três âmbitos, reluzirá nitidamente o embate entre os apelos opostos do corpo e do espírito, o apelo daquilo que no ser humano advém da *materiam informem*, em oposição ao que se lhe assemelha ao *Sumo Ser*.[233] Ressaltamos, ademais, que o pensamento agostiniano, para além da opção possível pelo mal por parte da vontade humana, se compraz, sobretudo, na sua liberdade para a Verdade. Juan Pegueroles, valendo-se de aguda sagacidade, nos advertira que "esta misteriosa grandeza do homem é uma afirmação central do pensamento agostiniano.

---

[230] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 174-5. Cf. *PL*, XXXII, col. 735, "sublevabat enim me in lucem tuam quod tam me sciebam habere voluntatem, quam me vivere. Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram, et ibi esse causam peccati mei jam jamque animadvertebam".

[231] "Por todo esto se ve claro que san Agustín llama *liberum arbitrium* a lo que nosotros *voluntad*. Es la voluntad misma considerada, no como *acto* (a esta le llama *voluntas*), sino como *potencia* y facultad". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 135.

[232] Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, parte II, p. 169.

[233] "Assim também quando a eternidade deleita a parte superior, e o desejo do bem temporal retém a parte inferior, é a mesma alma que, sem vontade plena, quer uma ou outra coisa. Por isso despedaça-se em penosas dores enquanto pela verdade prefere a eternidade, e pelo hábito não quer desprezar o desejo do bem temporal". Idem, *Confissões*, p. 220. Cf. *PL*, XXXII, col. 760, "ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens; et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit".

Santo Agostinho que falou como poucos da *miséria* humana, falou também como poucos da *grandeza* humana".[234]

O ser humano é, portanto, livre no seu querer. Por sua vez, esse querer se encontra na base do seu desejo. E porque a vontade humana é determinada por uma escolha, por um desejo inconstante, ela, distintamente da vontade eterna divina, é mutável. A mutabilidade da vontade humana implica, no que concerne ao âmbito ontológico, que a mesma se depara com uma dupla possibilidade: ou se decide a favor do Ser dispensador e mantenedor da sua realidade existencial, ou opta por afastar-se cada vez mais da fonte do seu ser, ação que na sua extremidade acarretaria o debacle da própria existência. Todavia, ao considerarmos as vias que se abrem à vontade humana, percebemos que apenas uma delas pode ser uma escolha efetiva. É livre, pois, para afastar-se de Deus, mas retroceder na inclinação natural da criatura ao Criador é prescindir-se progressivamente de realidade. Ao ser humano está facultada a opção pelo mal, isto é, o apartar-se do Ser, porém, a plena atualização da vontade na liberdade se junge somente à alternativa da busca por Ele. Por um lado, a deficiência da vontade nos leva ao pecado, daí a afirmação de que do livre-arbítrio advém todo pecado, por outro, a vontade ordenada nos conduz à própria Realidade.[235] Yves Meessen oferece-nos relevantes palavras acerca do rechaço ontológico aduzido pelo pecado, "para Agostinho", declara, "o pecado por excelência, o orgulho, é a atitude pela qual a criatura tende a 'usurpar' a posse do ser ao querer ser o Uno solitário sem o outro".[236]

A vontade transmudada em orgulho e que se precipita na autonomização do ser humano, tal como a opção oposta, a vontade que se inclina a Deus, deixarão rastos irremovíveis que extravasarão esse caráter ontológico, confluindo vigorosamente na teoria do conhecimento e na ética eudemônica. A livre decisão do ser humano por Deus, ou por si mesmo, e sua conseqüente adesão ou distanciamento com relação à suma fonte existencial que é Deus, constitui-se como o movimento fulcral da própria existência humana. Viver é

---

[234] "Esta misteriosa grandeza del hombre es una afirmación central del pensamiento agustiniano. San Agustín que habló como pocos de la *miseria* humana, habló también como pocos de la *grandeza* humana". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 94.

[235] "En nous détournant volontairement de Dieu, c'est-à-dire en refusant de le vouloir et de l'aimer, nous avons tous opté en Adam pour l'avare et orgueilleuse possession des créatures plutôt que pour la soumission au Bien universel, nous avons subverti l'ordre divin en préférant l'œuvre à l'Ouvrier". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 196.

[236] "Pour Augustin, le péché par excellence, l'orgueil, est l'attitude par laquelle la créature tende d''usurper' la possession de l'être en voulant être l'Un solitaire sans l'autre". Yves MEESSEN, *Jamais l'un sans l'autre*, p. 434. Para uma referência nas *Confissões*: "o orgulho imita a altura, mas só Vós, meu Deus, sois excelso sobre todas as coisas". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 71. Cf. *PL*, XXXII, col. 680, "nam et superbia celsitudinem imitatur; cum tu sis unus super omnia Deus excelsus".

decidir-se por si ou por Deus.[237] No entanto, viver *realmente* é, afinal, perseverar ao apelo contrário do corpo,[238] arbitrando livremente por *ser* verdadeiramente, por existir de maneira legítima.

No que tange ao influxo da liberdade humana na teoria do conhecimento, poderíamos ressaltar que na sua fundamentalidade o ser humano se depara com a ocorrência, por um lado, do domínio da ciência, por outro, da sabedoria. Não resta dúvida que Agostinho reconhecia a importância do conhecimento advindo da ciência para o transcurso mundano da existência humana, visto que o conhecimento acerca das realidades temporais é imprescindível às suas necessidades imanentes. Contudo, essa constatação jamais sofreara o arrebatamento de Agostinho ao determinar a necessidade de ultrapassamento da ciência em favor da sabedoria. Desse modo, numa derivação da vontade humana que se afasta ou se aproxima de Deus, temos, então, a possibilidade de restringimento ao conhecimento da ciência, ou de ascensão àquele da sabedoria.[239] Com efeito, o papel da vontade na teoria do conhecimento além de não acatar uma avaliação que o subestime, reivindica o reconhecimento da sua centralidade, pois, conforme acentuara Agostinho, "[...] não só ir ao céu, mas também o atingi-lo não são mais que o querer ir, mas um querer forte e total, não uma vontade tíbia que anda e desanda daqui para ali, que luta consigo mesma, erguendo-se num lado e caindo no outro".[240] Tanto mais se considerarmos que numa das imagens da trindade na alma humana - *memoria sui*, *intelligentia*, *voluntas* -, a vontade corresponde a um dos termos. Acatando a coexistência e a afecção mútua no ser humano do *existir*, do *conhecer* e do *querer*, a teoria do conhecimento encontra seu fundamento, numa das possíveis combinações entre os três termos, na condição de que invariavelmente queremos, além de existir, conhecer.

A atividade da vontade na ética eudemônica de Agostinho é patente e inequívoca. O querer ser feliz é a vontade maior e movente da vida humana, principalmente, por conta da

---

[237] "A nossa própria vida tem importância apenas na medida em que não é apenas terrestre, porque nela se decide a proximidade ou o afastamento de Deus, o pecado e a salvação". Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 175.

[238] "O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 382. Cf. *PL*, XXXII, col. 848, "corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum".

[239] "En optant pour le repos de la contemplation, la pensée se tourne nécessairement vers la source de tout savoir, les Idées divines, suivant lesquelles elle juge de tout et auxquelles elle se soumet pour juger par elles de tout le reste: c'est la sagesse. […] Supposons au contraire que l'homme opte pour l'exercice exclusif de la raison inférieure, il ne se tourne plus vers les Idées elles-mêmes, mais vers leurs reflets changeants, c'est-à-dire vers les choses sensibles, dont il s'empare pour en jouir et les exploiter à son profit: c'est la science". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 154.

[240] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 216. Cf. *PL*, XXXII, col. 758, "nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre; non semisauciam hac atque hac versare et jactare voluntatem, parte assurgente cum alia parte cadente luctantem".

universalidade de sua ocorrência. "Todos, absolutamente todos, querem ser felizes",[241] asserira peremptoriamente nas suas *Confissões*, ainda que habitualmente se equivoquem ao acreditar poder sê-lo por intermédio da fruição de seres e coisas somenos. A beatitude pode, então, ser compreendida como o ápice da confluência entre o existir, o conhecer e o querer que perfaz a vida humana na sua integridade, afinal, a sua consecução exige que se exista, se conheça e se queira ordenadamente, quer dizer, em consonância com a ordem divina.

A primazia da vontade na ontologia, na teoria do conhecimento e na ética eudemônica agostinianas servir-nos-á de aporte para que possamos nos encaminhar em direção à própria primazia do amor. No seu mais basilar estrato, a vontade é uma derivação do amor. Agostinho afirmara, nesse sentido, nas *Confissões*, que "o meu amor é meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva".[242] Querer existir e querer conhecer é, exatamente, amar, através da vontade, a existência e o conhecimento. Mais ainda, é reconhecer que somente se existe e se conhece verdadeiramente amando a existência e o conhecimento. A mesma primazia do amor pode ser observada no eudemonismo de Agostinho. "Ora nós, tendo conhecimento da felicidade, amamo-la. Mais ainda: queremos *possuí-la*, para sermos felizes".[243] A fundamentalidade do amor à vida feliz é, por conseguinte, resguardada ao relembrarmos que antes de qualquer coisa, até mesmo de conhecer a felicidade, o ser humano deseja-a irrestritamente. Cotejando a reflexão de Hannah Arendt, temos que, "se a vida feliz recordada pelo homem não foi experienciada terrestremente, o homem depende, pela vontade de ser feliz, de algo anterior ao próprio mundo: o Criador".[244] Por decorrência, a própria estrutura da imagem interior da Trindade - existir, conhecer e querer - é o meio capaz de conduzir ao Criador. Porquanto se ama em si mesmo a existência, o conhecimento e o querer, deve-se amar em medida infinitamente maior o doador e provedor contínuo dessas três faculdades. Quer dizer, quando se ama a Deus, existe-se, conhece-se e quer-se por esse amor. Transformar a criatura em um ser movente na sua integralidade para Deus, eis a virtude da vontade desabrolhada pelo amor.

---

[241] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 281. Cf. *PL*, XXXII, col. 793, "[...] sed beati prorsus omnes esse volumus". Agostinho extrai, ainda, da universalidade do querer ser feliz o caráter factual da presença de Deus na alma através da memória: "e assim, se fosse possível perguntar-lhes a uma só voz se 'queriam ser felizes', todos, sem hesitação, responderiam que sim. O que não aconteceria, se a memória não conservasse a própria realidade, significada nessa palavra". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 280. Cf. *PL*, XXXII, col. 792, "nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur".

[242] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 383. Cf. *PL*, XXXII, col. 849, "pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror".

[243] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 280. Cf. *PL*, XXXII, col. 792, "[...] vitam vero beatam habemus in notitia, ideoque amamus eam, et tamen adhuc adipisci eam volumus ut beati simus".

[244] Hannah ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 69.

Todavia, um outro dado se interpõe a esse movimento de atualização do livre-arbítrio pela vontade, a saber, a inépcia do ser humano em alcançar o bem apenas por si mesmo. Agostinho chegara a asseverar n'*A cidade de Deus* que "a vontade foi criada naturalmente boa pela bondade de Deus, mas mutável pelo imutável, pois criada do nada, e não apenas pode declinar do bem para com livre-arbítrio fazer o mal, como também do mal para fazer o bem, embora incapaz disso, se lhe falta o auxílio de Deus".[245] Ao inclinar-se para o mal, ele o faz na efetividade do seu livre-arbítrio, mesmo que a opção pelo mal careça de realidade; ao decidir-se pelo bem, única escolha dotada de realidade, seu livre-arbítrio não é, contudo, suficiente. Por um lado, espreita-o a irrealidade, por outro, a incapacidade. Dupla limitação da vontade humana, que remete à limitação existencial advinda da condição criatural. Não obstante, a limitação do seu livre-arbítrio não o extingue, apenas admoesta o ser humano da sua existência derivada e dependente de Deus. No entanto, se n'*A cidade de Deus* essa reflexão visava justificar a coexistência das duas cidades - a terrena e a divina - na imanência da dimensão social, ela nos prestará, aqui, a que analisemos com minudência a atividade da vontade na persecução da Verdade.

O amor, enquanto princípio da vontade, cumpre, portanto, um papel precípuo na existência e no conhecimento. Amar a Verdade através do existir, do conhecer e do querer, implica não apenas numa disposição voluntariosa do ser humano a ela, mas, mormente, numa atividade dispensadora de Deus em relação à criatura. Agostinho argumentara nas *Confissões* que a capacidade mesma de amar já explicita uma das expressões desse auxílio de Deus. Assim, rogara: "Dai-me o que amo, pois Vós me concedestes esta graça de amar. Dai-me, Pai, o que Vos peço, Vós que verdadeiramente sabeis presentear os vossos filhos com dádivas valiosas. Dai-mo, porque determinei conhecê-lo e não descansarei enquanto não mo manifestardes".[246] A dependência diante da graça divina fica suficientemente clara no transcursar do relato biográfico das *Confissões*. Mesmo antes de se tornar um catecúmeno, Agostinho já desejava resolutamente o conhecimento da verdade, não obstante, apenas pela concessão da graça divina em auxílio à sua vontade, ele deixaria de perseguir simulacros da verdade e se perfilaria em direção à Verdade.[247]

---

[245] AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, parte II, p. 206. Cf. *PL*, XLI, col. 467, "quoniam voluntas, in natura quae facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab immutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio; et a malo, ut faciat bonum, quod non fit sine divino adjutorio".

[246] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 329. Cf. *PL*, XXXII, col. 820, "da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti. Da, Pater, qui vere nosti data bona dare filiis tuis (Matth. VII, 11). Da, quoniam suscepi cognoscere, et labor est ante me (Psal. LXXII, 16), donec aperias".

[247] "Talvez por amarem de tal modo a verdade que todos os que amam outra coisa querem que o que amam seja a verdade. Como não querem ser enganados, não se querem convencer de que estão em erro. Assim, odeiam a verdade, por causa daquilo que amam em vez da verdade". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 283. Cf. *PL*, XXXII,

Na obra *O livre-arbítrio*, Agostinho afirmara que a sabedoria, enquanto acesso às realidades eternas e, portanto, à Verdade, se mostra apenas "[...] àqueles que a amam, que vêm a seu encontro e a procuram".[248] Desse modo, o estado em que Agostinho deixa a questão permite duas interpretações possíveis, a primeira que a própria capacidade humana de amar a existência e o conhecimento perfaria já em si a graça divina; ou, de maneira diversa, seria ainda possível entender a graça como um aporte distinto do amor humano, como uma espécie de *plus* necessário. A abrangência e a profundidade que assomaria o desenvolvimento desse debate nos levaria, caso viéssemos nos lançar a uma perquirição acerca das potencialidades teóricas que ali subjazem, a desviar inadvertidamente do foco principal deste trabalho.[249] Ademais, no que concerne ao nosso objetivo, bastaria, colocando-nos aquém de tal dissenso, retermos o fato de ser a graça divina o elemento que permite ao livre-arbítrio humano atualizar-se plenamente na liberdade (*libertas*), isto é, na liberdade do ser humano para a Verdade.[250]

Um debate acalentado no colóquio do segundo dia d'*A vida feliz* ser-nos-á útil para empreendermos a conjunção entre esses dois termos (liberdade e Verdade). Após estabelecer a posse de Deus como condição da felicidade, Agostinho questiona no que consistiria possuir a Deus. Uma das exigências seria fazer a vontade de Deus.[251] Ora, a vontade de Deus, imperscrutável *per se*, se expressa por intermédio da ordem da criação (*ordo creationis*). A liberdade se consolida, então, como a adequação da vontade a essa ordem com vistas à beatitude. Juan Pegueroles defende que "segundo esta concepção, liberdade não se opõe a necessidade. Para determinar se há ou não liberdade, não se considera a capacidade de eleição, mas a capacidade de autodeterminação e de orientação ao bem. Se o fim da minha ação não é o meu bem, minha ação é *servitus*; se é o meu bem, minha ação é *libertas*".[252] O bem para o ser humano é somente Deus. A vontade, para Agostinho, não possui um valor

---

col. 794, "[...] nisi quia sic amatur veritas, ut quicumque aliud amant, hoc quod amant velint esse veritatem; et quia falli nolunt, nolunt convinci quod falsi sint? Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant".

[248] AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, p. 128. Cf. *PL*, XXXII, col. 1263, "[...] quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quaerunt [...]".

[249] Essa abertura interpretativa permitida pelo tema da graça, tal como desenvolvido por Agostinho, viria a se expandir sobejamente culminando na notória dissensão entre católicos e reformistas.

[250] Para Juan Pegueroles, "sólo con el auxilio de la gracia alcanza el *liberum arbitrium* su plenitud en la *libertas*". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 138. Nesse mesmo sentido, asseverara Étienne Gilson, "la grâce peut donc se définir: ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l'accomplir. Or cette double force est la définition même de la liberté". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 208.

[251] Cf. AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 43-4.

[252] "Según esta concepción, libertad no se opone a necesidad. Para determinar se hay o no libertad, no se mira la capacidad de elección, sino la capacidad de autodeterminación y de orientación al bien. Si el fin de mi acción no es mi bien, ni [sic] acción es *servitus*; si es mi bien, mi acción es *libertas*". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 129.

absoluto, pois terá sempre como referência o seu fim.[253] Assim, temos o argumento para a postulação da escolha para o bem como a única escolha real. O mal não pode ser verdadeiramente, quer dizer, em relação à liberdade, um objeto de escolha pois carece de existência efetiva. Aplicando o princípio de referencialidade do livre-arbítrio ao seu fim, temos que, se ele é irreal, a liberdade se suprime. O que mais seria a supressão da liberdade, senão a servidão (*servitus*). Numa asserção deveras pitoresca, o ser humano pode arbitrar pela servidão, todavia, somente alcança a *libertas* na escolha pelo bem, por Deus, o único fim capaz de conferir um sentido positivo à vontade.[254] Contudo, nos advertira Juan Pegueroles que "para amar eficazmente a este Deus que é por sua vez paz e ordem, bem e verdade, é preciso que ele me seja deleitável, que me agrade mais que os bens finitos. Esta é a ação da graça: fazer com que o fim, meu fim, me agrade, de modo que o queira eficazmente".[255]

O conteúdo das *Confissões* é, numa apreensão geral da obra, o relato da consolidação da liberdade para o homem Agostinho, a partir da sua escolha por Deus. Um excerto do livro XI parece-nos suficientemente revelador acerca do modo como a questão da liberdade é desenvolvida na obra. "Por isso", diz Agostinho, "patenteamos o nosso amor para convosco, confessando-Vos as *nossas* misérias e as *vossas* misericórdias, a fim de que ponhais termo à obra já começada da nossa libertação e sejamos felizes *em Vós*, cessando de ser miseráveis *em nós*".[256] Inicialmente, ressalta no extrato o esquema típico da confissão dos pecados (nossas misérias) e de louvor (vossas misericórdias) exigidas pelo amor a Deus. Porém, a confissão expressa, em acréscimo, a confirmação da escolha voluntariosa pelo bem. Há que se confessar para que se demonstre, em primeiro lugar, o deslocamento da vontade das coisas inferiores para as superiores, e, por conseguinte, para confirmar a sumidade do objeto anelado por essa vontade nova. Deve ser destacada, ainda, no excerto a importância auferida ao livre-arbítrio na finalização da obra da libertação. Agostinho ao mencioná-la faz referência ao evento crístico. Na sua missão salvífica, Cristo encetara a libertação dos seres humanos sem, no entanto, expungir o livre-arbítrio. E através da liberdade o ser humano alcança a beatitude, a

---

[253] "La voluntad - *liberum arbitrium* - funda, por su riesgo, toda la grandeza del hombre, pero no tiene un valor absoluto, sino relativo, a su fin: el bien". José Gaspar Birlonga TRIGUEROS, *Entre Tagaste y Paris*, p. 572.

[254] "El ideal de la verdadera libertad está, pues, en llegar a la feliz necesidad (*beata necessitas*) de hacer con gusto el bien". Argimiro TURRADO, *El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la "Ciudad de Dios" de S. Agustín*, p. 768.

[255] "Pero para amar eficazmente a este Dios que es a la vez paz y orden, bien y verdad, necesito que me sea deleitable, que me agrade más que los bienes finitos. Esta es la acción de la gracia: hacer que el fin, mi fin, me agrade, de modo que lo quiera eficazmente". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 140.

[256] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 310. Cf. *PL*, XXXII, col. 809, "affectum ergo nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis, et beatificemur in te [...]".

felicidade que advém da escolha pelo único bem real, finalizando desse modo o projeto crístico. Por fim, o excerto encerra ainda a idéia de um ultrapassamento da precariedade da criatura por intermédio do deslocamento da miserabilidade em *nós* à felicidade em *Vós*. Àquele cuja vontade persevera na escolha livre pelo amor a Deus, abre-se a maviosa e universalmente aspirada vida feliz.

No entanto, como nos advertira Étienne Gilson, a "[...] beatitude não é idêntica à Verdade, da qual ela não é mais que a possessão individual".[257] A vida feliz é a posse da Verdade através da sua contemplação. Por isso, para Agostinho não há descontinuidade entre sabedoria, enquanto contemplação das realidades eternas, e felicidade. Ou, mais ainda, no seu projeto filosófico-teológico não há descontinuidade entre ontologia, teoria do conhecimento e ética eudemônica. Exatamente porque o ser humano é uno na sua existência, no seu conhecimento e no seu querer. E o elemento unificador dessas três realidades é o amor à Verdade, somente referenciados a ela, o existir, o conhecer e o querer se encontram providos de realidade. O amor é, sobretudo, o peso capaz de impelir o ser humano, na sua integralidade, à liberdade para a Verdade.

4.2. O amor à Verdade como fundamento do conhecimento

"Ordenado o amor, o homem encontra a paz".[258] Com pertinente concisão, Juan Pegueroles nos oferece o sumo acerca da atividade do amor seja no seu influxo ontológico, cognoscivo ou eudemônico. A paz, repouso da criatura em Deus, exige a ordenação do amor. Inclinando-nos ao conteúdo a ser desenvolvido nesse tópico, delimitaremos, inicialmente, a questão em favor de uma inquirição acerca do caráter assumido por essa ordenação no âmbito do conhecimento.

Agostinho jamais questionara a proposição de que quem deseja conhecer algo, deseja conhecê-lo referenciando-o a um princípio de verdade. Indubitavelmente, aquilo em que se fundamenta essa verdade será de primordial atenção no processo cognoscitivo, já que, como vimos, o conhecimento, assim como o amor, não possui uma valoração absoluta, mas somente pode ser ponderado com referência ao seu objeto. O primeiro ponto de contato entre amor e conhecimento pode ser estabelecido a partir da resposta à seguinte questão: o que se deseja conhecer está ordenado em relação a um princípio de verdade seguro? Em seu sentido

---

[257] "[...] béatitude n'est pas identique à la Vérité, dont elle n'est que la possession individuelle". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 190.

[258] "Ordenado el amor, el hombre halla la paz". Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 90.

agostiniano, segurança denota imutabilidade, eternidade. Logo, somente Deus pode ser um princípio realmente verdadeiro. Reafirmando a sua proposição, Deus é a única verdade para o conhecimento. O dado mais imediato que podemos extrair dessa afirmação é que se a verdade é única, ela deve servir de aporte tanto para o conhecimento advindo da sabedoria, cujo objeto é, além do mais, ela mesma, quanto para o da ciência. Agostinho ressalta que a ciência pode, e assazmente o faz, perverter-se numa vã curiosidade (*concupiscentia oculorum*),[259] através da qual deseja-se conhecer a totalidade das coisas por si mesmas, elevando a fim aquilo que deveria ser apenas meio, constituindo a soberba que faz com que o ser humano se alteie singularmente em detrimento do todo.[260] A perniciosa busca do conhecimento por intermédio da apreensão da materialidade, sem o concurso da Verdade. A fé se consolidará como a atitude decisiva para a retificação desse "mau uso da ciência".[261] O amor a Deus, a seu concurso, decorre invariavelmente do ato de fé. Em outras palavras, a fé transforma um desejo de verdade em amor à Verdade. Não se ama, e por conseqüência, não se conhece, aquilo em que não se acredita. O amor a Deus, ao desvelar o horizonte da suma Verdade, subordina o conhecimento da ciência à sabedoria, afinal, o conhecimento das realidades temporais não é apenas ínfero com relação àquele que deriva das realidades eternas, mas é também conduzido e, em certa maneira, justificado epistemologicamente por ele. Para Étienne Gilson, "assim subordinada à sabedoria da qual ela se torna o instrumento, a ciência permanece distinta, mas torna-se boa, legítima e necessária".[262] Portanto, através do amor à Verdade, a dupla ocorrência cognoscitiva facultada ao ser humano se ordena ao princípio de que o inferior deve se submeter ao superior. A ciência não deve ser proscrita, mas adequada à sua própria limitação e à limitação do seu objeto. Nesse sentido, deve almejar sempre a Verdade que está para além dela, levando o ser humano a se restringir apenas ao que dela pode ser extraído. O que levara Agostinho a admoestar nas *Confissões*, apoiando-se na epístola paulina aos romanos, nos seguintes termos: "investigarão a natureza das coisas temporais tanto quanto basta para compreenderem, por meio das coisas criadas, a eternidade".[263] O amor à Verdade

---

[259] "Além da concupiscência da carne [...] pulula na alma, em virtude dos próprios sentidos do corpo, não um apetite de se deleitar na carne, mas um desejo de conhecer tudo, por meio da carne. Este desejo curioso e vão disfarça-se sob o nome de 'conhecimento' e 'ciência'". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 296. Cf. *PL*, XXXII, col. 802, "praeter eam enim concupiscentiam carnis [...] inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata".

[260] Cf. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 155.

[261] Cf. ibid., p. 155.

[262] "Ainsi subordonnée à la sagesse dont elle devient l'instrument, la science en demeure distincte, mais elle devient bonne, légitime, nécessaire". Ibid., p. 156.

[263] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 399. Cf. *PL*, XXXII, col. 858, "et tantum explorantes temporalem naturam, quantum sufficit, ut per ea quae facta sunt, intellecta conspiciatur aeternitas (Rom. I, 20)".

se integra à ordem dispensada pelo Criador a fim de que, por meio dela, seja possível alcançá-lo.

Em sua ressonância na teoria do conhecimento, o amor à Verdade avulta-se como o ato supremo de recusa à dispersão. A Verdade é única e eterna, logo, a totalidade das realidades criadas e das realidades eternas encontra-se vinculada a ela. Amá-la é, por decorrência, optar pela integração ao princípio capaz de fornecer o sentido de tudo. Como arrolado anteriormente, o verdadeiro conhecimento é aquele que conduz à Unidade. O ser humano na sua integralidade interior (*mens*, *notitia*, *amor*) coligido ao Uno. O amor à Verdade representa não apenas um triunfo ontológico e ético sobre o apelo da materialidade mundana, mas também a derrocada da servidão cognoscitiva em relação à dispersão advinda pelos sentidos. Para Agostinho, sem uma referência capaz de se impor de maneira definitiva, no vigor da sua unicidade e imutabilidade, o conhecimento se avilta na experiência errante e fragmentada dos sentidos sobre a fugacidade da matéria. Amar a Deus é ordenar tanto o objeto de conhecimento dos sentidos ao princípio da sua existência, quanto os próprios sentidos à superioridade da razão. Esse impulso rumo à integralidade do conhecimento enceta a realização da destinação natural da razão humana, a contemplação da Verdade.[264] O caráter precípuo desse apelo em favor da Unidade entre o sujeito cognoscente e Deus pode ser bem avaliado ponderando sobre os capítulos derradeiros das *Confissões*. "Deste modo", assere Agostinho, "tudo o que pelo Espírito de Deus [os homens] vêem de bom, não são eles, mas Deus, quem o vê assim".[265] Mais adiante complementaria essa idéia nos seguintes termos, "vemos todas estas coisas [as obras criadas], e todas elas são muito boas, porque as contemplais em nós, ó Deus, que nos concedestes o Espírito para as podermos ver e para nelas Vos amarmos".[266] O conteúdo desses excertos aponta para o fato de que ao término do cumprimento de seu acatamento à Verdade, o espírito humano se unifica ao Espírito de Deus de maneira que o conhecimento se efetive em sua plena realidade como uma atividade *do*, *no* e *pelo* Espírito Divino. A ascensão à Verdade através do amor, ao ordenar o espírito à realidade com a qual se assemelha,[267] unifica, em outros termos, o conhecimento humano à

---

[264] "Ainda quando somos elucidados pela criatura mutável, somos encaminhados também para a Verdade Imutável, onde *verdadeiramente* aprendemos". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 317. Cf. *PL*, XXXII, col. 813, "quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur; ubi vere discimus […]".

[265] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 411. Cf. *PL*, XXXII, col. 865, "[...] ita quidquid in Spiritu Dei vident quia bonum est; non ipsi, sed Deus videt quia bonum est".

[266] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 415. Cf. *PL*, XXXII, col. 867, "haec omnia videmus, et bona sunt valde, quoniam tu ea vides in nobis, qui Spiritum, quo ea videremus et in eis te amaremus, dedisti nobis".

[267] "Vemos o homem, criado à vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 413. Cf. *PL*, XXXII, col. 866, "videmus […] hominemque ad imaginem et

Sabedoria. Nessa relação que se instaura entre o espírito humano e o Espírito de Deus, e que se reveste de elevada relevância para a coerência interna da sua teoria do conhecimento, Agostinho insere um terceiro elemento que servirá de mediador entre o ser humano e Deus, mais ainda, entre os planos da imanência e da transcendência: Cristo.

É fato incontestável que o evento crístico arroga para si, sobretudo, a grandiosidade da empreitada salvífica. Alinhada a essa interpretação, a encarnação de Deus na figura de Jesus fora um exemplo do desprendimento e do amor do Criador à sua criatura. No entanto, o pensamento agostiniano nos permite entrever que, para além desse caráter soteriológico, o evento da encarnação imiscui-se sensivelmente na teoria do conhecimento. Uma importante ocorrência do tema nas *Confissões* se encontra no último capítulo do livro X, no qual Agostinho, dirigindo-se a Deus, regozijara: "o vosso Filho Único, 'em quem estão escondidos os tesouros da Sabedoria e da Ciência' (Col 2, 3), remiu-me com o seu sangue".[268] Nesse excerto, Agostinho reafirma o papel remissório de Cristo, como aquele que a todos salvara por seu sacrifício. Contudo, nos importa destacar aqui a sua assimilação, acatando outra vez mais um princípio paulino, como depositário da Sabedoria e da Ciência divinas. Agostinho é renitente ao identificar a segunda pessoa da Trindade com a antonomásia *Sabedoria*. Gouven Maldec empreendera uma interessante interpretação acerca do rastro histórico-filosófico desse tema, nos fornecendo ressaltante aporte para uma avaliação da sua inserção no âmbito da teoria do conhecimento. Segundo suas palavras, Agostinho buscara unificar "[...] na pessoa de Cristo, a *Sapientia* do *Hortensius*, o *Noûs* dos *Libri platonicorum* e o *Logos* do *Prólogo* joanino; e isso se deu em Milão, em 386, graças às conversas com Simpliciano".[269] Tal associação encontra um rijo respaldo, no texto das *Confissões*, na reflexão acerca da criação. Em consonância com o Evangelho de João, Agostinho aponta que a razão da criação está no Verbo (*Verbum*), apropriação latina do *Logos* grego, pelo qual todas as coisas foram criadas.[270] Por conseguinte, o Verbo, o princípio, enquanto Inteligência de Deus, contém as *formas*, *ideas*, *rationes* ou *regulas* eternas de todos os seres. Atentemo-nos ao seguinte excerto das *Confissões*,

---

similitudinem tuam cunctis irrationabilibus animantibus ipsa tua imagine ac similitudine, hoc est rationis et intelligentiae virtute, praeponi".

[268] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 307. Cf. *PL*, XXXII, col. 809, "ille tuus Unicus in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi (Coloss. II, 3), redemit me sanguine suo".

[269] "[…] dans la personne du Christ, la *Sapientia* de L'*Hortensius*, le *Noûs* des *Libri platonicorum* et le *Logos* du *Prologue* johannique; et cela se fit à Milan, en 386, grâce aux entretiens avec Simplicianus". Gouven MALDEC, *Verus philosophus est amator Dei*, p. 560.

[270] "Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 315. Cf. *PL*, XXXII, col. 812, "ergo dixisti, et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea (Psal. XXXII, 9, 6)".

> criastes, ó Deus, o céu e a terra, neste princípio, no vosso Verbo, no vosso Filho, na vossa Virtude, na vossa Sabedoria, [na vossa Verdade], falando e agindo de um modo admirável. Quem o poderá compreender? Quem o poderá contar? Que luz é esta que me ilumina de quando em quando e me fere o coração, sem o lesar? Horrrizo-me e inflamo-me: horrorizo-me enquanto sou diferente dela, inflamo-me enquanto sou semelhante a ela. É a Sabedoria, a mesma Sabedoria que bruxuleia em mim e rasga a minha nuvem. Esta encobre-me de novo quando desanimo por causa da escuridão e do peso das minhas misérias. [...] É ela o Princípio, e foi neste Princípio que criastes o céu e a terra.[271]

Primeiramente, Agostinho ressalta a centralidade da segunda Pessoa da Trindade no ato criacional, logo, sua apreensão como a Virtude, a Verdade, a Sabedoria. Exatamente nesse sentido, como propuséramos acima, o Verbo assume para além do seu caráter salvífico, também uma função de mediação cognoscitiva. Cristo, conforme expressão cara a Agostinho, se avulta na figura do *Mestre interior*. O que conduz, perfazendo a segunda metade do conteúdo do excerto, a identificá-lo como a *Luz* que irradia diretamente sobre o intelecto, erigindo-se, desse modo, como o fundamento da doutrina da iluminação.[272]

O evento crístico da encarnação consolidara, portanto, a virtude mediadora do Verbo. Afinal, apenas enquanto partícipe efetiva das duas ordens de realidade, a natural e a sobrenatural, coube à Segunda Pessoa da Trindade a atualização da sua potencialidade conciliadora.[273] O Verbo encarnado apresenta-se, assim, como um tema decisivo ante a inapelável transcendência de Deus no pensamento agostiniano, cujos desdobramentos se fizerem sentir de maneira especialmente explícita no âmbito da teoria do conhecimento. Na sua essencialidade, tais questões decorrem do fato de que a tese da absoluta transcendência divina seria formalmente inconcordável com a possibilidade de uma ascensão interior e

---

[271] AGOSTINHO, *Confissões*, p. 318. Cf. *PL*, XXXII, col. 813-4, "in hoc Principio, Deus, fecisti coelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in Virtute tua, in Sapientia tua, in Veritate tua, miro modo dicens, et miro modo faciens. Quis comprehendet? quis enarrabit? Quid est illud quod interlucet mihi, et percutit cor meum sine laesione; et inhorresco, et inardesco? Inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quantum similis ei sum. Sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea, caligine atque aggere poenarum mearum; [...] et illa Principium, et in eo Principio fecisti coelum et terram".

[272] "*Pero la luz luce en las tinieblas y las tinieblas no la abrazaron*. Tinieblas son las mentes obtusas de los hombres, cegados por las perversas concupiscencias y por la infidelidad culpable. Para curar y sanar éstas, *el Verbo*, por quien fueron hechas todas las cosas, *se hizo carne e habitó entre nosotros*. Nuestra iluminación es un participar del Verbo, es decir, de su vida, que es luz de los mortales". AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 325. Cf. *PL*, XLII, col. 889, "sed lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum, prava cupiditate atque infidelitate caecatae. Has ut curaret atque sanaret Verbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 1-14). Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum".

[273] "De fato, só é Mediador enquanto homem. Como Verbo não é intermediário, porque é igual a Deus e é Deus em Deus, sendo ao mesmo tempo [com o Espírito Santo] um só Deus". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 306. Cf. *PL*, XXXII, col. 808, "in quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis Deo, et Deus apud Deum, et simul cum Spiritu sancto unus Deus".

racional a Deus, não fosse a inserção do caráter mediador de Cristo apondo uma acessibilidade cognoscitiva às realidades eternas. Conciliação entre *transcendência ontológica* e *imanência epistemológica*. Deus na sua sumidade existencial será sempre o inalcançável, o outro absoluto com referência à existência humana, entretanto, na sua realidade trinitária abre-se uma via relacional, pois o Verbo dá-se a conhecer à existência interior humana. O ser humano conhece Deus por Cristo. Bento Silva Santos afirmara que "o conhecimento de Deus deve sempre salvaguardar o mistério de sua transcendência. É Deus que se torna imanente ao homem permitindo-lhe o conhecimento de seu mistério",[274] através da processão divina do Verbo, poderíamos acrescentar.

Agostinho lançara essa reflexão numa obra do ano de 389, *De Magistro*, ressaltando a injunção entre o conhecimento advindo do Verbo e a vontade. Conforme suas palavras, "[...] é Cristo, que, segundo alguém afirmou, habita no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade".[275] Segundo Étienne Gilson, o caráter precípuo da vontade que permeia todo o processo do conhecimento pode ser mensurado através da constatação de que "em cada sensação, por conseqüência, a vontade representa o papel de uma força ativa sem a qual, com o órgão sensorial não se aplicando ao objeto sensível, a sensação não teria lugar".[276] A vontade já se faz presente, desse modo, no mais baixo grau do conhecimento, e assim manter-se-á até o conhecimento elevado das coisas eternas, o qual, também, demonstra uma dependência irrevogável do caráter ativo da vontade. Emprestando-nos das palavras de Étienne Gilson, "é, em primeiro lugar, evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor".[277] Tomando o conteúdo das *Confissões* como referência, podemos entender o termo *essencialmente* como uma menção ao ser humano na sua indissociabilidade entre *existir*, *conhecer* e *querer*, de sorte que o amor corresponde, portanto, ao elemento comum capaz de o impelir na sua integralidade interior.

---

[274] Bento Silva SANTOS, *A metafísica da memória no Livro X das Confissões de Agostinho*, p. 375.

[275] AGOSTINHO, *De Magistro*, p. 113. Cf. *PL*, XXXII, col. 1216, "ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes. III, 16, 17), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest". Na sua interpretação dessa passagem, Étienne Gilson declarara que "dans tout ce que nous apprenons, nous n'avons qu'un maître: la vérité intérieure qui préside à l'âme même, c'est-à-dire le Christ, vertu immuable et sagesse éternelle de Dieu". Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 99.

[276] "Dans chaque sensation, par conséquent, la volonté joue le rôle d'une force active sans laquelle, l'organe sensoriel ne s'appliquant pas à l'objet sensible, la sensation n'aurait pas lieu". Ibid., p. 172.

[277] "Il est d'abord évident que si l'amour est le moteur intime de la volonté, et si la volonté caractérise l'homme, on peut dire que l'homme est essentiellement mû par son amour". Ibid., p. 174.

No que concerne ao conhecimento, o mesmo, na sua ocorrência humana, também se insere no embate contra a transitoriedade e a fragmentação advinda do mundo. Logo, o conhecimento é também um empenho por unidade, por um fundamento único capaz de fornecer a razão de todas as coisas.[278] Se o Verbo é o *Mestre interior* doador da sabedoria que encaminha todos os seres humanos à unidade na Verdade, o amor é a força que perfaz esse vínculo. Não resta dúvida que esse amor unitivo é compreendido por Agostinho como uma derivação da Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo, que na relação entre as pessoas divinas se presentifica como o Amor que une e identifica o Pai e o Filho numa mesma essência. Temos, então, que a teoria do conhecimento agostiniana é perpassada na sua integralidade por uma estrutura triádica: o ato do conhecimento, o fundamento desse conhecimento e o termo integrador responsável pela união entre ambos. Seja na menoridade da ciência, seja na elevação da sabedoria, o amor é o termo destinado a cumprir aquela unidade. O conhecimento é, então, determinado por uma vontade unitiva de fundamento, a qual, na sua ordenação salutar, avoluma-se em amor à Verdade.

Tal discussão remete ineludivelmente à proposição agostiniana, constante no *De diversis quaestionibus*, segundo a qual "não há bem perfeitamente conhecido, que não seja perfeitamente amado".[279] A perfeição do conhecimento decorre, pois, em absoluto, da perfeição do amor. A preponderância do amor explica-se, ainda, pelo fato de que, *in extremis*, a beatitude suscita uma idéia de ultrapassamento do conhecimento em favor da contemplação da realidade eterna. Agostinho jamais deixara de apregoar a limitação do conhecimento humano, o que nos leva a creditar ao amor a capacidade de superar as lindas da razão. A transcendência da Verdade em relação à razão humana constituir-se-ia um obstáculo intransponível à coerência da sua teoria do conhecimento sem a inserção do amor nesse esquema. O religamento entre as duas realidades se inicia, sem dúvida, pelo reflexo trinitário que constitui a alma humana e a sua aptidão intelectiva em receber a dimanação da luz divina, todavia, tal processo somente encontra sua finalização com o amor. Juan Pegueroles chegara a afirmar que "não basta conhecer, o fim do homem não é conhecer a Verdade e o Ser, mas possuí-los pelo amor".[280] Precavendo-nos da peremptoriedade capaz de trair a fidelidade do excerto ao pensamento de Agostinho, poderíamos glosá-lo nos seguintes termos: o amor a

---

[278] "Consolastes, por este meio, o fastio dos sentidos do corpo, permitindo que uma verdade única seja afigurada e apresentada ao entendimento de múltiplos modos, por meio de diversas operações sensíveis". AGOSTINHO, *Confissões*, p. 396. Cf. *PL*, XXXII, col. 856, "[...] consolatus es fastidia sensuum mortalium, ut in cognitione animi res una multis modis per corporis motiones figuretur atque dicatur".

[279] *PL*, XL, col. 24, "[…] nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur".

[280] Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, p. 27.

Deus afirma-se como a atitude responsável por elar a razão à Verdade, ou ainda, por elevar o conhecimento da Verdade à posse fruitiva e beatificante de Deus.

Conclusão do capítulo

Neste capítulo procuramos articular os temas desenvolvidos separadamente nos capítulos anteriores, o amor a Deus e o conhecimento. Ressaltando, para tanto, o influxo da questão da vontade e, conseqüentemente, da liberdade nos entremeios da articulação entre eles.

Inicialmente, buscamos delimitar os termos da proposição agostiniana acerca da liberdade do ser humano para a Verdade, tema caro à sua teoria do conhecimento, explicitando sua fundamentação na determinação de uma vontade livre. O que, numa consideração mais geral, nos levara a deparar com a consolidação da vida humana como o momento decisivo em que se efetiva a opção pelo despenhar-se nas coisas criadas, afastando-se da essência mantenedora da própria existência, ou por Deus, jungindo-se assim ao Ser, à Verdade e à Vontade do nosso existir, do nosso conhecer e do nosso querer, conforme a estrutura trinitária da interioridade humana exposta nas *Confissões*.

Subseqüentemente, encaminhamo-nos a uma perquirição acerca da fundamentação do conhecimento no amor à Verdade. Para Agostinho, a beatitude implica na contemplação da Verdade. A beatitude é, por conseguinte, indissociável do conhecimento. Assim, o acesso à Verdade - objeto e fundamento do conhecimento - exige uma presentificação voluntariosa do ser humano em relação a ela. Exatamente nesse ponto, enquanto elemento movente da vontade, a primazia do amor se faz sentir. O amor à Verdade é o princípio ordenador do conhecimento na sua azada orientação a Deus, avultando-se como o liame capaz de remeter a razão à Verdade.

CONCLUSÃO

Naquilo que lhe é inteiramente peculiar, as *Confissões* revelam a postura de um homem impelido a proclamar a excelsitude do Ser que, pela sumidade de sua essência, do seu conhecimento e da sua vontade, exige em contrapartida que aquele se apresente também na integralidade do seu existir, do seu conhecer e do seu querer. Mais ainda, que através deste ato confessional se incline amorosamente, em sua interioridade, a esse Ser absoluto. Nesse mesmo movimento confessional que proclama a sumidade divina o ser humano reconhece-se limitado e, por decorrência, sobressaltado por um constante desejo de suprir a carência que lhe marca. A confissão implica, portanto, numa atitude em favor do suprimento da necessidade humana de uma referência plena para a sua existência, para o seu conhecimento e para a sua vontade. Uma referência apta a lhe dispensar a capacidade de *ser*, *conhecer* e *querer* de maneira, respectivamente, real, verdadeira e ordenada.

O amor se constitui, por sua vez, como uma derivação desse desejo (*appetitus*). Contudo, a imediaticidade com que o mundo, entendido como totalidade das coisas criadas, se apresenta ao ser humano, somada à sua constituição, não apenas espiritual, mas também corporal, lançam-no numa laceração entre o apelo do pecado e a graça do Criador. A partir desse embate desdobra-se a ocorrência antagônica do *amor mundi* e do *amor Dei*. Porém, o despenhar na materialidade preconizado pelo *amor mundi* impõe-se como uma opção ilusória ao desejo, uma vez que o mundo, devido à transitoriedade que cinge tudo aquilo que foi criado, torna-se incapaz de lhe fornecer uma satisfação real e estável. Ao se encerrar numa alternância infindável entre desejo de posse e medo de perder, o *amor mundi* corresponderia antes a uma servidão que à satisfação libertadora do desejo. Temos, desse modo, que a premissa básica para o real cumprimento do desejo seria a sua projeção sobre algo subtraído à corrupção e à mudança. Ora, como o único Ser eterno, imutável e incorruptível é Deus, somente o amor a Ele proporciona ao desejo uma saciação plena. Muito embora a doutrina do amor agostiniana se estenda por sobre as formas complementares do amor a si, amor ao próximo e amor de Deus - acerca das quais Agostinho reconhece a validade e a imprescindibilidade de suas determinidades morais e existenciais -, a preeminência do amor a Deus é, ainda assim, resguardada e propalada com insuspeita pertinácia.

O amor apresenta-se, portanto, na sua atividade transeunte, quer dizer, em constante inclinação a um objeto, e essa será a característica prevalecente também na sua relação com o conhecimento. Tanto na sua ocorrência como ciência, quanto como sabedoria, o conhecimento é dependente do amor enquanto elemento movente que o conduz ao encontro das realidades temporais e eternas. Nesse sentido, o princípio racional do ser humano, a alma, age em conjunto com a vontade impelida pelo amor. A sua relação com o conhecimento se transluz, ainda, explicitamente nas composições das imagens trinitárias interiores descritas por Agostinho: *mens*, *notitia*, *amor*; *memoria sui*, *intelligentia*, *voluntas*; *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor*. O que nos permite inferir que a racionalidade não passa apenas pela inteligência e pela memória, mas também pela vontade e, por conseqüência, pelo amor. Logo, o conhecimento se fundamenta inapelavelmente no amor a Deus, na vontade de Verdade. Conhecer seguramente é mover-se na sua integralidade interior em direção ao Deus provedor da sabedoria. Movimento cujo causa não poderia ser outra senão a vontade em sua intrínseca relação com o amor. E porque esse movimento a Deus é volitivo, o ser humano encontra na Verdade a efetivação plena da liberdade. Em síntese, é livre porque quer e ama a Verdade.

Distingue-se nessa discussão o caráter apriorístico do amor, a graça divina, na constituição do ser humano. Aquém da posterior discordância hermenêutica na qual o tema da graça se veria implicado, a sua instituição *a priori*, para Agostinho, é incontestável. O amor humano se origina no amor de Deus, e somente nesses termos se justifica a sua ação sobre a vontade que nos impele de volta ao Criador. O amor se dá, desse modo, a conhecer na sua plenitude, por um lado, como *amor affectivus*, ou seja, expressão desejosa por aquele que diante do ser humano é Absoluto, por outro, como *amor effectivus*, provedor dos meios para que se possa ascender a Ele. Por decorrência, sem o amor desconhece-se a forma plena do conhecimento, aquela que encontra no amor à Verdade o termo de sua consolidação enquanto *episteme*, saber seguro acerca das coisas terrenas e eternas, saber que encontra na Verdade o princípio de unidade capaz de suplantar a multiplicidade e a dispersão - as raízes do ceticismo.

Acatando o eudemonismo que circunda todo o pensamento agostiniano, a atualização da inteligência na Verdade através do amor cumpre uma etapa inescusável no rumar à beatitude. Nesse sentido, enquanto transpassa necessariamente a existência, o conhecimento e a vontade, o amor à Verdade exprime-se como a expressão altaneira da felicidade. Assim, à

exortação agostiniana "[...] ama e faze o que quiseres [...]",[281] poderíamos acrescentar: ama e conhece verdadeiramente.

[281] *PL*, XXXV, col. 2033, "[…] dilige, et quod vis fac […]".

BIBLIOGRAFIA

Obras de Agostinho

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (Parte I).

_____. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (Parte II).

_____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A vida feliz*: diálogo filosófico. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

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

AGUSTÍN. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: La Editorial Católica, 1948. (Biblioteca de Autores Cristianos).

OPERA OMNIA AUGUSTINI HIPPONENSIS. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia latina*. Paris: [s.n.], 1845. Vols. 32-47.

Obras e artigos sobre as *Confissões*

CLARK, Gillian. *Augustine*: The Confessions. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: [s.n.], 1950.

O'DONNELL, James. *Augustine*: Confessions. [Oxford]: Clarendon, 1992.

SANTOS, Bento Silva. A metafísica da memória no livro X das Confissões de Agostinho. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 365-375, set. 2002.

Obras gerais

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, [s.d.].

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho* - Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d].

BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1997.

BLACK, Peter. The Broken Wings of Eros: Christian Ethics and the Denial of Desire. *Theological Studies*, 64, p. 106-126, Março, 2003.

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

BURNABY, John. *Amor Dei*: A Study in the Religion of Saint Augustine. London: Hodder and Stoughton, 1938.

COMBÉS, Gustave. *La charité*: d'après Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer et cie., 1934.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 483-496, set. 1998.

ERNOULT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Quatrième edition. Paris: Klincksieck, 1985.

FITZGERALD, Allan D. El estudio de Agustín hoy. *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. XLII, n. 129, p. 1181-1191, sept.-dic. 2001.

FLOTTES, Jean-Baptiste-Marcel. *Études sur Saint Augustin* - Son génie, son ame, sa philosophie. Montpellier: F. Seguin, 1861.

FRIEDRICKSEN, Paula. Beyond the Body/Soul Dichotomy: Augustine's Answer to Mani, Plotinus and Julian. In: BABCOCK, William S. (ed.). *Paul and the Legacies of Paul*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Deuxiéme édition. Paris: J. Vrin, 1943.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. Memória e confissão como exercício prático da verdade de Deus no pensamento de Agostinho. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 343-349, set. 2003.

LEBRET, Louis Joseph. *Dimensões da caridade*. São Paulo: Duas Cidades, 1959.

LUZ, Amarildo M. *O amor como "recta voluntas" na "De civitate Dei" de Santo Agostinho*. 1996. 114 f. Dissertação de mestrado em filosofia - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MACEDO, Sílvio de. Da função cognitiva do amor. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, Vol. XXXIX, fasc. 160, p. 318-333, out./nov./dez. 1990.

MALDEC, Goulven. Verus philosophus est amator Dei. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, tome 61, n. 04, p. 549-566, oct. 1977.

MARTINS, Antônio Henrique Campolina. Perspectiva e método para o estudo da antropologia nos autores da filosofia patrística. *Ética e filosofia política*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 133-144, 1997.

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

MEESSEN, Yves. Jamais l'un sans l'autre. *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 76, n. 4, p. 426-446, 2002.

MOHRMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*. Tome III - Latin chrétien et liturgique. Rome: Edizion di soria e letteratura, 1965.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Philadelphia: The Westminster, 1953.

PALACIOS, Pelayo Moreno. *O estamento da verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho*. Tese de doutoramento em filosofia - USP, São Paulo, 2006.

PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Labor, 1972.

TRIGUEROS, José Gaspar Birlanga. Entre Tagaste y Paris - Dos modernas antropologías del compromiso: Agustín de Hipona y Jean-Paul Sartre. *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. XL, n. 122, mayo-agosto 1999.

TROPIA, Ulisses Roberto Lio. A semântica de "ἔρως" no tempo patrístico. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 106-128, dez. 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: ____. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VALGIGLIO, Ernesto. *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*. Turin: G. Giappichelli, 1980.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo