UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Guilherme dos Reis Soares

O ETERNO, O HUMANO E A LIBERDADE:

a afirmação da ideia de liberdade pela via do livre-arbítrio no pensamento de Santo Agostinho

Belo Horizonte
2022

Guilherme dos Reis Soares

O ETERNO, O HUMANO E A LIBERDADE:

a afirmação da ideia de liberdade pela via do livre-arbítrio no pensamento de Santo Agostinho

Dissertação de Mestrado apresentada, no âmbito do Projeto de pesquisa Macrofilosofia, Direito e Estado e da Linha de pesquisa Estado, Razão e História, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, sob a orientação da Profa. Dra. Karine Salgado.

Belo Horizonte

2022

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

Soares, Guilherme dos Reis
S676e O eterno, o humano e a liberdade [manuscrito]: a afirmação da ideia de liberdade pela via do livre-arbítrio no pensamento de Santo Agostinho / Guilherme dos Reis Soares. - 2022.
344 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 333-344.

1. Direito - Teses. 2. Liberdade - Teses. 3. Livre-arbítrio e determinismo - Teses. 4. Cristianismo - Teses. 5. Filosofia medieval - Teses. I. Salgado, Karine. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 141.5

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO
GUILHERME DOS REIS SOARES

Realizou-se, no dia 16 de dezembro de 2022, às 13:00 horas, Virtual, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O ETERNO, O HUMANO E A LIBERDADE: a afirmação da ideia de liberdade pela via do livre-arbítrio no pensamento de Santo Agostinho*, apresentada por GUILHERME DOS REIS SOARES, número de registro 2021654030, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Karine Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Philippe Oliveira de Almeida (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Prof(a). Vinícius Batelli de Souza Balestra (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada, tendo obtido a nota__100__.

( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 16 de dezembro de 2022.

Karine Salgado:03185644670 Assinado de forma digital por Karine Salgado:03185644670 Dados: 2022.12.16 16:41:54 -03'00'

Prof(a). Karine Salgado (Doutora) nota__100_.

Prof(a). Philippe Oliveira de Almeida (Doutor) nota__100_.

Prof(a). Vinícius Batelli de Souza Balestra (Doutor) nota_100__.

Digitalizado com CamScanner

[...] alcançando a calmaria das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas. (Platão. *Fédon*)

"Estou tentando fazer o que há de mais divino em mim, elevar-se ao que há de divino no universo." (Plotino - HADOT, Pierre. Plotinus or The Simplicity of Vision.)

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz. Quando me juntar a ti com todo o meu ser, nunca mais haverá para mim fadiga e dor, e viva será minha vida, toda plena de ti. Mas agora tu elevas aquele que preenches, e como não estou pleno de ti sou um peso para mim mesmo. (Santo Agostinho. Confesiones, Livro X, cap. XXVII-XXVIII)

Dedicado Àquele que desde o início me tem
sob cuidadosos olhares,
mediante esplendorosa proteção,
segundo ínclita justiça,
em gratuita benevolência.

AGRADECIMENTOS

O trabalho aqui exposto, enquanto fruto de uma trajetória de vida, é obra de muitas mãos. Certo de que falharei em recordar todas, digo tão somente, que desde que recordo, me vejo frente a Professores.

Os primeiros, meus pais Sandra e Domingos, que além dos cuidados normais da genitura, foram responsáveis por minhas primeiras letras. Duplamente Professores, me apresentaram um mundo de possibilidades e treinaram-me para buscar e me deliciar no infinito mar do conhecimento. Toda minha trajetória é marcada por seus toques carinhosos, seus sofrimentos calados, torcidas incontidas, lutas desmedidas e exemplos robustos. Aqui, o agradecimento é quase uma dedicatória.

Não muito distante, outros grandes mestres foram meus avós, pelos momentos em que serviram de fonte de doçura e tranquilidade, por serem exemplos de luta, coragem e fé, bem como pelos momentos em que atuaram como pais, mães, amigos. Àquele que não logrou me ver sair da adolescência, fica o agradecimento pela magia de uma infância inesquecível. Àqueles que com carinho e amor torcem e vivem intensamente cada nova fase de minha vida, fica o agradecimento pelo exemplo de vida, pela inspiração. Àquela que não chegou a ver este texto finalizado, fica a saudade e o agradecimento por todo o amor.

Presenteado com laços fortes de sangue, a vida me guardou outro, que por escolha, se fez de tal maneira importante. Agradeço à Ana Carolina, por toda sua ajuda, seu apoio, sua dedicação, por lutar ao meu lado desde o princípio, por acompanhar cada derrota, impulsionar-me adiante, carregar-me em momentos. Sua presença me fortalece, seu amor me move.

Agradeço também minha orientadora, Prof. Dra. Karine Salgado, quem aceitou o arriscado desafio de uma orientação, e com maestria me apresentou diversas nuances do vasto horizonte da filosofia. Pelo exemplo de magistério e profissionalismo, de respeito e atenção, sua presença foi decisiva para sedimentar em mim o sonho da vida acadêmica.

Agradeço aos Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida e Prof. Dr. Vinícius Batelli de Souza Balestra, pelas enormes contribuições que deram ao trabalho e por iluminar o caminho daqueles que seguem as trilhas do conhecimento.

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, pelas aulas magistrais, pelas provocações, pelo apoio constante e por ter-me aberto as portas da academia.

Agradeço aos colegas membros grupo de pesquisa Direitos Humanos Raízes e Asas, que contribuíram, de forma direta e indireta, em minha trajetória durante o mestrado. Nossos debates, críticas e sugestões, estão impressas nas páginas que se seguem.

Com isso agradeço a Vetusta Casa de Afonso Pena, onde outrora o pórtico ostentou a marca da liberdade, por ser, ainda hoje, terra fértil para aqueles que se entregam ao ensino e ao conhecimento. Para Minas Gerais a liberdade é como que o sangue que nutre, e certamente, esta Universidade é seu pulsante coração.

RESUMO

Na trajetória do Ocidente nota-se a existência de uma ideia de liberdade que respaldou o surgimento desta enquanto construção jurídica, pois em diversos momentos a temática despontou, mesmo que sem ligação com um direito juridicamente assinalado. Esta mesma ideia é fruto de um longo processo de concepção, conceituação e lapidação, ponto em que o pensamento cristão medieval tem sua importância. Agostinho de Hipona foi um dos autores que mais profundamente influenciou o pensamento cristão do medievo, e em sua busca pela verdade, empenhou-se em amalgamar elementos da tradição filosófica da Antiguidade, com as bases da religião cristã que surgia na Antiguidade Tardia. O Bispo de Hipona nasceu e viveu em um ambiente de mudanças, presenciando a decadência e o fim do Império Romano Ocidental, assim como as invasões nórdicas. Tal como seu contexto, seu processo de formação e conversão são marcados pela relação entre o paganismo e o cristianismo, que lhe proporcionaram vasto cabedal e meios para bem transitar nos dois ambientes, o que se refletiu em sua extensa produção filosófica. Dentre os inúmeros pontos possíveis, o presente estudo busca compreender qual a ideia de liberdade que emerge do pensamento de Santo Agostinho. Por se tratar de pesquisa notadamente teórica, sua principal ferramenta foi a revisão bibliográfica, na tentativa de levantar influências e contribuições de outros autores para o pensamento do Hiponense. Metodologicamente, o estudo adere a perspectiva macro filosófica, vislumbrando a possibilidade de uma maior interdisciplinaridade no estudo jus-filosófico, fazendo permear-se: Direito, Filosofia, História e Teologia. Ao mesmo tempo, buscou-se uma visão ampliada da própria construção filosófica de Santo Agostinho, compreendendo-o no contexto da Antiguidade Tardia, com suas raízes profundamente lançadas no platonismo e neoplatonismo. Com isso se permite vislumbrar sua relação com a tradição filosófica anterior, bem como sua contribuição para o pensamento do Ocidente. Estruturando-se em três capítulos, o estudo buscou compreender inicialmente a teorização do Eterno, por meio das influências do maniqueísmo e do cristianismo Católico, onde Agostinho encontra Deus como um todo espiritual que habita a criação. Em suas complexas relações com Deus, o elemento humano se delimita, ponto em que Agostinho descreve o papel atribuído à sensibilidade e a racionalidade, bem como a importância da iluminação divina. Por fim, emergindo da relação entre o Eterno e o Humano surge a ideia de liberdade. Agostinho avança sobre a questão da origem do mal e dela consolida o papel do livre arbítrio, distanciando-se da tradição que o precedeu, e abrindo um novo horizonte de possibilidade ao homem, que não mais se via agrilhoado ao destino. Pela via do livre arbítrio, Agostinho teoriza uma ideia de liberdade que sintetiza o caminho do homem de retorno ao divino, uma vez que valendo-se de sua racionalidade, e iluminado por Deus, o homem deve compreender a ordem do mundo, hierarquizar o que deve ser usado e fruído, e direcionar sua vontade para o que é o verdadeiro fim em si mesmo, ou seja, a beatitude, chegando assim a contemplar e fruir de Deus.

Palavras-chave: Liberdade; Livre arbítrio; Santo Agostinho; Cristianismo; Filosofia Medieval

ABSTRACT

In the trajectory of the West, the existence of an idea of freedom that supported the emergence of it as a legal construction can be noted, as a fact that at different times, the theme emerged, even without connection with a legally designated right. This idea is the result of a long process of conception, conceptualization and polishing, point in which medieval Christian thought has its importance. Augustine of Hippo was one of the authors who most profoundly influenced Christian thought in the Middle Ages, and in his search for truth, he endeavored to amalgamate elements of the philosophical tradition of antiquity with the foundations of the Christian religion, that emerged in Late Antiquity. The Bishop of Hippo was born and lived in an environment of change, witnessing the decline and end of the Western Roman Empire, as well as the Barbarian invasions. Like his context, his formation and conversion process are marked by the relationship between paganism and Christianity, which provided him with a vast intellectual wealth and means to move well in both environments, which was reflected in his extensive philosophical production. Among the countless possible points, the present study seeks to understand the idea of freedom that emerges from the thought of Saint Augustine. Because it is notably a theoretical research, its main tool was the bibliographic review, in an attempt to raise influences and contributions from other authors to the Hiponense thought. Methodologically, the study adheres to the macro philosophical perspective, envisioning the possibility of greater interdisciplinarity in the legal-philosophical study, permeating Law, Philosophy, History and Theology. At the same time, an expanded view of Saint Augustine's own philosophical construction was sought, understanding it in the context of Late Antiquity, with its roots deeply cast in Platonism and Neoplatonism. This allows us to glimpse its relationship with the previous philosophical tradition, as well as its contribution to Western thought. Structured in three chapters, the study initially sought to understand the theorization of the Eternal, through the influences of Manichaeism and Catholic Christianity, where Augustine finds God as a spiritual totality that inhabits creation. In his complex relationships with God, the human element was delimited, at which point Augustine describes the role attributed to sensitivity and rationality, as well as the importance of divine enlightenment. Finally, emerging from the relationship between the Eternal and the Human elements, the idea of freedom emerges. Augustine advances on the question of the origin of evil to consolidates the role of free will, distancing himself from the tradition that preceded him, and opening a new horizon of possibilities for men, who no longer saw themself chained to destiny. Through free will, Augustine theorizes an idea of freedom that summarizes men's path back to the divine, since, taking advantage of his rationality, and enlightened by God, men must understand the order of the world, hierarchize what it must be used and enjoyed, and direct its will to what is the true end itself, namely, beatitude, thus coming to the contemplation and enjoyment of God.

Keywords: Freedom; Free will; Saint Augustine; Christianity; Medieval Philosophy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
1. O ETERNO 21
1.1. Eternidade e Divindade: da luz corpórea ao todo espiritual 26
1.1.1. A luz corpórea 26
1.1.2. A divina Trindade 62
1.1.3. O todo espiritual 109
2. O HUMANO 123
2.1. O Homem Agostiniano 151
2.1.1. A alma 185
2.1.2. O corpo 203
2.1.3. O caminho da contemplação: do Corpo à Alma 206
2.1.3.1. As paixões da alma e a sensibilidade 206
2.1.3.2. A reminiscência 210
2.1.3.3. O mestre interior e a racionalidade na Iluminação Divina 215
3. A LIBERDADE: entre o Eterno e o Humano 232
3.1. A liberdade Agostiniana, *ab libero arbitrium ad libertas* 242
3.1.1. A origem do mal: livre-arbítrio e vontade 242
3.1.2. A ideia de liberdade. 278
3.1.3. Beatitude, a teleologia da liberdade 289
3.1.3.1. A busca de Deus pela Sabedoria 289
3.1.3.2. Uso e fruição, a vontade no caminho da beatitude 308
3.1.3.3. Concupiscência e Caridade: dois amores, duas Cidades 318
CONSIDERAÇÕES FINAIS 330
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 336

INTRODUÇÃO

A ideia de liberdade, que povoa o pensamento humano, rompe com os limites do conhecido pela História, aprofunda-se no limiar da existência em sociedade, permeia os mais intrincados aspectos da racionalidade que definem a especificidade do homem enquanto tal. Neste ambiente de dúvidas, na fronteira entre História, Filosofia e Direito, algo parece ser sólido - o pensamento ou o sentimento/desejo da liberdade há muito acompanha o ser humano, seja por meio da aspiração de ser livre - pela ideia de potência e ação, mesmo que sem uma teorização do que isso significava ou implicava. Durante muito tempo a liberdade não foi mais do que uma prática - uma potência crua, temporal, e que de alguma forma participava do próprio sentido da vida humana. A sujeição ou a limitação dessa potência humana, produzia (e ainda produz) efeitos que podem ser observados nos mais longínquos fragmentos de civilização - guerras, revoltas, mortes e em alguns momentos, aceitação.

É de todo perceptível, que em vários momentos do percurso humano, a temática da liberdade se apresenta, ainda que sem uma relação clara com um direito (em sentido lato) construído, com isso se nota que há algo mais abstrato (e infinitamente maior) que respalda a construção jurídica da liberdade no Ocidente (enquanto produto do movimento histórico). Há, portanto, uma *ideia de liberdade*[1] que dá força, sentido e até participa da conceituação da liberdade, e da própria lapidação desta em moldes jurídica.

Poucos estudos se dedicaram a compreender como essa "ideia liberdade", se forma no pensamento filosófico, que posteriormente permitiu a estruturação de um instituto jurídico como o "Princípio/direito de liberdade". É justamente nesse processo de concepção, conceituação e lapidação da liberdade, em ideia, que o pensamento cristão medieval surge como ponto de necessária atenção.

No alvorecer da filosofia cristã se estruturou um movimento que propunha uma interligação do modo de pensar, e de parte do produto desse pensar filosófico (que pode ser compreendido enquanto tradição filosófica[2]), com o pensamento cristão (este cujo modo e produto

---

[1] Como será melhor especificado adiante.

[2] "O grande retorno da idéia de Tradição está no Romantismo. *Era ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1783-1791), J. G. Herder exaltara a T. como "cadeia sagrada que liga os homens ao passado, conserva e transmite tudo que foi feito pelos que os precederam". Hegel exaltou explicitamente a T. e insistiu no seu caráter providencial: "A T. não é uma estátua imóvel, mas vive e mana como um rio impetuoso que mais cresce quanto mais se afasta da origem. (...) O que cada geração produziu no campo da ciência e do espírito é uma herança para a qual todo o mundo anterior contribuiu com sua economia, é um santuário em cujas paredes os homens de todas as estirpes, gratos e felizes, afixaram tudo o que os auxiliou na vida, o que eles hauriram das profundezas da natureza e do espírito. E esse herdar é, ao mesmo tempo, receber a herança e fazê-la frutificar" (*Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 29). Nesse sentido, obviamente, a T. ê apenas outro nome para designar o plano providencial da história (v. HISTÓRIA)." ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 967.

se relacionam com a nascente religião) - que começava seus primeiros passos, no ponto onde da Antiguidade tocava o Medievo. Deste movimento, surgem características que marcaram os primeiros séculos da medievalidade, bem como outros com rastros bem mais duradouros.

Um dos expoentes nessa tarefa foi Santo Agostinho, que filosófica e teologicamente se empenhou em amalgamar, sempre que possível, um elemento de racionalidade típico do pensamento filosófico, com as bases nitidamente religiosas do cristianismo. Como produto direto e indireto de seu trabalho, podem ser levantadas várias contribuições para a cultura do Ocidente, sendo aquela relativa à temática da liberdade, apenas uma, de um vasto repertório.

O projeto aqui proposto e desenvolvido, pinçando dentre um universo de possiblidades, buscou responder o seguinte questionamento - Qual a ideia de liberdade que emerge do pensamento de Santo Agostinho?

Antes do necessário percurso que se viu obrigado a seguir, o estudo partiu da compreensão basilar de que os escritos de Agostinho mais do que simplesmente teológicos, são filosóficos. Com isso, sua produção é parte de um pensamento filosófico, cuja compreensão exige a manutenção de ambos aspectos em constante intercâmbio. Apartar a teologia, tal como apartar a filosofia, seria ceifar de um fluxo vital para a compreensão do todo, e em razão disso, em diversos momentos teologia e filosofia se confundem, imiscuem e interpenetram.

A relação com o transcendente (a teologia em si) marca todo o pensamento de Agostinho, mesmo nos momentos em que se dedicava a compreender aspectos estritamente mundanos, o fazia com os olhos voltados para o alto, dada sua certa compreensão de um Deus como força espiritual, que habita e tudo inspira.

Nessa perspectiva, a hipótese que impulsionou este estudo, ancorava-se na compreensão de que a ideia de liberdade no pensamento de Santo Agostinho, surge da relação entre o Humano e o Eterno - tem sua origem em Deus, aos homens se dá pela participação com a criação, e tem como finalidade, conduzir o Homem para um retorno a Deus.

Para consecução de seus objetivos, em diversos momentos o estudo se viu frente a seguinte dúvida: Quem salvar?

Tal questão surge em todas as propostas de estudo, e por alguns recebe o nome de metodologia. Ante aos desafios apresentados, espera-se, que tal como Camões (ainda que evidente o apresso por Dinamene), que as escolhas corretas tenham sido feitas e que algo seja possível salvar, ainda que alguns curtos sonetos.[3]

[3] Menção à lenda do salvamento da obra Os Lusíadas por Luiz Vaz de Camões, durante um de seus naufrágios.

Várias foram as escolhas feitas, algumas mais difíceis que as demais; algumas serão apresentadas aqui, outras optou-se por trazer no decorrer do texto, com o objetivo de alertar o leitor de suas consequências com mais proximidade.

A primeira escolha que insta apontar, diz respeito a utilização do termo "ideia", presente não somente no título, mas no próprio cerne da proposta.

Como elemento central, buscou-se aqui um esboço geral de como a liberdade foi sendo construída na filosofia de Santo Agostinho - em seu caminho de formação intelectual, em seu processo de conversão ao cristianismo católico - e por este motivo, optou-se pelo uso do termo "ideia", pois não se busca aqui a origem filosófica de um direito específico, oriundo da liberdade (*e.g.* liberdade de expressão, consciência, locomoção, etc.), mas da unidade de onde emerge toda essa multiplicidade[4]. A "ideia" aqui descrita, parte de uma abstração do que seria a liberdade, abstração essa que é necessária em uma proposta macro filosófica, pois "aspira a ser una potente simplificación de la complejidad."[5]

A fim de conseguir delinear essa ideia de liberdade, que emerge da filosofia de Santo Agostinho, o estudo lançou mão de uma revisão bibliográfica, percorrendo influências e contribuições ao longo da temática e do período escolhidos. Cada passo proposto não tem a pretensão de carregar em si uma lógica definitiva de abordagem, e cada perspectiva analisada, longe de ser única existente, nada mais é do que um ponto em uma linha de raciocínio possível. Muitos outros autores produziram estudos e diversos outros também influenciaram a consolidação da ideia

---

[4] "No primeiro significado, a Ideia, como unidade visível na multiplicidade, tem caráter privilegiado em relação à multiplicidade, pelo que é freqüentemente considerada a essência ou a substância do que é multíplice e, por vezes, como o ideal ou o modelo dele. Este é, claramente, o ponto de vista de Platão, que, em Parmênides, atribui a Sócrates o conceito de que a I. é a unidade visível na multiplicidade dos objetos e, por isso, também a sua espécie (eidos). "Creio que acreditas haver uma espécie única toda vez que muitas coisas te parecem, p. ex., grandes e tu podes abrangê-las com um só olhar: parece-te então que uma única e mesma I. está em todas aquelas coisas e por isso julgas que o grande é uno" (Partn., 132 a). Como unidade, a I. se mostra, em Platão, o exemplar das coisas naturais: "Essas espécies" — diz ele — "estão como exemplares na natureza e as outras coisas se assemelham a elas e são imagens delas; a participação dessas outras coisas na espécie consiste apenas em serem imagens da espécie" (Ibid., 132 d). No mesmo diálogo, Platão diz quais as coisas de que admitia I., quais as coisas de que não admitia e quais as coisas de que tinha dúvida, quanto a admiti-las. "Parece-te que há uma semelhança em si, separada da semelhança que nós temos, e um uno e muitos em si, bem como outras coisas deste tipo? — Parece-me que sim, disse Sócrates. — E admites que haja — continuou Parmênides — a espécie do justo em si, do belo em si, do bem em si e outras coisas assim? — Sim, respondeu Sócrates. — E admites que haja uma espécie do homem separada de nós e de todos os nossos semelhantes, uma espécie em si do homem, do fogo, da água? — Sempre tive dúvida — respondeu Sócrates — se convinha ou não reconhecer essas espécies assim como as outras. — E das coisas que pareceriam até ridículas, como chapéu, lama, imundície e todas as outras destituídas de valor ou vis, também duvidas que haja ou não uma espécie de cada uma delas, separada das coisas correspondentes que podemos manipular? — Certamente não — respondeu Sócrates —, essas coisas são tais e quais nós as vemos, e seria absurdo acreditar que há uma espécie delas" (Ibid., 130 b-d). [...] Em todos os demais aspectos, a noção de I. permanece ligada à noção platônica de exemplar ou arquétipo eterno, e isso tanto para os que a aceitam quanto para os que a negam." ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, *Op. cit.*, 2007, p. 524–527.

[5] "[...] aspira a ser uma poderosa simplificação da complexidade." (Tradução nossa) MAYOS, G. *Macrofilosofia de la Modernidad.* Rota: dLibro, 2012. p. 15.

de liberdade no pensamento de Santo Agostinho - muitos deles sequer passaram para a posteridade[6] - de forma que, os que foram analisados, são expoentes escolhidos por uma ótica da força do texto e de seu peso na formação do pensamento do filósofo de Hipona, sem pressupor o esgotamento das influências possíveis.

Almejou-se evidenciar as influências e o processo de construção de diversos elementos do pensamento de Agostinho de Hipona, levantando não somente aqueles diretamente ligados aos três temas centrais da proposta (Eterno – Humano - Liberdade), mas também todos aqueles necessários para o encadeamento da filosofia do Bispo de Hipona. Ao mesmo tempo pontuando a produção destes elementos, como parte de um processo de construção e evolução do pensamento de Santo Agostinho, esboçando (in)diretamente a participação desse filósofo na construção viva de uma espécie de repositório filosófico do pensamento ocidental.[7]

Assumindo que toda contribuição humana, consequentemente, toda contribuição filosófico-jurídica, é produto de um determinado tempo, oriunda de complexas interações sociais, políticas e culturais, sua construção deixa rastros na história da humanidade, que permitem que sua trajetória seja rememorada, trilhando caminhos que podem levar à origem das ideias e a seu berço fático, o que propicia uma compreensão do aspecto humano na produção intelectual. Nesta busca, história e filosofia se encontram, permeando-se, complementando-se.[8]

Trata-se, portanto, de um trabalho inteiramente teórico qualitativo, que se caracterizou pela "coleta e a análise de dados que não podem ser reduzidos numericamente"[9], de forma que a revisão bibliográfica e a análise textual teórica foram suas principais ferramentas.

---

[6] *E.g.* a obra *Hortensius* de Cícero.

[7] "[...] os valores jurídicos perduram no tempo. São produzidos uma vez, mas são continuamente (re) lidos (ou recebidos). [...] Mas – neste processo de contínuas releituras – alguma coisa de permanente resiste a estas sucessivas reapropriações; daí o peso da tradição jurídica, com a força das palavras e dos conceitos do passado sobre os seus usos no presente." HESPANHA, A. M. *A cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Coimbra: Almedina, 2012. p. 28.

[8] Cerrando fileiras na defesa da importância do estudo da história da Filosofia (e da filosofia da História), José Luiz Borges Horta, sustenta, ao analisar a centralidade da história da Filosofia no pensamento Hegeliano: "Hegel articula a relação da História e da Filosofia de modo absolutamente original, proclamando que a História outra coisa não é que Filosofia, e a Filosofia outra coisa não é que História. Assim, se a Filosofia é História, o verdadeiro filósofo terá de estar empenhado em estruturar, em seu sistema filosófico ou em sua compreensão da Filosofia, o conjunto das contribuições que o precedem. Em outras palavras, todo filósofo passa a ser um historiador, mas um historiador bastante peculiar, já que sua tarefa será aprender a rearticular o complexo e contraditório ideário filosófico que lhe precede. [...] Nenhum autor do hoje deixa de conter no âmago do seu pensamento toda a tradição que o antecedeu, e portanto: a) compreender um filósofo exige aprender a situá-lo como ponto de chegada de uma trajetória de ideias e contradições e b) nenhum filósofo consciente dos seus desafios pode deixar de indagar-se a respeito de suas próprias tradições e seus próprios fundamentos [...] Em outras palavras, compreender a Filosofia como História, implica aprender a fazer História da Filosofia como ponto de partida da construção do pensamento ou de uma filosofia própria." HORTA, J. L. B. Hegel, Paixão e História. *In*: HORTA, J. L. B. (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. p. 75–76.

[9] LAMY, M. *Metodologia da pesquisa jurídica: técnicas de investigação, argumentação e redação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. p. 16.

A forma de análise do pensamento jus-filosófico, que neste estudo se buscou, partindo de sua relação com o contexto histórico e cultural, embora recente nas pesquisas jurídicas e até mesmo filosóficas, permite que o pesquisador busque em ramos paralelos, os rastros para a visualização de uma imagem mais nítida, colocando o Direito e a Filosofia em sua relação com o cultural e com cada momento histórico em que estes foram produzidos.

Neste sentido, o estudo se valeu da perspectiva metodológica da macro filosofia, que encontra em Gonçal Mayos forte defensor, uma vez que incita análises amplas da Filosofia, não só deixando nela permear os elementos culturais, políticos e históricos, mas almejando um pensar de longo tempo[10].

Neste sentido, entende-se que:

> De forma analoga, asociamos la «macrofilosofía» a los analisis de conceptos que, mas alia de que los haya elaborado tal o cual filosofo concreto, manifiestan las mentalidades o cosmovisiones de amplias capas de Ia población y durante considerables per lo dos temporales. [...] la macrofilosofía estudia los conceptos filosóficos agregados (mentalidades sociales, grandes líneas culturales, ideas «fuerza», cosmovisiones, etc.) y las explica a partir de las circunstancias compartidas por los grupos de agentes culturales. [...] Tradicionalmente, historia, filosofia y sociologia (pensemos em las mencionadas grandes visiones de Marx o Weber) han tenido um passado comun o muy próximo em las grandes filosofias de la historia y/o la sociedad. E nelias se mezclaban de manera muy fértil cuestiones y analisis culturales en sentido amplio, tanto políticos como sociologicos, antropologicos, históricos [...][11]

Nesta perspectiva, extremamente próxima à perspectiva (geo)historiográfica de Fernand Braudel[12], as ondulações dos eventos são abandonadas pela visão de amplo aspecto.

> Entre os diferentes tempos da história, a longa duração apresentou-se, pois, como um personagem embaraçoso, complexo, frequentemente inédito. Admiti-la no seio do nosso ofício não pode representar um simples jogo. A costumeira ampliação do estudo e da curiosidade. Tão-pouco (sic.) se trata de uma escolha, de que a história seja a única beneficiada. Para o historiador, aceitá-la equivale a prestar-se a uma mudança de estilo, de atitude, a uma inversão de pensamento, a uma nova concepção do social. Equivale a familiarizar-se com um tempo que se tornou mais lento, por vezes, até quase ao limite da mobilidade [...][13]

Ao se buscar estruturas e cosmovisões na filosofia, perdem-se os pontos singulares na construção da imagem do todo. Neste sentido, entende-se como uma proposta de pensar a filosofia

---

[10] MAYOS, G., *Macrofilosofia de la Modernidad*, *Op. cit.*, 2012, p. 10.

[11] "De forma análoga, associamos «macrofilosofia» à análise de conceitos que, para além de terem sido elaborados por um ou outro filósofo específico, manifestam as mentalidades ou visões do mundo de amplas camadas da população e por períodos consideráveis de tempo. [...] a macrofilosofia estuda os conceitos filosóficos agregados (mentalidades sociais, principais linhas culturais, ideias de «força», visões do mundo, etc.) e explica-os a partir das circunstâncias partilhadas pelos grupos de agentes culturais. [...] Tradicionalmente, história, filosofia e sociologia (pense nas já mencionadas grandes visões de Marx ou Weber) tiveram um passado comum ou muito próximo nas grandes filosofias da história e/ou da sociedade. Em Enélias misturaram-se de maneira muito fecunda questões e análises culturais em sentido amplo, tanto políticas quanto sociológicas, antropológicas, históricas [...]" (Tradução nossa) Ibidem, p. 12–13.

[12] BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: a longa duração. *In*: ESCRITOS SOBRE A HISTÓRIA. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 15–17.

[13] Ibidem, p. 17.

de forma holística, "totalizante do real, em contraposição à ultra especialização e fragmentação do pensar impostas pelos tempos atuais, estimulando a escalada de uma sociedade ignorante e inculta."[14]

Neste sentido seguem as lições de Gonçal Mayos.

> Es decir, Ia macrofilosoffa se ocupa sabre todo de aquellos conceptos y cuestiones tal y como han preocupado al conjunto de las sociedades y las epocas, yendo mas alia de las aportaciones mas personales que algunos filósofos hay na llevado a cabo, por valiosas que se anen simismas. [15]

Fica assim justificada a proposta de se debruçar, por meio de uma análise interdisciplinar, sobre o pensamento de Agostinho a fim de extrair dele uma concepção holística da ideia liberdade forjada neste tempo, não pensamentos esparsos em uma ou outra obra, mas um amálgama filosófico e cultural que deu sentido à uma ideia de liberdade, que foi pedra de toque do projeto do Ocidente nos séculos seguintes.

Com esta perspectiva, a construção do pensamento de Santo Agostinho será analisada em seu contexto de interlocução com a tradição filosófica[16] que o antecedeu, em especial sua profunda relação com o pensamento Platônico e Neoplatônico. Em diversos pontos, optou-se por um mergulhar, ainda que breve, na produção filosófica de Platão e Plotino, respectivos expoentes, para tentar vislumbrar as ligações - as rupturas e permanências[17] - com o pensamento cristão que florescia em Agostinho.

Karine Salgado aponta que "um retorno a sua formação histórica capaz de identificar as contribuições de cada momento a uma concepção ainda vindoura, é sempre desejável como forma de se afastar equívocos não só concernentes à própria história [...]".[18]

Para compreender a aproximação feita por Agostinho, entre fé e razão, foi necessário delimitar o papel do Eterno na religião cristã, e por isso foram repassados diversos trechos dos livros do Antigo Testamento Gênesis, Êxodo, Levítico e Deuteronômio, e no Novo Testamento, os evangelhos de João, e dos escritos de Paulo.

No que se refere à produção filosófica de Santo Agostinho, foram utilizadas as versões em português das seguintes obras: *De civitate Dei* (Livros I a XXII), *De Doctrina Christiana, Contra*

---

[14] AMBRÓSIO, J. M. C. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. 2015. - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015. p. 2.

[15] "Ou seja, a macrofilosofia lida sobretudo com esses conceitos e questões como eles dizem respeito a todas as sociedades e épocas, indo além das contribuições mais pessoais que alguns filósofos fizeram, por mais valiosos que sejam." (Tradução nossa) MAYOS, G., *Macrofilosofia de la Modernidad*, *Op. cit.*, 2012, p. 10.

[16] Vide nota 2.

[17] MAYOS, G., *Macrofilosofia de la Modernidad*, *Op. cit.*, 2012.

[18] SALGADO, K. Ilustração e Dignidade Humana. *In*: SALGADO, KARINE; HORTA, J. L. B. (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. p. 28.

Acadêmicos, De vita Beata, De Ordine, Soliloquia, De Immortalitate animae, De quantitate animae, De Libero arbítrio, De Magistro, De Vera religione, Retractatationum, Confesiones, De Trinitate.

Já as obras *De anima et ejus origine livri Quatuor, Contra Julianum Pelagianum, Sermo 341*, foram utilizadas de forma indireta, por meio de outros autores que abordaram seus respectivos conteúdos.

Em diversos pontos o estudo optou por inserir cisões e abordar temas em uma específica ordem, dada a dificuldade de abordagem de questões que são intimamente conexas. Por mais que a produção filosófica de Santo Agostinho não seja marcada pelo sistematismo, nos moldes de Tomás de Aquino e outros, logo de início fica claro que todo seu pensamento está interligado, "[...] ele segura na mão todos os fios de seu pensamento ao mesmo tempo, de modo que pode, a partir de um tema, lançar pontes para muitos outros."[19] Em decorrência desta interligação constante dos temas, em alguns momentos apenas algumas facetas de uma questão foram apresentadas, para que as demais aspectos fossem tratados em momentos posteriores.

No que se refere à organização temática, a pesquisa foi desenvolvida em três movimentos (ou Capítulos), que buscaram compreender, respectivamente, o Eterno (Capítulo 1), o Humano (Capítulo 2), e a Liberdade, que emerge entre os dois elementos anteriores (Capítulo 3).

Em seu primeiro movimento, o estudo abordou a temática do Eterno no pensamento de Agostinho, visando detalhá-lo como um amplo processo de tecitura, que lançou suas raízes não somente na tradição filosófica, mas também na literatura e filosofias advindas da religião cristã. Sempre que possível, o estudo buscou respeitar o caminho seguido por Agostinho, vez que sua produção filosófica acompanha sua trajetória de vida, em especial seu caminho de conversão.

Em um segundo momento, a pesquisa se debruçou sobre a forma como o elemento humano se estrutura no pensamento do autor, dialogando com parte da tradição filosófica, ao mesmo tempo que avança sobre a escrituração bíblica cristã. Posteriormente, almejou-se analisar possíveis elementos do ambiente histórico e do contexto cultural da vida de Agostinho que possam ter influenciado sua formação e produção filosófica - delineando em um singelo panorama da Antiguidade Tardia, traçando uma análise de vida e conversão de Santo Agostinho, enriquecida com toda sua contextualização.

No terceiro e último movimento, visando delinear a maneira como a ideia de liberdade surge entre esses dois fortes pontos de gravitação, de um lado o Eterno do outro o Humano, foram lançados breves pontos sobre a maneira como a liberdade se apresentou na tradição filosófica, platônica e neoplatônica, para que na sequência, se pudesse compreender o caminho do livre-arbítrio no pensamento de Santo Agostinho, que culmina com a ideia de Liberdade. Finalizando o momento e a proposta da pesquisa, surge o papel da Beatitude, como o ponto máximo do

[19] BRACHTENDORF, F. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 14.

pensamento de Santo Agostinho – e que se estrutura em uma teleologia da liberdade - onde se permitiu compreender o todo do pensamento do autor, interligando pontos anteriormente levantados, como felicidade, sabedoria, amor, vontade e liberdade, bem como teorização da díade Cidade de Deus e dos Homens.

A proposta aqui apresentada tem sua relevância e se justifica, uma vez que anseia trazer profundidade ao estudo filosófico de elementos que vieram a compor um princípio basilar do constitucionalismo ocidental, propiciando uma visão mais aprofundada das contribuições carreadas pelo pensamento cristão medieval, de forma especial o pensamento de Santo Agostinho, para a cultura do Ocidente, não de forma desconexa ou isolada, mas em sua constante interlocução com o que o extenso manancial que jorra da Antiguidade. É evidente a necessidade de se explorar com mais profundidade o processo de forjadura da concepção ocidental da liberdade, ainda mais por meio de um estudo que busca afirmar o papel importante da produção medieval no pensamento ocidental[20], principalmente na construção do edifício do Estado de Direito[21], em que o debate acerca de liberdade e poder - sobre sua proteção e garantia - foram força motriz das Revoluções Liberais.

Estudar o pensamento medieval, na busca de uma ideia de liberdade, assim como os pontos que compõem sua formação e percalços, é estudar a formação da cultura jurídica e filosófica Ocidental, pois foi elemento central na elaboração de estruturas mais amplas como o citado Estado de Direito, enquanto ápice cultural do Ocidente, como bem pontuou José Luiz Borges Horta[22], ou até mesmo na sua contribuição para temas como a Dignidade Humana, como descreveu Karine Salgado[23].

Esta mesma proposta, adere à linha de pesquisa "Estado, razão e história", aglutinando-se à área de pesquisa "Filosofia do Estado e Cultura Jurídica", pois busca analisar a contribuição filosófica de Santo Agostinho para o amálgama da ideia de liberdade, com todo seu contexto histórico, superando a simples análise do texto filosófico, deixando fluir o aspecto cultural de cada momento em que este foi construído e lapidado; abrindo espaço para uma maior interdisciplinaridade.

Superar a simplicidade do texto filosófico e jurídico exige um mergulhar profundo na história (e na tradição, caso não se compreenda ambos como sinônimos) e no contexto em que

---

[20] SALGADO, K. *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 10.

[21] Seguindo a divisão da história do Estado de Direito cunhada por José Luiz Borges Horta na obra História do Estado de Direito. HORTA, J. L. B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

[22] Ibidem

[23] SALGADO, K., *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*, *Op. cit.*, 2009. Cf. *A filosofia da Dignidade Humana - Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

cada aspecto do pensamento foi sendo rematado, buscando as contribuições culturais para construção do pensamento filosófico. Desta forma, a proposta aqui apresentada pretende uma análise da produção filosófica, que abandone a fragmentação, comum da contemporaneidade; dando lugar a uma filosofia pretenciosa que ao se propor interdisciplinar, auxilie na compreensão de aspectos importantes da cultura filosófica ocidental.

1. O ETERNO

A relação com o transcendente[24] marca pontos importantes na história das sociedades humanas[25], e dada as variadas formas de se pensar o que transcende o homem, o estudo opta por abarcar sob o signo do Eterno/Divino, aquelas estruturas do pensar humano que demarcam uma origem do homem, nascidas das teogonias e que buscam afirmar "algo" ou "ser" supremo e superior ao homem[26].

> Egípcios, yorubás, astecas, maias, povos ameríndios variados, masdaístas, sumérios, hindus, budistas, taoístas, gregos, romanos, judeus, muçulmanos, cristãos, todos se aventuram a responder tal pergunta; produziram ideias sobre o tempo de grande alcance e influência, motivando teogonias, cosmogonias e teleologias estruturadas pela ideia de eternidade. Também determinam a experiência vivida segundo a repetição cosmo-religiosa de acordo com a natureza dos dias, noites, meses, estações do ano, que atuam como a reinauguração do ato criador originário. [27]

Disso resulta, que outras formas de contato com o transcendente não serão, portanto, abarcadas, embora não se negue aqui sua existência. No escopo do presente estudo, serão abordadas, de forma especial, a maneira como a tradição platônica grega compreendia o Eterno (sob o signo de Platão e na sequência de Plotino), para posteriormente buscar a maneira como o Eterno surge no pensamento Cristão.

Não se nega com isso que haja um amplo espectro do Eterno a ser abordado antes (ou mesmo depois) de Platão[28], variadas teogonias poderiam trazer elementos relevantes para a

---

[24] "Mais freqüentemente, esse termo é usado em filosofia para indicar o que ultrapassa os limites de alguma faculdade humana ou de todas as faculdades e do próprio homem." ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, *Op. cit.*, 2007, p. 973.

[25] ACOSTA, J. S. Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República. In: *Siwo Revista de Teología*, [*s. l.*], v. 10, n. 3, p. 61–75, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.15359/siwo.10-3.4p. 62.

[26] "Mas, a despeito dessa pluralidade e das inúmeras particularidades que podem ser encontradas em cada uma destas ideias, é possível falar em consenso, em termos genéricos, sobre a ideia de tempo no mundo religioso. A literatura mítico-religiosa sempre se depara com o conceito de "eternidade" como expressão do mistério próprio à origem e ao sentido do mundo; quando se quer falar do tempo, a discussão é sempre desviada na direção do "eterno" como fenômeno fundamental." LEITE, A. B. de C. D. The form of eternity. In: *Revista Archai*, [*s. l.*], n. 28, p. e02801, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.14195/1984-249X_28_1. Acesso em: 11 out. 2022.p. 3. Cf. TUNCA, Ö; PIRENNE-DELFORGE, V. *Représentations du temps dans les religions*. Liège: Fiffusion Librarie DROZ S. A, 2003. p. 13.

[27] LECLANT, J. *Dictionnaire de l'Antiquité*. 2. ed. Paris: PUF, 2011. p. 2111–2113. Cf. LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 3.

[28] "Uma das estratégias da composição oral é o uso de ideias prontas que podem ser incluídas para completar versos. Essas fórmulas são estabelecidas, de maneira mais ou menos fixa, como unidades, como uma expressão idiomática. Com o advento da escrita e o abandono da métrica, amplia-se a possibilidade de alterar essas fórmulas a partir de uma concepção mais crítica do seu significado. Na Grécia antiga, a chamada fórmula da eternidade passou por esse processo. Em sua versão mais antiga, encontramo-la composta pelo verbo 'ser' no particípio presente, futuro e presente precedido pela preposição pró (antes). Desta maneira, os poetas se referiam à eternidade falando de algo que 'é, será e era'. A partir daí vários filósofos pré-socráticos adequaram essa fórmula para explicar como funcionava o tempo em relação às entidades centrais das suas concepções de mundo. O uso foi bem livre. De acordo com o interesse de cada um, optaram, por exemplo, por trocar a ordem das palavras ou adicionar advérbios para enfatizar o presente, o passado ou o futuro, a mudança constante ou a estabilidade do que é eterno." LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op.*

temática, mas que devem ser deixadas de lado, em virtude do trabalho hercúleo para consolidá-las em um estudo de tão curta extensão, bem como para não alongar a temática em direções outras que acabem por ofuscar o verdadeiro desígnio da proposta.

Não se espera com isso, a produção de um estudo detalhado e exaustivo da visão do Eterno e/ou Divino no pensamento Ocidental, mas almeja-se tão somente a exposição da temática sob a ótica da influência da tradição no pensamento de Agostinho de Hipona. Pontuado o objetivo central do Capítulo, em ambos os aspectos - e momentos- o estudo anseia por um vislumbre da posição deste "Eterno" na cosmologia (narrativas de criação e origem do mundo, como apresentado acima), seja ela mítica, como em Platão e Plotino, seja ela já nitidamente religiosa, como na descrição Cristã.

Opta-se por buscar na tradição platônica o Eterno e não o divino (como ocorrerá no pensamento cristão), uma vez que defender ou não a existência do Divino na Antiguidade, e posicionar essa divindade - que assume uma vasta gama de figuras, até mesmo díspares - levaria o estudo para sinuosos caminhos, afastando-o de seus objetivos principais.

Ao mesmo tempo, longe de ser arbitrária (ou desnecessária), tal pretensão se embasa, como já adiantado, na necessidade de buscar o que Agostinho observou no Platonismo (e Neoplatonismo), e que de algum modo, acabou por associar ao Deus cristão, como denota-se de suas reflexões.[29]

Cumpre enfrentar, já de início, a questão se é possível compreender e extrair (mesmo que na cosmologia mítica) do Platonismo e do Neoplatonismo uma posição da eternidade, para que depois se possa de alguma maneira compará-la com a visão Cristã.

> O análogo filosófico desta reflexão **(sobre a criação e a eternidade)** se encontra em Platão, no Timeu, posteriormente reelaborada em Plotino, no sétimo livro da III Enéada. Ambos seguem um mesmo padrão reflexivo, qual seja, compreender a eternidade enquanto potência metafísica que assegura a existência do mundo, (temporal). [...] Por isso, das meditações sobre o tempo de cada um, pode-se afirmar que há muitas correspondências do ponto de vista teórico em relação ao problema da eternidade entre Platão, Plotino e a teologia judaico-cristã. Platão e Plotino, visando interrogar a natureza do que é o tempo, desviam o seu olhar, ao termo, em direção ao questionamento sobre a eternidade do mundo, próprio da teologia (Lloyd, 1975, p.159-163). De acordo com José Baracat Júnior, a investigação de Plotino deriva de uma exegese do Timeu de Platão, conferindo, assim, uma afinidade direta entre as duas reflexões.[30] (Nota e grifo nossos)

---

cit., 2020, p. 11–12. Cf. VIEIRA, C. Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática. In: *Nuntius Antiquus*, [*s. l.*], v. 10, n. 2, p. 33–54, 2014. p. 34.

[29] AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980. liv. VII., 9, 13.

[30] BARACAT JÚNIOR, J. Plotino.Sobre a eternidade e o tempo (III. 7[45]). *In*: REY PUENTE, F.; BARACAT JÚNIOR, J. (org.). *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 53–105. p. 54. Cf. LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 6–7. Cf. LLOYD, G. E. R. Le temps das la pensée grecque. *In*: RICOEUR, P. (org.). *Les Cultures et le Temps*. Paris: Payot/Unesco, 1987. p. 135–170. p. 159–163.

Parte-se assim da posição de que há uma visão do Eterno no pensamento Platônico e Neoplatônico, como já apresentado por outros estudos, como os citados acima.

Para a presente proposta, na cosmologia de Platão, a eternidade será buscada na figura do Demiurgo, pois aparenta ser o ponto onde não somente foi ancorada a eternidade, como também é onde surge uma figura com semelhanças com o Deus cristão.

> Assim como para a tradição mítico-religiosa judaico-cristã o tempo é determinado pela eternidade original divina, o demiurgo que dá forma ao mundo platônico é um "deus eterno" (Pl. Ti. 37c-d), ele imagina o tempo como o movimento dos dias e estações, eternamente reinauguráveis por meio de sua origem, a eternidade [aiṓn]. [31]

O mesmo ocorrerá com o pensamento de Plotino, que diversamente de Platão vai atrelar a eternidade não somente ao Uno, como também vai atribui-la ao *Nous* e a Alma.

> Algo parecido diz Plotino, seguindo Platão, ao afirmar que "fabricamos o tempo como imagem da eternidade [aiṓn]" (Plot. Enn. 3.11.15). A diferença fundamental da asserção de Plotino para a de Platão se restringe ao agente realizador do tempo: Platão reconhece no demiurgo a diferenciação da eternidade original em tempo; Plotino, por sua vez, reconhece, de modo quase agostiniano, tal diferenciação originalmente no intelecto ou alma.[32]

Ambas perspectivas sobre a eternidade tiveram forte interlocução[33] com o pensamento cristão que se desenvolveu na sequência, em especial com Agostinho, e por esse motivo devem se fazer parte integrante da proposta que visa compreender o polo divino.

Por opção metodológica, ainda na busca de possíveis abordagens que possam ter sido utilizadas para a construção do pensamento de Santo Agostinho, o estudo partirá da compreensão do Eterno na tradição cristã, já na roupagem do Divino-Deus, "pois a divindade judaico-cristã é, sobretudo, eterna."[34]

O Cristianismo se vale da criação presente no Antigo Testamento, acrescida da doutrina do Cristo do Novo Testamento, conjugando as diferentes narrativas, em um espírito do Cristianismo,

---

[31] LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 7. Cf. Timeu em PLATÃO. *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986. v. XII. 37c-d.

[32] LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 7. Cf. PLOTINO. *Enéadas III, IV*. Trad. Jesus Igal. Epubed. [*S. l.*]: Titivillus (Epub), [*s. d.*]. liv. III, 11, 15.

[33] "Dito isso, o que seria tempo e eternidade para Platão e Plotino, portanto, reserva grande afinidade com a perspectiva da tradição judaico-cristã sobre o tópico. Não é por acaso que Platão terá grande trânsito entre a intelectualidade cristã. Mesmo na filosofia moderna, a título de exemplo, o ponto de vista de Schelling sobre o conceito de eternidade, também se desvia da discussão sobre o tempo em direção ao questionamento sobre a eternidade." LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 8.

[34] LEITE, A. B. de C. D. A estrutura ontológica do tempo presente. In: *Revista Tempo e Argumento*, [*s. l.*], v. 10, n. 24, p. 43–63, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.5965/2175180310242018043p. 50.

sob a influência do Apóstolo Paulo, onde o Eterno assume a roupagem efetivamente do Divino[35]. Grande parte deste trabalho de estruturação do pensamento cristão, será feita pelo próprio Agostinho.

Quando necessário serão apresentados trechos dos livros do Gênesis, Êxodo, com menção dos livros Levítico, Números e Deuteronômio, escolha esta que se dá por serem os livros[36] que com maior frequência aparecem na análise de Santo Agostinho, em especial na obra *De Trinitate*.

Partindo dos pontos traçados, tentar-se-á esboçar como a ideia de Deus vai aos poucos sendo construída no pensamento de Santo Agostinho, quer temporalmente (onde se dá o afastamento de uma ideia corpórea de Deus, em razão da influência Maniqueísta, até uma compreensão de Deus como um "todo espiritual", passando por um profundo mergulho no mistério trinitário), quer filosoficamente (onde as análises mais simplificadas vão dando lugar para um sistema mais complexo e intrincado - em alguns aspectos, até inacabado).

Não há dúvidas que a abordagem do Eterno assume uma natureza divina[37] na Filosofia de Santo Agostinho. Deve-se, no entanto, ressalvar que essa mesma filosofia foi construída no decorrer de sua vida, refletindo assim seu longo processo de conversão ao Catolicismo. Dessa forma, não há uma visão única de Deus em seus escritos, e o tema deve ser tratado como um processo de elaboração, reelaboração constantes, com destaque maior dado a obra *De trinitate* , onde Agostinho, já na maturidade, se debruça sobre o mistério divino.

Agostinho coleciona uma série de referências e invocações de Deus em suas obras, de forma que abordar cada momento em que essas aparecem conduziria para o insucesso da proposta, com isso em mente, serão levantados alguns pontos, sem expectativa de esgotar todas as visões possíveis.

Nesse ponto, vale o alerta de Teixeira.

> Quando tratamos de nos confrontar com a pergunta, quem é Deus? É necessário te presente dois elementos importantes: De um lado a experiência cotidiana do <<abismo» existente entre finito e infinito, entre o homem e Deus. No sentido de que, por mais que o ser humano se pergunte sobre Deus, a mente humana finita jamais dará conta do mistério absoluto e infinito que chamamos Deus. De outro lado, o Deus que se revela na história do povo de Israel é um Deus que se deixa encontrar. [...] Este Deus bíblico que pouco a pouco vai tirando o véu, e estabelece uma relação (aliança) com seu povo, em outras palavras, revela-se. Mesmo que esta revelação venha sempre envolta no mistério e

[35] "Com efeito a essência de Deus, pela qual ele existe, nada tem de mutável, nem em sua eternidade, nem em sua verdade, nem em sua vontade. Porque nele a verdade é eterna, e eterno o seu amor; nele o amor é verdadeiro e verdadeira a sua eternidade; nele a eternidade é amável e amável a sua verdade.'" AGOSTINHO, S. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. Patrística. ed. São Paulo: Paulus, 1994. liv. IV., Prólogo, 1.

[36] Servirá de referência a versão da BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

[37] "aeternitas ipsa dei substantia est [a eternidade é a substância divina]" AGOSTINHO, S. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. liv. III., 3, 6. Cf. O'DONNELL, J. *Augustine. Confessions. Commentary on Books 8-13*. Oxford: Clarendon Press, 1992. v. 3p. 253.

> muitas vezes não seja compreendida, em termos bíblicos a revelação é sempre um fato histórico e salvífico.[38]

Félix Pastor, como comenta Teixeira, demarca essa tensão entre o Eterno e o Humano ao mesmo tempo em que aponta sua correlação.[39]

Dentro mesmo do polo Divino, o Eterno de manifesta, ou se apresenta, de maneiras diferentes, uma das principais é aquela que o coloca como o Deus Escondido e o Deus Revelado, como descreve Teixeira em sua leitura de Pastor.[40]

> "O Deus revelado é o Deus escondido". Tal axioma resolve equivalentemente a antinomia fundamental da linguagem teológica cristã, isto é, a tensão existente entre a revelação divina e o mistério de Deus. Em outras palavras, o Deus que se revelar como misericordioso e fiel na *historia salutis* é o mesmo Deus velado e escondido, criador do universo, referente último da realidade contigente, que habita na luz inacessível do mistério. O axioma fundamental formula a equivalência do *Deus revelatus* e do *Deus absconditus*.[41]

Etienne Gilson, seguindo na mesma linha, aponta que a complexidade do tema, seu mistério, e sua aparente contradição, nunca foram dúvida para Agostinho, e que ao mesmo tempo se mostra sob a dualidade de um Deus escondido e de um Deus revelado.[42]

> De início, está claro que para santo Agostinho a idéia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. Se nos esforçamos para definir sua característica, ela se oferece a nós, contudo, sob um aspecto de algum modo contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas, ao mesmo tempo, ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá Deus tal como ele é, e, contudo, ninguém pode ignorar sua existência. Assim, desde o início, o Deus agostiniano aparece com sua característica distinta de Deus que se faz suficientemente conhecido para que o universo não possa ignorá-lo, mas que só se deixa conhecer no tanto que é necessário para que o homem deseje possuí-lo mais e se empenhe em procurá-lo.[43]

Agostinho, tomando como referência as escrituras sagradas, busca uma elaboração racional do mistério que envolve o divino, sem deixar, contudo, de se maravilhar com esse mistério.

---

[38] TEIXEIRA, E. B. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 138.

[39] Ibidem, p. 138 –139."Entre finito e infinito, entre homem e Deus existem uma tensão máxima e uma correlação profunda Deus é para o homem fundamento e abismo. Mesmo que se ocupe fundamentalmente do Deus da revelação e da fé, a teologia poderá afrontar de maneira satisfatória a temática da fé somente colocando-se na perspectiva do absoluto e do sacro, que invade o mundo da relatividade e a profanidade, como fundamento do ser e do senso último da realidade. Somente movendo-se do 'Deus escondido se pode afirmar o 'Deus revelado, só a partir do Deus da religião se pode entender a Deus da fé." Cf. PASTOR, F. A. *ll Dio della rivelazione: Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi: edizione italiana a cura di Rino Fisichella, 1990. p. 321.

[40] PASTOR, F. A., *ll Dio della rivelazione: Dizionario di Teologia Fondamentale*, *Op. cit.*, 1990, p. 325. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 139.

[41] PASTOR, F. A., *ll Dio della rivelazione: Dizionario di Teologia Fondamentale*, *Op. cit.*, 1990, p. 325. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 139.

[42] GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006. p. 22–23.

[43] Ibidem, p. 23.

O bispo aponta na obra *De trinitate*, uma compreensão própria da tecitura bíblica, por meio da qual o divino se revela ao ser humano de formas diversas. Na simplicidade vulgar dos exemplos corpóreos para os mais humildes - como que convidando-os a alçar patamares mais elevados - até complexos arranjos para aqueles que avançam nos mistérios.[44]

O bispo de Hipona relembra o dito pelo Apóstolo Paulo,

> Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas tão-somente como q homens carnais, como a crianças em Cristo. Dei-vos a beber leite, não alimento sólido, pois não o podíeis suportar. Mas nem mesmo agora o podeis (1Cor 3,1-9).[45]

Não se pode com isso, afastar-se da primeira grande marca do Eterno no pensamento de Agostinho, e cristão como um todo, pois ao se lançar na compreensão do transcendente, o homem dialoga com um mistério insondável, onde não lhe é possível mais do que meramente arranhar a superfície.

1.1. Eternidade e Divindade: da luz corpórea ao todo espiritual

1.1.1. A luz corpórea

Quando ainda professava o maniqueísmo[46], Agostinho era tomado de um materialismo[47] radical, que também se estendia para sua compreensão de Deus. Na linha maniqueísta[48], Deus é

---

[44] "Com elementos próprios das criaturas, a Escritura divina costuma compor como que jogos infantis, com a intenção de que os sentimentos dos simples sejam estimulados, como que passo a passo, à procura das coisas superiores, no abandono das inferiores." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 1, 2.

[45] Ibidem, 1, 3. Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Primeira carta de São Paulo aos Coríntios., 3, 1-9.

[46] "Com base nessa ontologia dualista, o maniqueísmo constrói uma cosmologia que tem por objetivo explicar como a origem de tudo está nessa luta entre o bem e o mal. Na região da luz, reinaria o Pai da grandeza e, na outra, o Príncipe das trevas, não sendo apenas entidades, mas forças animadas que buscam impedir reciprocamente a expansão da outra. O mal procura penetrar na região do bem, indo além de sua própria região, o que dá início ao drama cósmico da constituição do mundo, que é uma mistura de bem e mal. O bem, para evitar a ameaça do mal, utiliza uma estratégia, envia várias emanações de sua substância que são posteriormente absorvidas pelo poder das trevas. Essa aparente perda do bem é, na realidade, o início da salvação, pois a mistura dessas partículas divinas com a matéria, aos poucos, vai enfraquecendo e, por fim, derrotando as forças do mal. Enfim, o maniqueísmo substancializa o mal para isentar o princípio do bem de toda a responsabilidade sobre o mal no mundo. Dessa forma, a origem do mal seria o sumo mal." GRACIOSO, J. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. In: *Trans/Form/Ação*, [*s. l.*], v. 35, p. 11–30, 2012. p. 12–13.

[47] RODRIGUES, S. B. *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*. 77 f. 2017. - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2017. p. 24.

[48] "O nome da seita vem-lhe do persa Manés ou Mani, nascido e morto, respectivamente, ao que parece, em 215 e em 275 da nossa era. Duma inteligência robusta e sequioso de saber, aprendeu, desde a juventude, várias línguas, dominando o Sírio, o Pélvi e todas as línguas do Império Persa. Andou pela índia, pela China, pelo Turquestão e pelo Tibete, ouvindo atentamente o ensino religioso dos sábios dos locais por onde viajou. Senhor assim de uma cultura religiosa prodigiosamente vasta, pensou em fundar uma nova religião universal, escolhendo o que, segundo uma revelação que afirmava ter tido aos vinte e quatro anos, colhera de mais válido do Budismo, do Induismo, do dualismo persa divulgado por Zoroastro, da gnose cristã (que o marcou desde criança, pois seu pai pertencera à seita cristã dos helxassaítas), dos marcionistas da Mesopotâmia, do gnosticismo siro-cristão de Saturnilo e de Cerdão, tudo fundindo

tido como uma Luz, "uma substância corporal, brilhante e muito tênue"[49], essa mesma luz emitida por Deus, "brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra"[50].

> Nessa época, portanto, Agostinho considerava Deus como um corpo sutil e resplandecente; correlativamente, sendo Deus luz por essência, tudo o que é corpo e participa em algum grau da luz, apresentava-se como uma parte de Deus: "Eu pensava. Senhor Deus e Verdade, que vós fôsseis um corpo brilhante e imenso, e eu uma porção desse corpo". [51]

Essa compreensão levava a um sério problema, pois admitir que Deus criou o mundo de sua própria substância, seria o mesmo que afirmar que o homem (ou qualquer da criação) seja parte nessa luz corpórea de Deus, o que acarretaria também que "[...] uma parte da substância divina possa se tornar finita, mutável, submissa às alterações de todos os tipos e também a destruições, que sofrem as partes do universo.'"[52]

Após sua conversão ao Cristianismo Católico, Agostinho passa a defender a ideia da criação *ex nihilo*[53], como forma de buscar superar a compreensão maniqueísta[54] criação e criador dividindo

---

numa síntese grandiosa, embora não muito consistente. Os pontos mais salientes deste sincretismo são a metempsicose budista e o dualismo iraniano apresentado por Zoroastro, ou seja a existência de dois princípios iguais em poder e opostos: o Deus do Bem — Ormuz — , e o Deus do Mal — Ariman. Escreveu várias obras, ilustradas por ele próprio com deslumbrantes iluminuras ao jeito persa, em que expôs, numa língua sugestiva e cheia de poesia, a sua doutrina. Fez-se rodear de discípulos dedicados que lhe multiplicaram os exemplares das suas obras, principalmente da denominada *Châhpurhaghân* (*Tratado do rei Sapur ou Sapor*) e as traduziram para Grego, Chinês, Turco, Árabe, Copta, Persa, Siríaco. A moral maniqueísta condensa-se no que Manés chamou preceito dos três selos — o selo da mão, o selo dos lábios, o selo do seio. Ao homem virtuoso é vedado, pelo selo da mão, ferir, matar, fazer a guerra; pelo selo da boca, o homem virtuoso é obrigado a dizer a verdade e a nunca comer carne nem alimento impuro; ao homem virtuoso é vedado, pelo selo do seio, continuar a obra da carne, prolongar a vida pela geração. Na luta entre o princípio da Luz e o princípio das Trevas, entre o Bem e o Mal, Deus, o Deus do Bem, manda sempre um mensageiro que é a força do seu Poder no combate contra o Mal. O seu primeiro mensageiro, mensageiro da Luz e do Bem, força divina do seu Poder, foi Adão; o segundo foi Jesus; o terceiro virá no fim dos tempos, quando do juízo final. Jesus é Deus, veio trazer-nos uma mensagem de Luz e de bem, mas tanto a sua encarnação como a sua morte são aparentes. Assim, muito do Evangelho, umas três quartas partes, tem que ser rejeitado — como tem que ser rejeitado todo o Antigo Testamento, que se refere a um Deus tenebroso." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 66–67.

[49] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 358.

[50] Ibidem

[51] Ibidem

[52] Ibidem

[53] "Fizestes ao artífice o corpo, fizestes-lhe a alma que impera aos membros. Criastes a matéria com que fabrica os objetos, a inspiração com que ele concebe a arte e vê internamente o plano que executa no exterior. [...] Todas estas criaturas Vos louvam como a Criador de tudo. Mas de que modo as fazeis? Como fizestes, meu Deus, o céu e a terra? Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque, antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra. Nesse caso. donde viria essa matéria que Vós não criáreis e com a qual pudésseis fabricar alguma coisa? Que criatura existe que não exija a vossa existência?" AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 5, 7.

[54] VICENTE, F. *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*. 98 f. 2010. - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010. p. 15.

a mesma substância[55]. Essa criação, no entanto, não se dá de qualquer matéria presente anteriormente, mas "a partir do não-ser absoluto, sem precisar de matéria pré-existente"[56].

Deus criou no princípio céu e terra (Gn I:1), de onde se extrai que antes do princípio Deus já existia, sua presença é anterior ao movimento de criação que Ele, por si mesmo, dá início[57].

> O livro que abre a Bíblia cristã ou a Torah, comumente traduzido por "Gênesis" (o bereshit [תישארב; no começo], para a tradição judaica), responde ao questionamento mítico-religioso sobre o caráter divino, particularmente com relação ao problema teológico responsável por interrogar a forma do que por natureza seria desprovido de forma – a divindade que é infinita, disforme. O tempo surge, então, como ideia que introduz uma solução teórica e metafísica à questão da seguinte maneira: a divindade é eternidade e ela não apenas incarna, misteriosamente, o tempo, mas também o determina organicamente, delimitando o início e o fim da vida (o nascimento e a morte) – teleologicamente, em sua gênese é anunciada ao mesmo tempo seu fim. Por isso, se há algo que foge ao conhecimento humano e que pertence aos limites divinos, segundo essa literatura, é o tempo em sua acepção mítico-religiosa. Em linguagem profana, a índole divina se traduz como teleológica, ou seja, carregada de sentido pré-determinado. A definição mítico- religiosa do tempo lembra que há um início do mundo, uma gênese, e, por outro lado, um fim para toda criação, pré-determinado pela divindade segundo sua própria eternidade (potência de ser eterno). Entretanto, diferente de outras teogonias, nada se diz sobre a origem divina na literatura judaico-cristã. No livro de "Isaías" é possível observar a tradição de compreensão intemporal da divindade, pois ela é o primeiro e também o último, o princípio e o fim, simultaneamente. "Eu sou o primeiro, e eu sou o último (...) [וורחא ינאו ושאר ינא]" (Is. 44:6).1 A divindade, assim, não possui origem, ela é a própria origem e sobrevive às próprias criações.[58]

Não há menção no texto bíblico, que Deus tenha se utilizado de qualquer outro ser ou força, para auxiliá-lo no processo de criação, de forma que todo o poder de criação advém dele. "Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo*."[59]

---

[55] "Agostinho, diferentemente de outros autores medievais, não escreveu propriamente um tratado da criação. Quando abandona o maniqueísmo e se predispõe a uma caminhada de conversão, descobre por meio da predicação de Ambrósio, a importância do hexamerón". Agostinho porém, não mantém a interpretação ambrosiana da Escritura. O termo hexamerón vem do grego e foi empregado pela primeira vez por Filão de Alexandria. - hex e hémera quer designar a obra da criação realizada em seis dias. É assim que, Agostinho encontrou no hexamerón, um modo de refu tação da heresia maniqueísta e, ao mesmo tempo, um meio útil para afirmar as verdades fundamentais da fé cristã, dentre as quais. está a criação. O intento do Bispo de Hipona não é tanto o caráter cosmológico, e sim o aspecto existencial da criação. E esta dimensão existencial, a quer demonstrar tal como a descobriu durante seu processo de conversão, ou seja que a criação constitui-se essencialmente como «relação». A partir deste veio de pensamento, Agostinho introduz o esquema *conversio-creatio-formatio*." TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 57–58.

[56] COSTA, M. R. N. A teoria da criação, segundo Santo Agostinho. In: *Revista Ágora Filosófica - UNICAP*, Recife, n. 1, p. 07–23, 2007. p. 8.

[57] Deus criou a luz (Gn I:3), bem como terra (Gn I:9-10) e mar (Gn I:10), as plantas (Gn I:11-12), sol e lua (Gn I:14-17), animais de várias formas (Gn I:20-25), e ao final de cada passo, "viu que isso era bom" (Gn I:10). A imagem do homem que surge do processo de criação é a da bondade e perfeição, pois criado sem pecado, o homem gozava do contato com Deus e de uma vida sem as vicissitudes da carne. Deus fez o homem, ""à nossa imagem, como nossa semelhança" (Gn I:26), aos homens foi determinado que "dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra." (Gn I:26) No final da criação humana, "Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom." (Gn I:31)

[58] LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 5.

[59] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 358.

Essa criação parte única e exclusivamente da vontade de Deus[60], de forma que a causa de tudo, não tem causa. O princípio divino é então, "incausado".[61]

> Agostinho viu que a realização da criação é possível em nossa existência mesma, onde a conversão consiste na condição de possibilidade de realização do ser. O acento vem colocado sobre a antropologia, isto é, sobre a relação criatura criador. Utilizando esquema plotiniano *conversio-formatio* introduz uma outra categoria que é a noção de *creatio*, transformando assim de uma categoria binária para uma categoria ternária. Para o Filósofo de Hipona a criação é eminentemente boa" e encontra seu término na conversão ao Criador, caso contrário os seres caem no risco de dispersarem-se. A analogia utilizada é aquela da luz e das trevas, da manhã e da tarde. Esta passagem das trevas à luz é possível graças a Cristo. A criação como obra da Trindade encontra seu pleno cumprimento no retorno das criaturas ao Criador. Não quer dizer que a criação seja imperfeita, mas que está a caminho de sua realização plena. O Criador pacientemente espera a livre resposta da criatura. Resposta esta que consiste em viver mais e mais na fonte da vida, e ver na sua luz a luz e assim aperfeiçoar-se, ilustrar se e ser feliz.[62]

Uma vez criadas as coisas, Deus contempla o objeto da criação e vê que é bom, não poderia ser diferente, pois um Deus bom, o bom artesão, não poderia produzir algo que não fosse bom[63].

> Com efeito, não há artesão mais excelente que Deus, nem arte mais eficaz que a do Verbo de Deus, nem razão melhor para a criação do mundo do que a produção de uma obra boa por um Deus bom. Eis a resposta que conclui todas as controvérsias relativas à origem do mundo: *hanc causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei*; a bondade divina não permitiu que uma boa criação permanecesse no nada.[64]

Tal pensamento é expresso na obra a *De civitate Dei*, onde Agostinho afirma:

> Finalmente, a frase *Deus viu que era bom* exprime bem que Deus sem necessidade alguma, sem a menor busca de proveito pessoal mas apenas por sua bondade fez o que fez, isto é — porque é bom! E se a obra é declarada boa depois da sua criação, é para mostrar que ela está de harmonia com a bondade, razão da sua criação. Mas se esta Bondade designa precisam ente o Espírito Santo, é a Trindade toda que se nos revela nas suas obras. E é dela que a C idade Santa, a cidade constituída nas alturas pelos santos anjos, tira a sua origem , a sua forma e a sua beatitude. N a verdade, se se perguntar *donde vem* — diremos: *foi Deus que a fundou; donde provém a sua sabedoria* — diremos: *é Deus que a ilumina; donde provém a sua felicidade* — diremos: *é de Deus que ela goza!* Subsistindo n 'Ele, tem a sua forma; contemplando-o, tem a sua luz; unindo-se a Ele, tem a sua alegria. Ela é, vive, ama; na

---

[60] "A vontade de Deus não é uma criatura. Está antes de toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus. Se alguma coisa surgisse na substância de Deus que antes lá não estivesse, não podíamos, com verdade, chamar a essa substância eterna." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 10, 12.

[61] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 359.

[62] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XIII.4,5; 5,6; 12, 13. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006. 3,4;5,2,1;6,5,5 Cf. LADNER, G. B. *The idea of reform: its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. New York: Harper Torchbooks, 1967. p. 167. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 58. Cf. VANNIER, A.-M. El papel del Hexamerón en la interpretación agustinianaNo Title. In: *Augustinus*, Madrid, p. 343–344, 1991. p. 344.

[63] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 359.

[64] Ibidem, p. 360.

> eternidade de Deus ela prospera, brilha na verdade de Deus, regozija-se na sua bondade! [65]

A bondade de Deus é assim compartilhada igualmente, e em sua total intensidade, por qualquer das pessoas da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo).[66] Agostinho compreende que o tempo, como movimento[67], não poderia existir antes da criação, posto que antes da criação só havia Deus, o eterno, constante e imutável. Desta forma, o tempo deve ser também criatura de Deus, assim como o espaço onde foi criado o mundo[68]. Antes da criação não havia tempo ou espaço, e desta forma a eternidade é reservada única e tão somente a Deus[69]. Não há espaço na filosofia Agostiniana para qualquer compreensão de eternidade fora da figura do Deus trino.[70]

Conforme Gilson, Agostinho propõe encerrar as dificuldades com relação a existência do tempo[71], considerando-o como uma "distensão[72] da alma"[73], que permitiria a coexistência de passado, presente e futuro conjuntamente, e também a possibilidade de os medir.[74]

> Se, ao contrário, reportamos o tempo à alma, e especialmente à memória, as medidas em questão tornam- se possíveis. O que deixou de ser em si, continua a existir na lembrança que guardamos disso; a impressão que as coisas transitórias deixam em nós sobrevive a essas coisas mesmas e, ao nos permitir compará-las, torna possível para nós uma certa medida dos intervalos delas. Ora, o que é verdadeiro para a lembrança do passado também é para a espera do futuro. Há, portanto, uma possibilidade de coincidência de três dimensões do tempo, ainda que o instante presente, o único real, seja em si mesmo indivisível. Contudo, essa possibilidade só existe graças à alma. [75]

---

[65] AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. liv. XI., 24.
[66] Ibidem, 24.
[67] "Ademais, se o corpo permanece imóvel no mesmo ponto, não há mais qualquer movimento, e, contudo, posso apreciar o tempo de sua imobilidade com uma exatidão mais ou menos rigorosa. Uma coisa é, portanto, o movimento que o tempo mede, outra coisa o tempo que o mede; o tempo não é o movimento dos corpos" GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 366.
[68] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 24, 31. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 361.
[69] Cf. AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XI., 5
[70] "Efetivamente, no primeiro capítulo do primeiro livro bíblico, *bereshit*, quem cria os céus e a terra é a divindade que precede tudo quanto pertence ao mundo, criado por Ela e por determinação d'Ela. O tempo seria, assim, simplesmente a ordem divina das coisas que se originam da sua natureza eterna. Os dias, a noite e o dia, já relatados no "Gênesis" são demarcações de tempo criadas pela deidade como "tempo para os homens". Sua natureza, por outro lado, não pertence ao tempo, mas, ao contrário, é intemporal, eterna." LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 15.
[71] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 14, 17.
[72] O termo distensão foi utilizado também em Plotino Enéadas, III, 7.
[73] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 23, 29-30; 29, 39.
[74] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 366.
[74] Ibidem, p. 367.
[75] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 367–368.

A criação do mundo, conforme relatada no Gênesis, deve ser compreendida de forma mais ampla, não como uma ação do criador em dias como os dos homens, mas como um ato simultâneo.[76]

> A Bíblia só se exprime dessa maneira imagética para se conformar à fraqueza de nossa imaginação e provavelmente também para profetizar o devir sob forma de uma imagem do passado; além de não ensinar uma sucessão real de dias passados na obra criadora, ela anuncia a sucessão, desta vez real, das sete idades do mundo no devir. Então, é necessário admitir que Deus criou tudo de uma só vez.[77]

Há assim uma ordem de causalidade, e não uma ordem temporalmente estrita na criação. Primeiramente foram criados os anjos, a "matéria espiritual" da criação, que é imutável, mas não eterna, por ser também ela criada por Deus. Posteriormente foi criada a terra, a "matéria absolutamente informe", que depois foi revestida de forma[78]. Essa matéria informe também não estava sujeita ao tempo, mas também não pode ser compreendida como um nada, mas somente como negação das formas.[79] Gilson compara essa matéria informe com o *caos* dos poetas gregos.[80]

> O cristianismo antigo é platônico, para ele a razão que governa o mundo é transcendente. Mas essa racionalidade já não é apenas o mundo das ideias, que exclui a contingência. Ela se manifesta pela ação de Deus na história, e é revelada pela profecia. O grande desafio do cristianismo dos primeiros séculos foi conciliar metafísica e história providencial — em termos cristãos, "economia". A própria discussão sobre a Trindade, preocupação predominante dos primeiros concílios, poderia ser facilmente reduzida às tríades platônicas que lhe serviram de modelo, não fosse indissociável do mistério "econômico" da Encarnação. [81]

Essa compreensão da atribuição da forma por Deus, conduz à uma aproximação com o Platonismo, cuja extensão carece de análise, mas que apresenta pontos centrais que podem ser delineados, com intenção propedêutica.

---

[76] AGOSTINHO, S. *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 21, VII, 28; t. 34, c. 231. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 371.

[77] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005., VII, 28; t. 34, c. 231. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 371.

[78] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XII., 3, 3.

[79] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005., V, 5, 13 e 16; t. 34, coi. 326. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 374.

[80] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 374.. Gilson afirma também, que essa compreensão da matéria de onde se cria o mundo compõe parte do problema de Agostinho, seu sofrimento e esperança, uma vez que a matéria de que é feito, "[...] se encontra o mais distante possível de Deus, dado que ele é o Ser e ela é quase o nada; entretanto, ela não é um puro nada." Ibidem. p. 375.

[81] Prefácio em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 17.

O foco em Platão é de natureza eminentemente referencial, uma vez que é fonte certa de onde se abundou Santo Agostinho, por expressa menção[82], e também por ser ponto de origem da tradição platônica (embora o Platonismo por muitos seja considerado gênero (sentido lato) do qual o pensamento de Platão é espécie (sentido estrito)) e posteriormente neoplatônica, que tem grande força na produção do pensamento do bispo de Hipona. Como homem de seu tempo, Platão também mergulhou nas teogonias que o antecederam[83], podendo ser visto, grosso modo, como uma fonte indireta dessa cultura grega.

Antes de seguir na análise, cumpre inicialmente, reportar à problemática da estruturação cronológica das obras, bem como a unidade do pensamento platônico (em sentido estrito). Nas diversas tentativas[84] de se estabelecer uma cronologia possível dos diálogos, e com isso defender, ou não, a unidade do pensamento do mestre, o estudo seguirá a posição de Henrique Cláudio de Lima Vaz[85], nos pontos em que se faça necessária a estruturação das obras de forma cronológica.

Quanto ao estabelecimento da unidade, a dificuldade é ainda maior, como bem aponta Lima Vaz, pois "como se sabe, convergem para a obra de Platão todos os elementos que informavam a vida espiritual da Grécia, tanto elementos da ciência como da religião ou do próprio pensamento filosófico."[86]

Dentre as posições possíveis, o elemento que para Lima Vaz é capaz de dar unidade ao pensamento de Platão é a doutrina da contemplação.[87] Posição esta que será seguida neste estudo.

> Cremos, ao contrário, que a obra platônica não deve ser tomada como um todo imóvel, mas como o suporte de uma verdadeira evolução orgânica na qual sua intuição geradora - a saber, a própria teoria da contemplação das Ideias é medida por diversos problemas que se oferecem sucessivamente e esclarecida sob novos aspectos, dai fazer-se necessário ter diante dos olhos como que a "nota" dominante em cada diálogo, para que as asserções e expressões que, resolvendo um e outro problema, lhes revelam as origens não sejam misturadas indistintamente. Procuraremos tomar isso como nossa regra. Cuidaremos de inserir os diversos temas de nossa indagação no "movimento do próprio pensamento platônico, pois somente assim cremos poder conformar-nos mais com a verdade histórica.[88]

[82] Ibidem, liv. VII., 9, 13.
[83] "Fica patente, pelas próprias expressões do filósofo, que ele tomou de várias narrativas tradicionais aquilo que considerou útil para a composição de seus mitos [...]. Além daquilo que foi tomado da mitologia popular [...]" VAZ, H. C. de L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 33.
[84] Como bem aponta Henrique Cláudio de Lima Vaz, autores como Lewis Campbell com seu método estilométrico, que marca o diálogo das Leis como sendo o último, e com isso ponto de partida para estabelecimento dos demais em ordem.
[85] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 20.
[86] Ibidem
[87] Ibidem, p. 21.
[88] Ibidem, p. 21–22.

A narrativa mítica permeia o pensamento de Platão[89], mas longe de afastar a natureza filosófica de seus escritos, esse elemento deve ser visto por uma ótica diversa, seguindo, como defendeu Lima Vaz, um caminho que separa no mito, o invólucro, de seu núcleo.[90]

Um espectro de possibilidades surge, permitindo análises sobre os mitos na obra platônica, buscando o liame filosófico por trás do núcleo delimitado. Os mitos seriam assim vistos em sua relação com um pensamento racional filosófico, de forma quase exemplificativa. "O mito, nesse sentido, seria uma alegoria da dialética, e, na contrapartida, todo mito poderia ser reduzido a termos racionais estritos."[91]

Neste estudo, seguindo a perspectiva que também adota Lima Vaz, para quem não se deve buscar tão somente uma análise racional dos mitos, pois "consideramos que em Platão o mito, na busca da verdade, acrescenta algo à para demonstração racional."[92]

> Isso, entretanto, como já se pode observar pelos exemplos mencionados acima, não é senão um "fato primeiro" que deve ser submetido à exigência lógica da dialética. Assim, no mito da preexistência da alma que contempla as Ideias afirma-se como um fato a exigência lógica mesma da visão das Ideias pela alma como fundamento da ciência: esse fato exprime-se com verossimilhança pelo mito, No Timeu, a exigência lógica do mundo ordenado exprime-se pelo mito do Demiurgo ordenador. No mito, então, faz-se uma passagem do plano essencial ao plano existencial histórico; não qualquer plano, mas o daquelas realidades que devem ser pressupostas na construção da obra filosófica. A análise mesma do mito demonstra quais são essas realidades, especialmente a relação entre a alma e as Ideias. Daí que Platão, como vimos, rejeita, por um lado, tomar literalmente os mitos como fidedignos e afirma, por outro lado, que se deve aceitar um conteúdo ideal do mito (Górgias 523a; República 621c; Carta VII 335a).[93]

Jaeger compreende o papel do mito, como uma forma de vinculação da lógica racional do pensamento trabalhado, com sua experimentação viva.

> E este conteúdo metafísico da luta de Sócrates contra a injustiça que Platão, com os meios sensíveis do poeta, expõe diante da capacidade de percepção do nosso olhar espiritual,

---

[89] Ibidem, p. 31.

[90] "Chamamos "invólucro" à narrativa mítica mesma, com suas particularidades. Aliás, que Platão tenha tomado tais invólucros como fidedignos, não há ninguém que o afirme. [...] É patente para o leitor da narrativa isso que chamamos de "invólucro" do mito, permeado de pessoas, ações e eventos fantásticos. [...]Afinal, para que se pro ponha alguma interpretação geral do mito convém identificar o sentido filosófico de cada um. Seja o caso, pelo menos, do Gorgias, do Ménon e do Fédon, nos quais, embora não haja menção alguma sobre a natureza dos mitos, é lícito pensar que Platão já terá manifestado sua concepção sobre esse gênero literário." Ibidem, p. 36–37.

[91] Ibidem, p. 38.

[92] Ademais, como também aponta Lima Vaz, a exemplo do descrito no Fedro 229c-230a, Platão rejeita uma leitura racionalista dos mitos. Ibidem. Cf. Fedro em PLATÃO. *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. v. Vl. 229c-230a.

[93] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 39. Nesse sentido Lima Vaz colaciona a obra de W. C. Greene: "The Myths of Plato... complete the work of reason by suggesting imaginatively what may reasonably be supposed to be true, with regard to those ultimate reaches of speculation which immediate human experience cannot embrace: God, the origin and destiny of soul and divine justice (Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought, p. 314)" Cf. GOLDSCHMIDT, V. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. p. 25.

> no mito que figura no final do Górgias. Procura por todos os meios tornar acessível ao sentimento vivo o que a lógica demonstrou. A forma do mito não significa que Platão apele para uma força irracional em nós, como fonte especial, ou até como a autêntica fonte de conhecimento, mas faz-nos reconhecer como imagem acabada, através de figuras físicas e de acontecimentos de vulto, como numa tela, as linhas anteriormente traçadas pela análise racional. por conseguinte, o mito tem dentro da obra ¿g de arte uma função resumo e de síntese. Platão apropria-se deste modo de uma das formas do ensino sofístico, mas transforma-a e incorpora-a organicamente ao diálogo socrático. Mas o essencial do mito platónico reside na sua cooperação com o logos, para o mesmo fim. Quando a complicada elaboração do pensamento lógico já há muito desapareceu da memória do leitor, continua a viver nela a imagem do mito, que assim se converte no símbolo do conteúdo filosófico de toda a obra, mais ainda, de toda a doutrina e de toda a vida de Platão.[94]

Com esta perspectiva, os mitos, "mais precisamente na forma literária do mito completa-se aquele passo para além da pura razão, o qual, por exigências da razão mesma, a filosofia platônica postula que se dê."[95]

> Dentro del corpus platónico, la dimensión teológica se puede ver como un tema transversal que ocupa al filósofo ateniense en la mayoría de sus escritos, pero tal cuestión en ninguno está tratada abierta y sistemáticamente como deseáramos. Sus referencias al ámbito de lo teológico siempre están presentadas mediante el recurso mitológico, característico en Platón cuando quiere apuntar a un conocimiento objetivo. Consecuentemente, puede comprenderse que la *ἐπιστήμη* no admite ser "traducida" al lenguaje filosófico de la razón, porque su naturaleza es distinta de la humana, o porque no existe lenguaje que pueda dar cuenta eficaz de ella.[96]

Para o objetivo deste estudo, buscar-se-á nos diálogos, pontos que permitiram que Agostinho compreendesse nos escritos de Platão, uma narrativa que se assemelhasse com a do Deus Cristão[97], uma vez que "[...] no cabe duda de que en la doctrina de San Agustín subyace una visión del mundo en la que se encuentran muchos elementos neoplatónicos."[98]

Como aponta Isart[99],

---

[94] JAEGER, W. W. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 687.

[95] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 40.

[96] "Dentro do corpus platônico, a dimensão teológica pode ser vista como um tema transversal que ocupa o filósofo ateniense na maioria de seus escritos, mas em nenhum deles tal questão é tratada de forma aberta e sistemática como gostaríamos. Suas referências ao campo da teologia são sempre apresentadas por meio do recurso mitológico, característico de Platão quando quer apontar para o conhecimento objetivo. Consequentemente, pode-se entender que a ἐπιστήμη não admite ser "traduzida" para a linguagem filosófica da razão, porque sua natureza é diferente da humana, ou porque não há linguagem que possa efetivamente explicá-la" (Tradução nossa) ACOSTA, J. S., *Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República*, *Op. cit.*, 2019, p. 62.

[97] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 9, 13; VII, 20, 26.

[98] "não há dúvida de que na doutrina de Santo Agostinho está subjacente uma visão do mundo em que se encontram muitos elementos neoplatônicos" (Tradução nossa) BOYER, C. *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin.* Paris: Officium Libri Catholici, 1953. Cf. RETEGUI, A. R. La Noción De Libertad San Agustín. In: *Scripta Theologica*, [*s. l.*], v. 8, n. 2, p. 551–606, 1976. p. 555.

[99] ISART, M. Evolución de la relación hombre/dios desde Platón al siglo II. In: *Anuario de Estudios Filológicos*, [*s. l.*], v. 16, p. 207–214, 1993.

> [...] en Platón hay una nueva concepción de la divinidad, la manera de entenderla implica un progreso cualitativo respecto de la religión antigua y, además, un paso importante para la posterior reflexión helenística en torno a la divinidad que esgrime toda reflexión cristiana. Del corpus platónico se puede interpretar que el dios sería un trascendente, inefable, desconocido y perdurable tras la muerte del ser humano. En este sentido, habría en Platón una concepción monoteísta del dios, pero sin ser este necesariamente un dios personal.[100]

A temática do eterno em Platão é apresentada em diversas obras, mas tem destaque especial no *Timeu*[101], onde é apresentada a criação do *cosmos*.

> Ainda que seja possível encontrar em outros diálogos a concepção de um demiurgo universal, como por exemplo na República,19 como o artífice dos nossos sentidos (507c) e do conjunto do céu (530a), "o caráter do demiurgo só existe com consistência real em Platão no Timeu, onde as distinções entre o mundo das formas inteligíveis e o das coisas sensíveis aparecem claramente marcadas, entre a necessidade mecânica e a finalidade transcendente."[102]

"Timeu propõe que esse universo seja o produto de um agente racional, intencionado e benéfico"[103], do qual resulta que o cosmos não é obra ocasional, mas antes o produto de uma ação deliberada, "do Intelecto (*noûs*) através de um deus antropomorficamente representado pela figura do deus-artesão."[104] Deste relato, é possível extrair detalhes particulares da ideia que o eterno[105] ocupa no pensamento de Platão[106].

---

[100] "[...] em Platão há uma nova concepção da divindade, a forma de compreendê-la implica um progresso qualitativo em relação à religião antiga e, além disso, um passo importante para a posterior reflexão helenística sobre a divindade que todos os cristãos a reflexão exerce. A partir do corpus platônico pode-se interpretar que o deus seria transcendente, inefável, desconhecido e duradouro após a morte do ser humano. Nesse sentido, haveria em Platão uma concepção monoteísta do deus, mas sem que este fosse necessariamente um deus pessoal." (Tradução nossa) ACOSTA, J. S., *Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República*, *Op. cit.*, 2019, p. 62. Cf. "sino que se contenta com um monoteísmo difuso, el único de que, por outra parte, eran capaces los griegos..." ISART, M., *Evolución de la relación hombre/dios desde Platón al siglo II*, *Op. cit.*, 1993. p. 208.

[101] "O Timeu nasce da intenção de Platão em inserir valores ético- -normativos indispensáveis ao homem e a cidade. No entanto, Platão, "desde muito cedo, viu que isso colocava um problema epistemológico primordial, o do conhecimento desses valores", o que levaria o filósofo a necessidade de fundamentar seu projeto epistemológico à esfera ontológica." SOUZA LIMA, C. A Figura do Demiurgo no Timeu de Platão. In: *Páginas de Filosofia*, [*s. l.*], v. 9, n. 2, p. 35–57, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v9n2p35-57. p. 38. Cf. BRISSON, *L. Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Verlag, 1998. p. 110.

[102] Ibidem, p. 45. Cf. BRISSON, L. Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Sankt Augustin: Verlag, 1998. p. 56.

[103] SOUZA LIMA, C. A Figura do Demiurgo no Timeu de Platão. In: *Páginas de Filosofia*, [*s. l.*], v. 9, n. 2, p. 35–57, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v9n2p35-57. p. 36.

[104] Ibidem

[105] "[...] existe uma dimensão perfeita, que possui uma natureza de modelo ideal, enquanto a dimensão sensível possui natureza de cópia, que se assemelha ao modelo nos limites consentidos pela sua conformação material." TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.14195/978-989-26-0947-8p. 255.

[106] Cumpre salientar, que nos termos do exposto anteriormente, a linha interpretativa seguida pode influenciar a posição que o Demiurgo ocupa na ontologia platônica. "Para aqueles que defendem a literalidade do texto, a cosmologia deve ser entendida como um processo de criação do universo realizado por uma entidade antropomórfica dentro de um determinado momento no tempo. Ou seja, segundo essa interpretação, ao demiurgo é conferido o estatuto de entidade antropomórfica. Já os que defendem a não-literalidade interpretativa entendem que o cosmos devém, porém, não de forma pontual no tempo mas de forma processual e contínua [...] Essa geração é o processo de um eterno vir-a-ser

No próprio discurso, Platão deixa claro que, ao falar da criação, o homem está tratando de assuntos nos quais não consegue ser totalmente preciso, e nesses limites, "Timeu se empenha em fornecer uma explicação causal e genética de tudo aquilo que existe, na qual seja mostrada na prática o princípio do bom e do ótimo."[107]

Antes da criação, havia somente a desordem e o caos, mas o criador era bom, destituído de inveja e "quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele". Sendo esse o "princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo". (30a) [108] As coisas visíveis estavam assim em constante movimento, mas um movimento de desordem, até que o criador "fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela." [109] (30b)

A natureza de bondade do criador[110], aparece como característica do Demiurgo, de forma que "não era nem nunca foi possível que o melhor pudesse fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas". [111]

Para que a obra fosse assim perfeita, deveria ser dotada de inteligência, e assim foi feito, a inteligência foi colocada na alma[112], e a alma foi colocada no corpo. (30c)[113]

Como obra da criação, "cosmo é então criado à semelhança do deus, como um ser vivo, uno e visível"[114], para que "se assemelhasse ao ser vivo e perfeito, seu autor não fez nem dois nem um número infinito de mundos; este céu é um só e único; assim foi feito e assim sempre será". (31b)[115]

Dos elementos, em número de quatro, foi formado o corpo do mundo[116], que adquiriu unidade que só pode ser quebrada pelo criador, "não sujeito à doença nem à velhice". (32c/33b)[117]

---

reproduzido de maneira atemporal, uma vez que o universo nunca foi de fato "criado" ou "fabricado", mas sempre existiu. Segundo essa interpretação o demiurgo é entendido como uma função, sob o aspecto metafórico do deus-artesão." SOUZA LIMA, C., *A Figura do Demiurgo no Timeu de Platão*, *Op. cit.*, 2021. p. 37. Cf. XAVIER, D. G.; WALTER, K. C. Demiurgia e necessidade no Timeu de Platão. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, [*s. l.*], v. 41, n. 130, p. 269, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.20911/21769389v41n130p269-286/2014. Diferentemente dos autores acima citados, o estudo aqui proposto seguirá uma análise literal, que aproxima o Demiurgo de uma figura antropomórfica do Deus artesão, uma vez que parece ser a forma que mais se aproxima do pensamento cristão.

[107] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 258.

[108] Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 30 a-b.

[109] ibidem, l. 30b.

[110] "O demiurgo, nesse sentido, serve como uma espécie de "agente atuante", responsável por realizar ativamente a "ligação", através do trabalho - metaforicamente - artesanal, entre aquele que é o mundo inteligível e aquele que é o mundo sensível, no momento em que atua na fabricação do mundo sensível sob a diretriz de um modelo inteligível." SOUZA LIMA, C., *A Figura do Demiurgo no Timeu de Platão*, *Op. cit.*, 2021, p. 40.

[111] PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 30a-b.

[112] "Em seguida, avaliando que tudo aquilo que tem vida é mais perfeito do que aquilo que não a possui, estabeleceu que o mundo deveria ser como um organismo vivo, munido de alma e de intelecto" TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 260.

[113] Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 30c.

[114] SANTOS, J. T. *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 40.

[115] PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 31b.

[116] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 260.

[117] PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 32c-33b.

O mundo criado foi para contemplar todas as formas possíveis, assumindo assim esfericidade "por estarem todas as suas extremidades a igual distância do centro, a mais perfeita das formas e mais semelhante a si mesma, por acreditar que o semelhante é mil vezes mais belo do que o dissemelhante". (33b) [118]

> Por essas razões, a divindade eterna, tendo em mente a divindade que viria algum dia a existir, deixou-a lisa e uniforme, com todas as partes eqüidistantes do centro, completa e perfeita e composta só de corpos perfeitos. No centro colocou a alma, fazendo que se difundisse por todo o corpo e completasse seu envoltório, depois do que formou o céu circular com movimento também circular, céu único e solitário, porém capaz, em virtude de sua própria excelência, de fazer companhia a si mesmo, sem necessitar de ninguém nem de conhecimentos nem de amigos, mas bastando-se a si mesmo. Com todas essas qualidades, engendrou uma divindade feliz. Porém essa alma, de que só viemos a falar um pouco tardiamente, não a plasmou a divindade depois do corpo; ao juntá-los, jamais permitiria que o mais velho fosse dirigido pelo mais novo. Mas, isso é maneira de falar de quem, como nós, depende, em grau tão acentuado, do acidental e do acaso; sim, a divindade criou a alma antes do corpo, e, quanto à origem, mais velha e mais excelente do que ele, por estar ela destinada a dominar e comandar, e ele, a obedecer.[119]

Na criação, o Demiurgo se utilizou das ideias para moldar o mundo,[120] e uma vez criado, optou então por "compor uma imagem móbil da eternidade", e "no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta e de acordo com o número e a que chamamos tempo". (37d-e)[121]

> A dificuldade dessa passagem depende do fato que Platão sente muita dificuldade em encontrar as palavras adequadas para distinguir aquilo que é eterno, porque dura sempre, daquilo que é eterno, porque está fora do tempo. Tal distinção é ofuscada nas duas espécies de eterno de que fala Timeu, uma que permanece em si mesma una (é a intemporalidade), e uma que procede segundo o número, ou a multiplicidade (a eternidade como duração). [122]

Criado o mundo e o tempo, "para que, havendo sido criados concomitantemente, se dissolvessem juntos, caso venham algum dia a acabar." A sabedoria contida no plano da divindade é então a fonte do nascimento do tempo e de onde "também nasceram a lua e os outros cinco

---

[118] Ibidem, l. 33b.
[119] Ibidem, l. 34b-35a.
[120] "Las ideas y los dioses representan dos principios diferentes del mundo suprasensible, la realidad última y la causa primera del movimiento, principios que Platón mantuvo separados al afirmar continuamente la prioridad del primero. Hay un grave error al considerar que las ideas en Platón funcionan como dios, tampoco las ideas son los pensamientos de dios. Pues, en primer lugar, las ideas preexisten al dios, quien crea a partir de ellas y, en segundo lugar, se debe comprender que el dios piensa las ideas porque existen, y no existen porque él las piense. Consecuentemente, la idea suprema de belleza, verdad y bien no debe corresponderse nunca con el dios." ACOSTA, J. S., *Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República*, *Op. cit.*, 2019, p. 67.
[121] PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 37d-e.
[122] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 261.

astros denominados errantes ou planetas, para definir e conservar os números do tempo". (38c-d)[123]

Para melhorar sua criação, "a divindade acendeu uma luz na segunda órbita a contar da terra, que presentemente denominamos sol, para encher com seu brilho". (39b)[124]

A criação dos seres também seguiu o caminho desejado pelo criador[125], "São quatro: a primeira é a raça celeste dos deuses; a segunda, a raça dotada de asas que cortam os ares; a terceira, a espécie aquática; e a quarta, a que marcha na terra firme." (40a)[126]

Quanto às divindades, são de dois tipos, "a primeira, realizada no fogo, que corresponde aos astros; a segunda, que corresponde aos deuses da mitologia tradicional (39e-41b)." [127]

Os primeiros deuses (astros celestes) são "na maior parte do seu corpo feitos de fogo, na forma esférica, colocados no círculo "sábio" do Mesmo. Cada um deles tem dois movimentos, logo, são isentos dos movimentos corpóreos."[128] essas divindades, feitas pelo criador, são apostas características próprias, pois "pelo fato de haverdes sido gerados, nem sois imortais nem absolutamente indissolúveis"[129], dessa forma, "não obstante, nem sereis desfeitos nunca nem ficareis sujeitos à morte, por ser minha vontade para todos vós um elo mais forte e poderoso do que o que vos ligou ao nascimento". (41b)[130]

O surgimento dos deuses olímpicos, segue a linha do que a tradição já ensinava:

> Aceitamos, pois, como fidedigna sua palavra e digamos que a geração dos deuses se processou da seguinte maneira. Da Terra e do Céu nasceram o Oceano e Tétis; destes, Fórcide, Crono, Réia e todos os do seu bando; de Crono e de Réia, Zeus, Hera com seus irmãos e irmãs, cujos nomes todos nós conhecemos, além dos descendentes destes. Seja como for, depois de nascidas todas essas divindades, tanto as que circulam diante de nossos olhos como as que só se nos revelam quando bem entendem, o autor deste universo lhes dirigiu o seguinte discurso a divindade acendeu uma luz na segunda órbita a contar da terra, que presentemente denominamos sol, para encher com seu brilho. (41a)[131]

---

123 PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 38c-d.

124 Ibidem, l. 39b.

125 Válido, neste ponto, o aviso de José Trindade Santos, "construção da alma do cosmo torna-se incompreensível a quem não tem familiaridade com as obras platônicas relacionadas com o tema. Em primeiro lugar, o Ser, o Mesmo e o Outro são as Formas que regulam a realidade, a identidade e a diferença de todas e cada uma das coisas. A mistura das três, segundo registros opostos, visa caracterizar a natureza da alma: mistura do ser imutável e indivisível (o ser das Formas) com o mutável e divisível (o de cada coisa sensível), valendo as regras da mistura para o Mesmo (a Forma e cada ente, em relação a si próprios) e o Outro (em relação aos outros)." SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 88.

126 Deve-se aqui apontar que quanto à Espécie divina, Platão descreveu que "em sua quase totalidade ela compôs de fogo, para que fosse a mais brilhante e bela de ver e, à semelhança do universo, deu-lhe a forma de esfera perfeita e a colocou na inteligência do Melhor, para fazer-lhe companhia, distribuindo-a em toda a rotundidade do céu, para que fosse um verdadeiro cosmo, enfeitado em toda a sua variedade." (40a) PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 40a.

127 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 263.

128 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 86.

129 PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 41b.

130 Ibidem

131 Ibidem, l. 41a.

Criados os deuses, ficou a cargo destes a criação dos mortais, em suas três raças, no entanto, caberia ainda ao criador a forjadura da alma humana, como que em uma espécie de ligação com o eterno.[132]

A "eternidade" da alma mortal, compartilhada com o criador[133], embora não seja ela da mesma natureza, é um dos pontos que fundamentam a concepção de imortalidade da alma humana, como será tratado em tópico específico, e tem reflexos no pensamento de Agostinho.

Nesta estrutura hierárquica, o topo permanece ocupado pelo Demiurgo[134], na representação de causa primeira de todas as coisas[135]. As demais divindades, geradas nesse *cosmos* perfeito, à semelhança de seu criador, assumem o papel de governar os mortais e guiá-los para o retorno ao Eterno.[136]

Ao expor assim seu pensamento, "el ateniense es el primero en esgrimir una teología racional, o filosofía de la religión entendida como justificación argumentada de las grandes creencias religiosas."[137]

Acosta afirma que Platão não somente atacava a todos que negassem a existência dos deuses, como "critica también a quienes piensan que los dioses no se ocupan de los seres humanos, pues para él esto significa acusarlos de holgazanería y negligencia, lo cual es absurdo porque son perfectos."[138]

---

132 Vide seção sobre a alma no Timeu.

133 "En Grecia, en líneas generales, vemos que alternan dos corrientes, según que el hom bre aparezca más próximo o más alejado de la divinidad: por una parte, tenemos la co rriente que podría llamarse "legalista" y, por otra, la "mística", en palabras de Nilsson. A la primera pertenecería la religión délfica, con sus máximas estrictas y sus observancias inflexibles" (se asemeja bastante al legalismo judío). La tendencia de la segunda corrien te apunta al parentesco con la divinidad. Y aquí la terminología se vuelve ya platónica." ISART, M., *Evolución de la relación hombre/dios desde Platón al siglo II*, *Op. cit.*, 1993, p. 208.

134 "Acosta entende, de modo diverso, que o verdadeiro Deus platônico não é o Demiurgo, mas o próprio Bem. "Por eso podemos afirmar que la idea de bien puede ser considerada como el dios platónico, en tanto que en dicha idea se reúnen todas las ideas del mundo inteligible, pero debemos aclarar que ese dios no posee esencia, pero de él emana la esencia de las ideas. Desde este punto de vista, el bien otorga realidad a lo real, las ideas, que a su vez son usadas por el δημιουργός para concretar lo sensible." ACOSTA, J. S., *Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República*, *Op. cit.*, 2019, p. 72 - 73. Em que pese a coerência da argumentação, não parece ter sido essa a posição adotada por Agostinho.

135 Não se considerando que as próprias ideias, as quais se utiliza o Demiurgo, sejam passíveis de confusão como Deuses.

136 PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 42e.

137 "O ateniense é o primeiro a manejar uma teologia racional, ou filosofia da religião entendida como uma justificativa argumentada das grandes crenças religiosas" (Tradução nossa) ACOSTA, J. S., *Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República*, *Op. cit.*, 2019, p. 67.

138 "Critica também aqueles que pensam que os deuses não cuidam dos seres humanos, pois para ele isso significa acusá-los de preguiça e negligência, o que é um absurdo porque são perfeitos" (Tradução nossa) Ibidem

Neste mesmo sentido, González afirma que há em Platão uma Teodiceia, e que "históricamente, todos los filósofos han afrontado el problema de dios, de un modo o de otro. No ha existido ni un solo filósofo, apunta el autor, que no haya escrito sobre dios [...]"[139]

Essa permeabilidade da filosofia platônica, que criou um ambiente livre para o místico e o religioso, é um dos elementos que fazem com que seja para ela, que se voltam os filósofos cristãos[140] quando necessitam de apoio para a leitura teológica.

> El Cristianismo naciente se mueve en este ambiente y la cultura que va a asimilar es tará basada íntegramente en el gran filósofo ateniense. Cuando los primeros pensadores cristianos, se ven en la necesidad de dar explicación al mensaje evangélico, emplean, co mo es lógico, los medios de expresión que tenían a su alcance y que venía utilizando la filosofía platónica desde hacía siglos. El estudio de los principales lugares platónicos constituye, pues, un capítulo importante en la historia del Cristianismo helenístico por la notable influencia que ejercerán en la teología posterior, como veremos a continuación.[141]

Já no pensamento de Santo Agostinho, as ideias são formas principais, essências imutáveis e dotadas de estabilidade, são eternas e sempre no mesmo estado, contidas na inteligência de Deus, não são suscetíveis de nascimento ou de perecimento. As coisas (obras da criação), de outra forma, são dotadas de duas naturezas distintas e simultâneas, em sua natureza em si e nas ideias eternas de Deus.[142]

> Quando um carpinteiro fabrica um cofre, esse cofre existe inicialmente em seu pensamento, depois no objeto material que foi fabricado; mas sua existência material não impede que ele continue a existir no pensamento do carpinteiro que o fez. Logo, todas as coisas que estão atualmente no mundo estão ao mesmo tempo nas idéias divinas; não somente na idéia geral da espécie à qual elas pertencem, mas na idéia individual que as representa em Deus.[143]

---

[139] "Historicamente, todos os filósofos enfrentaram o problema de Deus, de uma forma ou de outra. Não houve um único filósofo, aponta o autor, que não tenha escrito sobre deus [...]" (Tradução nossa) Ibidem, p. 68. Cf. González, Ángel. 2008. Teología natural. Navarra: EUNSA.

[140] Cumpre aqui apresentar as ressalvas feitas por Acosta, para quem o Demiurgo do *Timeu* não delineia de forma precisa o Deus cristão. A aproximação feita pelos apologetas cristãos se centrava na ligação de Deus com a ideia de Bem. "Ese dios del cristianismo parece asemejarse más en sus funciones al *Δημιουργός* del Timeo, pero dicho personaje en Platón no es considerado nunca como el dios". Ibidem, p. 69.

[141] "O cristianismo nascente se move nesse ambiente e a cultura que ele assimilará será inteiramente baseada no grande filósofo ateniense. Quando os primeiros pensadores cristãos veem a necessidade de explicar a mensagem do Evangelho, eles usam, como é lógico, os meios de expressão que tinham ao seu alcance e que a filosofia platônica vinha usando há séculos. O estudo dos principais lugares platônicos constitui, portanto, um capítulo importante na história do cristianismo helenístico pela notável influência que exercerão sobre a teologia posterior, como veremos a seguir." (Tradução nossa) ISART, M., *Evolución de la relación hombre/dios desde Platón al siglo II*, *Op. cit.*, 1993, p. 209.

[142] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 376.

[143] Ibidem

Essa afirmação, permite que Agostinho compreenda a criação como a formação dos seres pelas ideias contidas em Deus[144]. Em uma aproximação das escrituras com a tradição Platônica[145].

> Uma parte importante das dificuldades de interpretação que essa doutrina da criação levanta, sem dúvida, diz respeito a Agostinho ter se esforçado, aqui também, para interpretar os dados "existenciais" da Bíblia segundo a ontologia de Platão. Aceitando essa parte fundamental da herança platônica, Agostinho implicitamente se obrigava a retraduzir, em linguagem "essencial", tudo o que a Bíblia ensina sobre Deus, não apenas tomado em si, mas também como criador e conservador do homem e do universo. Não se pode dizer quantos historiadores se debruçaram sobre esse fenômeno extraordinário e, em certo sentido, inexplicável. Vê-se um convertido ao Cristianismo que lê pela primeira vez em sua vida alguns tratados de Plotino e o que descobre neles é o mesmo Deus do Cristianismo, com todos os seus principais atributos. Desde então, o Uno de Plotino se torna para Agostinho Deus-Pai, primeira pessoa da Trindade. No seu pensamento, a Inteligência de Plotino confunde-se com a segunda pessoa da Trindade, a saber, com o Verbo anunciado no prólogo do Evangelho de são João [...] Em suma, desde que Agostinho leu Plotino, ele encontrou as três noções essencialmente cristãs: Deus-Pai; o Verbo, Deus com o Pai e a Criação. [146]

Agostinho reporta ao pensamento de Platão com grande cuidado, encontrando ali contribuições importantes para a compreensão de Deus[147].

> Estes filósofos que, pela sua fama e glória, vemos colocados merecidamente acima dos demais, compreenderam que Deus não é corpo e por isso é que, na busca de Deus, transcenderam todos os corpos. Compreenderam que em Deus Soberano nada é mutável, e por isso é que, na procura de Deus Soberano, transcenderam toda a alma e todo o espírito mutável. Compreenderam, além disso, que em todo o ser que muda, toda a forma que o faz ser o que é, qualquer que seja a sua natureza e os seus modos, não pode ela própria existir senão por Aquele que é verdadeiramente porque é imutavelmente. E

---

144 "De que modo, porém, criastes o céu e a terra, e qual foi a máquina de que Vos servistes para esta obra tão imensa, se não procedestes como o artífice que forma um corpo doutro corpo, impondo-lhe, segundo a concepção da sua mente vigorosa, a imagem que vê em si mesma, com, os olhos do espírito? Donde lhe viria este poder, se Vós lhe não tivésseis criado a imaginação?" AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 5, 7.

145 "Outro ponto que Agostinho utiliza, além das Sagradas Escrituras, para alicerçar sua doutrina da criação do mundo e do homem por Deus é a cosmologia platônica, especialmente na sua versão neoplatônica, em que a geração do mundo não se dá pela criação, mas pela emanação, que é uma explicação metafísica do cosmo de onde tudo deriva - emana - a partir de um único ponto ontológico - o Uno, e dele procedem todas as coisas por processão (emanatismo). Ou seja, Plotino procura mostrar que a passagem do Uno à multiplicidade não é direta, mas que tudo deriva do Uno por desdobramentos ou processões15, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição. Por isso, Agostinho acredita que essa teoria não pode ser tomada ad littera para tentar compreender o universo. É necessário torná-la completa, e isso Agostinho o faz sob a luz das Escrituras [...]" VICENTE, F. *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*. 98 f. 2010. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010. p. 12.

146 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 377–378.

147 "Augustine the philosopher found in Platonism an instrument preeminently suited for the task of reaching a rational understanding of revealed truth. Significantly, it was from this philosophy, as we have seen, that Augustine appropriated the threefold conception of God as the source of being, truth and happiness, a fundamental metaphysical insight that became the point of departure and unifying principle in his exposition of a Christian philosophy in The City of Ged. And, as noted earlier, it was his initial encounter with Platonism that revealed to him the method of interiority and the existence of a higher world of changeless reality which, in turn, engendered a kind of certitude that left no room for doubt. With this discovery of philosophic certitude Augustine regained his confidence in the power of reason to attain a certitude without which his efforts to elaborate a Christian philosophy would have been futile." RUSSEL, R. The role of Neoplatonism in St. Augustine's De Civitate Dei. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong.* London: Variorum Publications, 1981. v. 58, p. 547–548. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0038713400157963p. 168.

> daí que, quer seja o corpo do Mundo inteiro, a sua estrutura, as suas propriedades, o seu movimento regular, os seus elementos escalonados do Céu à Terra e todos os corpos que ele encerra; quer seja toda a vida: a que sustenta e mantém o ser, como nas árvores; a que, além disso, possui sensibilidade, como nos animais; a que acrescenta a tudo isto a inteligência, como nos homens; ou a que, sem necessidade de mantimentos, se mantém, goza de sentimentos e de inteligência, como nos anjos, não pode manter o seu ser senão d'Aquele que simplesmente é. [148]

Agostinho afirma que em sua leitura de Plotino, "deparastes-me por intermédio dum certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim."[149]

Sua leitura da tradição platônica, por intermédio de Plotino (em especial[150]) foi peculiar.

> Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que *ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam.* A alma do homem, ainda que dê *testemunho da Luz,* não é, porém, a *Luz;* mas *o Verbo* — Deus — é *a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu.* Porém, que *veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome* — isto não o li naqueles livros. Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. Porém, que o *Verbo se fez homem e habitou entre nós*, isso não o li eu aí. [151]

Ainda no processo de gestação da Igreja Apostólica, a tradição de Platão seguiu seu desenvolvimento por meio da escola de Amônio de Sacas, que pode ser compreendido como o iniciador do Neoplatonismo. Sobre a escola de Amônio pouco se pode afirmar, uma vez que não deixou registros escritos. Sua história foi descrita por Porfírio, seu discípulo, que contra a vontade de seu mestre, deixou textos sobre sua filosofia, bem como da própria história de Amônio.[152]

---

[148] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, liv. VIII., 7. Continua ainda por afirmar que "Assim, é o próprio Deus que lhes desvenda o que de Deus pode ser conhecido, quando a inteligência deles prescruta, através das Escrituras, as suas perfeições invisíveis, o seu eterno poder e a sua divindade (Rom. I, 19-20)" Idem.

[149] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 9, 13.

[150] "É incontestável que Agostinho tenha lido tudo isso em Plotino, mas é muito menos certo que aí estivesse. Sem dúvida, fracassaríamos ao pressionar Plotino a dizer como ele concebe o Uno, uma vez que o coloca como inefável. Por outro lado, seria inexato dizer que Plotino concebia o Uno como uma essência, uma vez que para ele, como o Bem de Platão, o Uno se colocaria além da essência e do ser. Contudo, quando Plotino fala sobre a origem radical das coisas, tudo se passa como se o Uno engendrasse o restante, em virtude da perfeição de sua essência, que não difere daquela do Bem da República de Platão. O Bem é perfeito de pleno direito. Ora, é próprio do que é perfeito engendrar a sua própria semelhança. Assim, o sol engendra a luz; o animal adulto, seus filhotes; a árvore madura, seu fruto. Não é de outra maneira que o Uno produz a Inteligência suprema e todo o restante com ela. Essa produção é livre? Sim, mas se o Uno deve ser dito independente e livre é porque, na ordem ontológica, aquele de quem tudo depende não depende de nada. A liberdade do Uno é apenas outro nome de sua transcendência. Guardemo-nos, portanto, de transformá-la numa liberdade de ação e de escolha." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 378.

[151] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 9, 13-14.

[152] REALE, G. *Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 5.

Conforme descreve Porfírio, Amônio nasceu em uma família cristã e somente se voltou ao paganismo quando se dedicou à filosofia.[153] Dos testemunhos de Hierócles, extrai-se que a filosofia de Amônio tentou conciliar Platão e Aristóteles, buscando uma filosofia livre de polêmica. Teria ainda descrito uma realidade que deriva de Deus, interpretando a doutrina platônica[154] em um sentido criacionista.[155]

Nemésio atribui à Amônio teses de grande proximidade com o Cristianismo, embora haja divergência sobre a extensão desse Cristianismo em sua filosofia. "Por conseguinte, a doutrina de Amônio é inteiramente plausível nos lábios de um homem que nasceu e se educou como cristão e em seguida tornou-se pagão." [156]

Em que pese a necessária discussão sobre a extensão da influência do Cristianismo sobre o Mestre Amônio, a produção de Plotino é a que maior influência possui sobre o pensamento de Santo Agostinho, e é sobre ela que seguirá a análise.

Plotino contava então com vinte e oito anos de idade quando se une à Escola de Alexandria, em 232 d.C.[157], onde teve contato com Mestre Amônio, permanecendo por dez anos. Se

---

153 CESARÉIA, E. *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002. v. 1liv. VI., 19, 7. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 5.

154 "Platão [...] faz preexistir um Deus artífice, que governa a estrutura inteira do universo visível e invisível, não gerado de alguma matéria preexistente. Com efeito, basta a Sua Vontade para produzir a subsistência das coisas. Unindo a natureza física à realidade incorpórea, produziu um cosmo perfeitíssimo, duplo [= sensível e suprassensível] e ao mesmo tempo uno"." Cf. Hierocles, em Fócio, Biblioth., cód. 251, p.461 b 6ss. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 9.

155 Ibidem, p. 5.

156 "Todavia, se fosse assim, as relações entre a filosofia pagã tardia e o pensamento hebreu-cristão deveriam ser redimensionadas, já que o terreno sobre o qual se apoia o último grande sistema filosófico dos gregos e que unifica numa síntese poderosa a totalidade do real, fazendo derivar do primeiro princípio todas as hipóstases e o próprio substrato material e ligando o corpóreo ao incorpóreo em função do conceito dinâmico de "atividade" e "ação", teria vindo à tona em Amônio por influência do conceito bíblico de criação e posteriormente, em Plotino, teria sido mais solidamente entrelaçado e sistematizado em categorias genuinamente gregas ligadas à teoria da "processão", que só adquiriria sentido pleno dentro dessa ótica. Em todo caso, as fontes das quais falamos não atribuem a Amônio nem a doutrina do Uno nem a complexa e grandiosa teoria do Nous como síntese de ser e pensamento, que encontraremos em Plotino." Ibidem, p. 11.

157 "Plotino vive y ejerce su magisterio en uno de los tiempos más turbulentos de la historia de Roma: el de la crisis del s. III d. C., que se inicia con el reinado de Cómodo (180- 192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235) y culmina en los años de la gran anarquía (235-268). [...]El filósofo pertenece a un extenso período de la literatura helenística, cuyos portavoces sólo hallan consuelo en una contemplación nostálgica del pasado. Un desconcierto por la situación inmediata en torno a los avatares políticos hace que los autores de la época imperial cierren los ojos a la realidad que les rodea, e intenten retrotraerse a un mundo ejemplar que ya no podía volver10 . Lo que realmente importa es apartar los ojos de las realidades del momento y tratar de salvaguardar, aunque sea imitando, la preciosa herencia de antaño, estimada mucho más valiosa que las producciones elaboradas durante el curso de aquel tiempo. Comparado con otras etapas de la literatura griega, este segmento del período imperial resulta ser un tanto anodino. No abundan los aportes originales. En cambio, proliferan los epítomes y el sentimiento de aferrarse con avidez a ciertos modelos del pasado que se consideran dignos de copiar "MARTIN DE BLASSI, F. G. Plotino y la novedad de su principio metafísico. In: *Franciscanum*, [*s. l.*], v. 63, n. 176, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.21500/01201468.5193. p. 2-3.

aprofundou na filosofia, não somente grega, mas também na filosofia prática oriental[158] dos persas. Mas só em 254 d.C. Plotino começa a escrever.[159]

O "encontro com Amônio foi decisivo, não somente para Plotino, como lemos na passagem de Porfirio, mas para a história das ideias no Ocidente, quase como o encontro, em Atenas, de Platão com Sócrates."[160]

De seus escritos, um total de vinte e um tradados em 263 d.C., surgem as *Enéadas*, que "juntamente com os diálogos de Platão e os escritos esotéricos de Aristóteles, contém a mais alta mensagem filosófica da Antiguidade, e uma das mais notáveis de todos os tempos."[161]

Plotino alcançou grande influência com seus escritos, e almejava a construção de uma cidade de Filósofos (Platonópolis), mas seu interesse por política era diverso, não buscava influenciar e formar políticos como Platão, mas sim "construir um oásis de paz, uma cidade feita para filósofos [...], feita para quem desejava viver uma vida numa comunidade que tornasse possível alcançar o fim supremo, ou seja, a união com o divino."[162]

A teleologia de Plotino é um dos pontos que traz maior contraste com o Cristianismo, uma vez que Plotino objetiva levar o homem a ser Deus, e que para isso bastariam suas próprias forças, o que esbarra na teorização da Graça divina pregada pelo Apóstolo Paulo.[163] "Esse princípio revoluciona a escala tradicional de valores tanto clássica como helenística, e transforma a ética em ascese espiritual, pondo a felicidade, o *têlos* humano, na união extática com o divino."[164]

Com essa finalidade, a dialética[165] ocupa posição especial no método de Plotino, pois é tida como a elevação moral, conversão e subida, e não pode existir sem as virtudes superiores, por meio da busca pela separação do corpo e a identificação com o divino. Nesta mesma linha, sua escola "aspirava ensinar aos homens a libertar-se da vida deste mundo para reunir-se ao divino e para poder contemplá-lo até o ápice de uma união extática transcendente."[166]

---

158 "As fontes orientais de Plotino reduzem-se às que foram largamente helenizadas no ambiente alexandrino. Mais que de conteúdos específicos trata-se do espírito místico e religioso, fruto de uma mediação e de uma síntese entre categorias orientais e ocidentais; em suma, trata-se do espírito do qual se alimentaram todas as correntes de pensamento já examinadas e que floresceram em Alexandria a partir do século I a.C. Todavia, não é só provável, mas quase certa, a influência de Filo, o Judeu, sobre Plotino. Em Alexandria, cidade na qual ele desenvolvera sua atividade, os livros de Filo eram facilmente acessíveis." REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 24.
159 Ibidem, p. 14–15.
160 Ibidem, p. 13.
161 Ibidem, p. 16.
162 Ibidem, p. 17.
163 Ibidem, p. 27.
164 Ibidem, p. 28.
165 "Para Plotino, la filosofía es essencialmente dialéctica. Al estudio de esta materia se dedica casi por entero el Tratado vigésimo (I, 3) de su producción literaria. En ese escrito se afirma que la dialéctica corresponde a una de las partes más valiosas de la filosofía, cuyo aprendizaje es necesario para poder ascender hasta el Uno-Bien y lograr su aprehensión final . Plotino reconoce de igual forma que el ascenso dialéctico debe ir acompañado por el ejercicio de las virtudes." MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 16.
166 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 18–33.

A relação de Plotino com Platão é diversa daquela com Aristóteles. Platão não é criticado, é a autoridade suprema, o filósofo por excelência, enquanto que Aristóteles é frequentemente criticado.[167]

> Por de pronto, conviene reparar en el hecho de que el pensamiento plotiniano se ordena hacia a una finalidad mística, pero distinta de la promovida por sus antecesores gnósticos y medioplatónicos . La diferencia, en principio, radica en la trascendencia absoluta del principio que recusa todo tipo de categoría inteligible.[168]

A grande contribuição da filosofia de Plotino para o pensamento de Santo Agostinho, envolvendo a temática do Eterno, é sua compreensão do Uno como fundamento e princípio absoluto, "se colige por tanto que sólo el Uno es lo verdaderamente primero"[169].

Todos os seres devem sua unidade, e com isso se diz sua existência, ao Uno.[170] Essa unidade os seres recebem pela alma, de forma que "el Uno está presente en todos los seres, sin que por eso sufra detrimento en su unidad."[171]

Na conclusão de Reale,

> [...] ao buscar o fundamento das coisas que é a unidade, somos obrigados a subir do mundo físico à alma (que é a hipóstase mais baixa) e, logo, da alma (que tem, mas não é unidade) ao Espírito (que tem uma unidade mais elevada do que a da alma, mas é multiplice também ele) a um principio ulterior, absolutamente simples: o Uno que é a hipóstase primeira, o Principio imprincipiado, o Absoluto.[172]

Extraem-se dessa perspectiva, características que Plotino atribui ao Uno, e a primeira delas é a infinitude, que diversamente da noção atribuída por Platão e Aristóteles, em Plotino passa a significar uma espécie de infinitude imaterial, que comporta dizer que não é o infinito do espaço, ou da quantidade, mas sim uma ilimitada, inexaurível e imaterial *potência produtora* (uma energia espiritual infinita e criadora).[173]

---

[167] Como afirma Reale, o Platão que interessa a Plotino é o místico-religioso e metafísico. Ibidem, p. 19.

[168] "Por ora, convém notar o fato de que o pensamento plotiniano está voltado para uma finalidade mística, mas diferente daquela promovida por seus predecessores gnósticos e medioplatônicos. A diferença, em princípio, está na transcendência absoluta do princípio que rejeita qualquer tipo de categoria inteligível." (Tradução nossa) MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 8.

[169] "segue-se, portanto, que somente o Um é verdadeiramente o primeiro" (Tradução nossa) Ibidem, p. 14.

[170] "Assim também as grandezas contínuas não existiriam se nelas não estivesse presente a unidade; sem dúvida, desde que sejam cortadas, ao perder a unidade mudam o seu ser. O mesmo vale dos corpos das plantas e dos animais: cada um é uma unidade e, se escapa dessa unidade repartindo-se numa pluralidade, perde aquele primeiro ser que lhe era próprio, não sendo mais o que era; no entanto, tornando-se algo diverso, também o novo ser existe enquanto unidade." BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. VI., 9, 11.Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 41–42.

[171] "o Uno está presente em todos os seres, sem que com isso sofra prejuízo à sua unidade" (Tradução nossa) SINNIGE, T. G. La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino. In: *Estudio Agustiniano*, [*s. l.*], v. 38, n. 1, p. 147–151, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.53111/estagus.v38i1.365p. 147.

[172] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 44.

[173] Ibidem, p. 46.

> Na verdade, ele não se alimenta em uma fonte distinta nem se exaure em si mesmo, pois é em razão dele que existe o inexaurível. Essa infinitude fundamenta-se justamente no fato de que Ele não é "mais de uno" e nada há no qual encontre seu limite alguma das realidades que estão nele: digo que, justamente porque é "uno", Ele não cabe nem em uma medida nem em um número. Assim não encontra fronteiras nem em outro nem em si mesmo; pois, em tal caso, ele incidiria na dualidade. Portanto, nem figura porque nem mesmo tem partes nem forma.[174]

Essa concepção traz severas mudanças na tradição filosófica, uma vez que por ser infinito, o Uno não pode ser compreendido como ideia (*ousia*), como em Platão, pois forma e essência conduziriam à finitude, como também não pode ser substância, como em Aristóteles, pois é igualmente finita e limitada. Esse princípio supremo de Plotino é colocado acima de qualquer finitude[175].

O Uno é "absolutamente simples que é razão de ser do complexo e do múltiplo."[176] Não uma simplicidade no sentido de pobreza e impotência, pelo contrário, de potência infinita.

Plotino também identifica o Uno com o Bem (*Agathon*), não um bem particular, mas o Bem em si, é "bem para todas as coisas que dele têm necessidade",[177] ou nos termos de um Superbem.

> La trascendencia del principio plotiniano inaugura una jerarquía en sí misma conclusa de tres órdenes de realidad: el del principio supra-ontológico, el del ente inteligible y el del ente psíquico. Por un lado, el Uno es indiviso y ajeno a toda relación (τὸ ἕν); por otro, como fundamento de lo relativo a él, el Uno es considerado el Bien (τὸ ἀγαθόν), de cuya sobreabundancia proceden las dos hipóstasis dependientes de él en cuanto al subsistir: la Inteligencia (νοῦς) y el Alma (ψυχή). [178]

---

[174] Ibidem, p. 44. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. V., 5, 10s.

[175] "La omnipresencia del Uno no perjudica al ser todo de este primer principio. Estando presente el Uno con su poder creativo en la infinidad de los seres, no les depara partes de sí mismo, lo que implicaría que el Uno no podría mantener su Unidad. La fórmula ya se encuentra en V I4, cap. 2,15, sólo que aquí lo que vale para el Uno se formula con el término τ ο π α ν : el universo no puede faltar a sí mismo. A este texto se alude en el exordio de V I5 (23) 1,1-4: que el uno y lo mismo está en todas partes y en su totalidad, se afirma por una especie de noción común (κ ο ι ν ὴ ἐ ν ν ο ι α) , cuando todos los hombres de modo espontáneo (o digamos arquetípico) indican al Dios que en cada uno de nosotros está presente como el único e idéntico (cap. 1,1-4)." SINNIGE, T. G., *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*, *Op. cit.*, 2021, p. 148.

[176] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 46–48. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. V., 5, 6.

[177] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 48. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. VI., 9, 6.

[178] "A transcendência do princípio plotiniano inaugura em si uma hierarquia completa de três ordens de realidade: a do princípio supra-ontológico, a da entidade inteligível e a da entidade psíquica74. Por um lado, o Uno é indiviso e estranho a todo relacionamento (τὸ ἕν); por outro, como fundamento do que lhe diz respeito, o Uno é considerado o Bem (τὸ ἀγαθόν), de cuja superabundância procedem as duas hipóstases dele dependentes em termos de subsistência: Inteligência (νοῦς) e Alma (ψυχή)." (Tradução nossa) MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 10.

Observa-se então que o Absoluto de Plotino "tem um pensamento que é meta pensamento, tem uma intuição que é metaintuição, tem uma vida que é metavida; também a sua volição, como veremos, é metavolição."[179]

O Uno é causa de si mesmo, existe por si mesmo, ele não existe por acaso ou por acidente, nem mesmo existe por livre escolha ou mesmo por necessidade, ele está acima de tudo isso. Ele transcende o ser, a essência, e até mesmo sua atividade, ele é assim uma atividade autoprodutora. Sua vontade corresponde ao seu ato, é liberdade pura e absoluta, "a natureza do Bem consiste substancialmente na Sua vontade", e essa mesma vontade é a "de um ser que não é corrompido nem atraído por sua própria natureza, mas escolhe livremente a si mesmo, pois que nada existe pelo qual possa ser arrastado."[180]

A processão[181] de todas as coisas a partir do Uno é descrita de formas distintas, mas a mais célebre dela é a da luz, onde no centro há a fonte de luz suprema (O Uno) de onde irradia-se uma fonte luminosa, que vai em forma de círculos sucessivos, perdendo sua intensidade e luminosidade. O primeiro círculo é o *Nous* ou Espírito (segunda hipóstase)[182], o círculo seguinte é o da Alma (terceira hipóstase), o próximo é a matéria, que já não possui luz e precisa de uma fonte externa de luminosidade. O princípio assim permanece sem se desgastar, sua luz não diminui, e todas as coisas

---

[179] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 51.

[180] Ibidem, p. 53. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. VI., 8, 13.

[181] "Pero antes conviene precisar qué pretende significar Plotino cuando habla de ὑπόστασις. Este término léxico es un sustantivo verbal dependiente del verbo ὑφίστημι («poner debajo»), que se forma a partir de la voz media del mismo verbo, esto es, del vocablo ὑφίσταμαι («estar debajo» o «ponerse debajo»). Ya desde sus orígenes, la palabra ὑπόστασις se utiliza como terminus technicus del lenguaje científico. Se registra sobre todo en el ámbito de la investigación natural bajo la acepción de «sostén», «apoyo», «sedimento», «precipitación». En un sentido objetivo, el vocablo mentado se refiere a la sustancia material de los estoicos, cuya realidad no es meramente nocional sino efectiva . Designa también un comportamiento moral, en cuanto que remite a un estado de atrevimiento y osadía, pero también de resistencia, firmeza y estabilidad ante ciertos tormentos. Por otra parte, en el ámbito filosófico, ὑπόστασις nombra la presencia de un ser que ha sido llamado a la existencia. En este mismo orden de ideas, significa para los peripatéticos la subsistencia de la cosa concreta. Por lo tanto, se puede resumir esta serie de significados en tres órdenes fundamentales de los que cabe predicar el concepto de ὑπόστασις: (a) la constitución duradera y estable de algo, (b) la referencia constante a la realidad actual de una cosa singular y (c) la realización concreta de una actividad sustancial. [...] Sobre la base de estos significados, es dable inferir el sentido que Plotino atribuye al concepto de ὑπόστασις. Por un lado, el filósofo lo utiliza como sinónimo de esencia (οὐσία), para designar las entidades más altas de todo lo que existe. Tales realidades universales son la Inteligencia y el Alma, a quienes corresponde con pleno derecho el apelativo de entidades hipostáticas, en el sentido de subsistentes. Por otro lado, Plotino considera inadmisible asociar el término de ὑπόστασις a los entes materiales, porque la materia lejos de ser algo auténtico conlleva un «anhelo de realidad verdadera» (ὑποστάσεως ἔφεσις). Asimismo, el significado de ὑπόστασις se vuelve comprensible a partir no ya de la voz media, sino de la voz activa del verbo ὑφίστημι. De esta manera, la palabra ὑπόστασις pasa a significar no tanto «lo que está» o «lo que ha quedado debajo», cuanto mejor «lo que ha sido puesto debajo», lo «supuesto». La connotación de este nuevo giro es netamente causal y no locativa porque, en el sentido preciso como entiende Plotino la procesión de los seres, cada una de las hipóstasis no puede prescindir de un cierto acaecer respecto del cual ella es siempre resultado. La palabra clave que ilustra el acaecer, del cual la hipóstasis es resultado,se encuentra en el término de procesión (πρόοδος). En líneas generales, la procesión se refiere al modo como las formas de la realidad dependen entre sí en razón de un vínculo causal. En Plotino, la procesión hipostática responde a una preocupación por dar una respuesta al problema de la existencia de lo múltiple." MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 14-15.

[182] Também chamado de "la Inteligencia".

(esferas) geradas dele são inferiores a ele mesmo.[183] Em Plotino também se observa uma perspectiva diversa das apresentadas anteriormente, pois o Uno:

> [...] consiste justamente em querer ser o que é, ou seja, na liberdade de ser o que é de modo que a atividade que procede desde o Uno (ou seja, a pretensa "emanação") constitui uma necessidade em certo sentido submetida à vontade, ou seja, uma necessidade posta por um ato livre ou, me Thor, consequência de um ato livre.[184]

Do Uno advém a geração das demais hipóstases[185], a primeira delas surge de um "indeterminado", que Plotino chama de *alteridade*[186], ou seja, uma matéria inteligível, que se volta ao Uno, e por contemplação, se determina no Espírito (*Nous*, ou cosmos inteligível)[187].

O Espírito é infinito, pois é fruto da infinitude do Uno, e é também eterno. Há aqui, de todas as coisas (ideais, na esteira platônica), o nascimento do múltiplo (há uma ligação entre todas as ideias no Espírito, por isso ele é *uno-muitos*[188]), direto da unidade absoluta.[189]

> O Espirito, com efeito, não pensa o Uno, mas pensa a si mesmo como pleno e fecundado pelo Uno. O múltiplo só nasce no interior da segunda hipóstase, no sentido de que o Espírito não vê o Uno como múltiplo, mas vê-se a si mesmo como múltiplo.[190]

Ocorre então a processão da Alma a partir do Espírito, ou seja, a alma é produzida do transbordar de potência infinita do Espírito, seguindo os mesmos moldes[191] da processão do próprio Espírito e lhe sendo assim, inferior. O produto da atividade do Espírito (quase Alma), precisa voltar-se para contemplar o próprio Espírito, para assim se determinar e se consolidar em

---

183 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 56. Cf. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. IV., 3, 17.

184 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 60.

185 "El fundamento de la labor productiva del Uno primero radica en los tres momentos donde se realiza la idea de unidad123 . La respectiva concreción atañe así a la unidad que está por encima de todo lo múltiple (ἓν ἄπολλον), la unidad que es una en lo múltiple (ἓν πολλά) y la unidad que es una a la vez que múltiple (ἓν καὶ πολλά)." MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 15-16.

186 BRANDÃO, B. G. dos S. L. A união da Alma com o Um na filosofia de Plotino. In: *Síntese - Rev. de Filosofia*, [*s. l.*], v. 36, n. 114, p. 87–105, 2009. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/96/153p. 92.

187 "Em primeiro lugar, deve-se salientar que o Espirito plotiniano, como já indicamos, é união indivisível de Ser e de Pensamento, de Inteligível e de Inteligência. O Espírito, para Plotino, é o Ser puro de Platão, o Ser que é plenamente, não é, de modo algum, afetado pelo não-ser e é, ao mesmo tempo, o Pensamento do pensamento do qual falava Aristóteles'" REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 64–72.

188 "Essa característica das Ideias, que parece tão paradoxal, na verdade se explica facilmente se tivermos presentes os dois traços essenciais do Espírito em geral (do qual são momentos particulares), isto é a) a imaterialidade ou incorporeidade e b) a infinitude (no sentido da inexauribilidade da sua potência)." Ibidem, p. 67.

189 Ibidem, p. 62–73.

190 Ibidem, p. 63.

191 Ibidem, p. 75.

Alma.[192] A Alma é assim inteligível e no seu movimento de pensar e seus raciocínios está o Espírito.[193]

> Mais ainda. Voltando-se para o Espírito e contemplando-o, a Alma, "através do próprio Espírito", "vê o Bem", isto é, o Uno, torna-se "conforme ao Bem" e entra na "posse do Bem". Em última análise, o fundamento primeiro da realidade da Alma reside justamente nesse seu estar ligada ao Uno por meio do Espírito.[194]

Esta Alma é causa "produtora primigênia", princípio que vivifica toda a criação, ela não é somente princípio do movimento, ela é o movimento mesmo. Neste sentido, o Uno se torna Espírito para pensar, e se torna Alma para poder gerar todas as coisas sensíveis. Ela é o momento da expansão do poder infinito do Uno, onde do incorpóreo segue o corpóreo, dando origem a sensibilidade.[195]

Uno, Espírito e Alma são e não são, ao mesmo tempo, o Uno. É um "fluir de vida que se estende longamente"[196], de maneira que "cada um dos trechos sucessivos é um diverso, mas o todo é compacto em si mesmo."[197]

> [...] la Inteligencia ve al Uno pero no directamente tal como el Uno es en sí mismo, sino sólo a través de sus formas inmanentes; por su parte, el Alma contempla al Uno a través de la Inteligencia pero al mismo tiempo está orientada al gobierno del cosmos físico, al que cuida y rige como a su propio cuerpo.[198]

As hipóstases são exemplificadas por Plotino, com o exemplo da Luz, que tem o Uno seu ápice, e na alma sua menor força.

> Como las hipóstasis son videntes, tienen la posibilidad de actualizar el grado de un más o de un menos de claridad, según la distancia que afecte a la visión. La luz recibida es la misma; sin embargo, la potencia de tal iluminación se va debilitando en la medida en que se aleja del foco de luz.[199]

---

[192]Ibidem, p. 76.
[193] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. V., 1, 3.
[194] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 77.
[195] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006., III, 1, 8; IV, 3, 10; IV, 7, 9. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 78–79.
[196] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. V., 2, 2; III, 2, 2.
[197] Ibidem, 2, 2; III, 2, 2.
[198] "[...] A inteligência vê o Uno, mas não diretamente como o Uno é em si, mas somente através de suas formas imanentes; por sua vez, a Alma contempla o Uno através da Inteligência, mas ao mesmo tempo está orientada para o governo do cosmos físico, do qual cuida e governa como seu próprio corpo." (Tradução nossa) MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 16.
[199] "Como as hipóstases são videntes, elas têm a possibilidade de atualizar o grau de um a mais ou a menos de clareza, dependendo da distância que afeta a visão. A luz recebida é a mesma; no entanto, o poder de tal iluminação enfraquece à medida que se afasta da fonte de luz." (Tradução nossa) Ibidem, p. 16.

A Alma é uma posição intermediária, a última das realidades inteligíveis, ela confina (e gera) o sensível. Possuindo assim "duas faces"[200], uma delas contempla o inteligível e é inteligível, mas por gerar o corpo, também tem contato com o sensível. Isso não significa que para Plotino, a Alma seja corpórea, pelo contrário, ela continua sendo de matéria completamente inteligível, mas com relação mais próxima com o sensível. [201]

> Nesse sentido, pode-se dizer que a Alma é divisa-e-indivisa, una e-múltipla enquanto princípio que produz, rege e governa o mundo sensível; com a sua unidade múltipla e divisa ela dá a vida a todas as coisas, com a sua unidade indivisível, reúne-as e governa. A Alma é toda em todas as partes e em todas as partes idêntica. A Alma é, assim, uno-e-muitos, ou seja, unidade e pluralidade, enquanto o Princípio primeiro é exclusivamente Uno, o Espírito é uno-muitos, e os corpos são exclusivamente muitos.[202]

Há em Plotino, uma hierarquia na terceira hipóstase, onde no topo se encontra a Alma suprema, universal, que em sua pureza e completude é considerada como a terceira hipóstase, intimamente ligada com o Espírito de forma que não possui relação alguma com o sensível. Em segundo lugar, está a Alma do todo, que é também chamada de Alma do mundo, encarregada de governar todo o universo, e com isso tem uma relação com o sensível, embora não seja afetada pelo corpóreo/sensível. Por fim, no limiar da terceira esfera da hipóstase da Alma, estão as almas particulares, essas sim responsáveis por descer aos corpos e animar os seres singulares, tendo com os corpos a relação mais próxima e sendo afetadas por eles. Essas almas singulares, vivificam os seres, mas não são capazes de cria-los.[203]

A matéria inteligível, da qual se compõem as três hipóstases, possui características próprias, como a simplicidade, a eternidade e a imutabilidade, enquanto que o sensível, compreende o oposto de todas elas.[204]

Após a alma, vem o mundo sensível, que é uma espécie de imagem do inteligível, e por ser imagem, uma cópia do que original, é ainda mais indefinida e por isso se entrega ao mal e ao que é negativo.[205]

> A matéria sensível torna-se, assim, esgotamento total e, portanto, privação extrema da potência do Uno e, por conseguinte, do próprio Uno ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, ela torna-se mal (note-se que o mal não

---

[200] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. IV., 6, 3.
[201] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 80.
[202] Ibidem, p. 81.
[203] Ibidem, p. 82.
[204] Ibidem, p. 88.
[205] Ibidem, p. 88–89.

> é entendido como força negativa oposta à positiva, mas como falta e privação do positivo!).[206]

Neste sentido, novamente Plotino lança luz sobre o mal.

> Mas a necessidade do mal pode ser compreendida também da seguinte maneira: uma vez que não existe somente o Bem, é necessário que processão que Dele provém ou, se se quer exprimir de outro modo, no perene degradar-se e decair, atinja-se o último, depois do qual não é possível que algo venha a existir, e esse é o mal. É necessário que exista o que vem logo depois do primeiro; consequentemente haverá também o termo último, a matéria, que nada mais guarda Dele: e essa é a necessidade do mal.[207]

Observa-se assim, que há uma linha de raciocínio que leva a concluir que o Mal não possui existência própria tal como ocorre com o Bem, que advém do Uno, mas sim que o Mal possui uma necessidade, que advém do afastar-se, decair-se, até o ponto onde não há mais Bem, sendo este o lugar do Mal (onde não se guarda mais nada Dele - Uno/Bem).

> La falta de unidad se origina en el descenso, cuando el alma desciende para tomar parte en la vida de un cuerpo (VI, 4, cap. 16). "¿Cuál es, en fin de cuentas, la causa que provoca a las almas a olvidarse de Dios su Padre, y, siendo partes que vienen de Él y que a Él pertenecen, a desconocerse tanto a sí mismas cuanto a Él?". La respuesta viene en el exordio de V 1 (10): Raíz y origen de este mal es la osadía y el engendrar, la diferencia primordial y la ambición de pertenecerse a sí mismas. Deleitándose en esta autodeterminación y teniendo gran libertad para actuar independientemente, iban en dirección contrapuesta y recorrían la mayor distancia posible, desconociendo completamente que su propio origen estaba allí. Eran como niños separados inmediatamente de sus padres y por largo tiempo criados muy lejos de ellos, que no piensan ni en sí mismos ni en sus padres. Perdieron el respeto a sí mismas por ignorancia de su linaje, considerando como valiosas otras cosas, y admirándolas mucho más que a sí mismas. La causa de la completa ignorancia de Dios (ε κ ε ί ν ο υ) reside en la admiración que tienen las almas por las cosas de aquí, y la falta de respeto hacia sí mismas. [208]

---

[206] Ibidem, p. 89.

[207] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. I., 8, 7.

[208] "A falta de unidade se origina na descida, quando a alma desce para participar da vida de um corpo (VI, 4, cap. 16). "Qual é, afinal, a causa que leva as almas a se esquecerem de Deus seu Pai e, sendo partes que vêm dEle e que pertencem a Ele, ignorarem a si mesmas e a Ele?" A resposta vem no exórdio de V 1 (10): Raiz e origem deste mal é a ousadia e engendramento, a diferença primordial e a ambição de pertencer a si mesmo. Deleitando-se com essa autodeterminação e tendo grande liberdade para agir de forma independente, eles foram na direção oposta e percorreram a maior distância possível, completamente inconscientes de que sua própria origem estava ali. Eram como crianças imediatamente separadas de seus pais e por muito tempo criadas longe deles, sem pensar nem em si nem em seus pais. Eles perderam o auto-respeito pela ignorância de sua linhagem, considerando outras coisas como valiosas e admirando-as muito mais do que a si mesmos. A causa da completa ignorância de Deus (ε κ ε ί ν ο υ) está na admiração que as almas têm pelas coisas daqui, e na falta de respeito por si mesmas." (Tradução nossa) SINNIGE, T. G., *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*, *Op. cit.*, 2021, p. 149.

Nesta mesma compreensão, Plotino afirma que a matéria do inteligível é o *ser*, ao passo que a matéria do sensível não pode ter a mesma característica, ela deveria ser definida como *não-ser*. Esse *não-ser*, não equivaleria ao nada, ou inexistência, mas sim a um *diverso*, um *outro-ser*.[209]

> A alma particular é iluminada enquanto se move para o que vem antes dela, ao passo que caminha para o não-ser se se volta para o que vem depois dela. Ela faz isso se se volta para si mesma; pois o querer a si mesma a faz produzir o que vem depois dela, um simulacro de si mesma, o não-ser, assim caminha no vazio e se torna indeterminada. Esse fantasma - o indeterminado - é completamente obscuro, sem razão e privado completamente de inteligência e muito remoto com relação ao ser! Enquanto está na região intermédia, a Alma está ainda no seu meio próprio; mas se olha novamente, como que com um segundo olhar, dá origem à imagem [ou, como veremos, ao cosmo físico] e penetra satisfeita nele.[210]

As almas particulares também se voltam para duas frentes distintas, podendo optar por contemplar o transcendente (que vem antes dela), ou por se entregar ao corpóreo (que vem depois dela), se tornando cada vez mais indeterminada, perdendo a racionalidade e a inteligência, e com isso afastando sua relação com o ser. [211]

A passagem da Eternidade, onde se situa o Uno, o Espírito e a Alma, para a temporalidade do sensível, é descrita em Plotino como um movimento da Alma que se desdobra em uma série de atos, e cria assim o mundo feito conforme a imagem do inteligível, mas que diversamente dele, se move em uma contínua sucessão de antes e depois.[212]

A corporeidade para Plotino, depende da atividade da forma sobre a matéria, onde o que gera o corpo concreto é a união da forma (logos, razão seminal) com a matéria.[213] Neste sentido, a forma, que a Alma visualiza no inteligível, combinada com a matéria que surge no extremo (limiar último) do círculo da terceira hipóstase (afastamento do Bem / ou seja o Mal), e o que produz os corpos físicos.

Neste ponto, duas interpretações poderiam surgir, pois em sendo o mundo criado da matéria que é ausência do Bem, estaria assim toda a obra sensível, marcada de forma indelével com o signo de seu contrário, o Mal. Outra perspectiva, compreende que a forma retirada do inteligível, bem como a derivação da própria Alma com sua união com o Espírito e com o Uno, levam a compreender que o mundo só pode ter sido feito sob o signo do Bem. Sendo essa última a que Plotino se filia,[214] e que influenciará a compreensão de Agostinho sobre a origem do Mal.

---

[209] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 90.
[210] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. III., 9, 3.
[211] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 92–93.
[212] Ibidem, p. 95.
[213] Ibidem, p. 97.
[214] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. II., 9. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 98.

> Por lo tanto, se debe afirmar que el pensamiento plotiniano produce una innovación radical con respecto al platonismo, pese a que Plotino recurra con insistencia a los textos del fundador de la Academia para justificar su propio desarrollo intelectual. El nuevo cariz práctico que adopta la idea de una verdad orientada a la operatio será un tema determinante para la reflexión teológica en torno a la salvación humana. Así las cosas, la comprensión novedosa acerca de la verdad, cuya evidencia se acredita en el retorno hacia el Bien trascedente de donde procede el mundo tanto espiritual como material, está no sólo planteada sino incluso sistematizada ya por la filosofía plotiniana.[215]

Observa-se então que Plotino insere inovações na doutrina do Demiurgo, que havia descrito Platão, vez que é a Alma (terceira hipóstase) que é responsável por criar o mundo e governá-lo, mas ela não o faz sozinha, pois busca no Espírito a inspiração das "Ideias", e com isso o Espírito é também Demiurgo, assim como o Uno, pois a potência criadora da Alma advém inteiramente dele.[216] Essa compreensão vai influenciar a forma como Agostinho teoriza a Trindade divina, como será exposto oportunamente.

> Para o nosso filósofo **(Plotino)**, quem julga o mundo como mal nascido, comete um erro fundamental de avaliação, olhando segundo uma ótica errada: o mundo não deve ser visto nem julgado como modelo, ou seja, como Espírito, mas como cópia que imita o modelo. Julgado como cópia, vem a ser, como imagem, então é necessário concluir que ele é a mais bela imagem do original.[217] (Nota e grifo nossos)

Teixeira aponta, conforme comentário de Angel Custódio Vega ao livro As Confissões, que quando faz alusão ao prólogo do Evangelho de João, Agostinho estaria, por comparação, se referindo justamente à obra *Enneadas* de Plotino. Surgindo assim a possibilidade de, por meio de uma leitura cristã católica, tal como Porfírio também havia feito, aproximar a Trindade divina do caminho plotiniano de engendramento (Uno – Nous/Verbo - Alma).[218]

> Para Boehner e Gilson, o que Agostinho encontrou nestes livros foi uma metafísica do espírito altamente desenvolvida. Em primeiro lugar recebeu a noção de uma luz incorporal, invisível e puramente espiritual. Essa luz excede tudo quanto é visível aos olhos da carne, pois é o princípio da verdade e a causa de todas as outras coisas. Em segundo lugar, deve aos platônicos a doutrina da diversidade radical entre o ser absoluto e o ser participado. Se Deus é o único ser absoluto, todos os demais seres são relativos.

---

[215] "Portanto, deve-se afirmar que o pensamento plotiniano produz uma inovação radical em relação ao platonismo, apesar de Plotino recorrer insistentemente aos textos do fundador da Academia para justificar seu próprio desenvolvimento intelectual. O novo olhar prático que adota a ideia de uma verdade orientada para a operatio será um tema determinante para a reflexão teológica sobre a salvação humana. Assim, a nova compreensão sobre a verdade, cuja evidência é creditada no retorno ao Bem transcendente de onde vem o mundo espiritual e material, não é apenas levantada, mas até sistematizada pela filosofia plotiniana." (Tradução nossa) MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 19.

[216] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 98.

[217] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. III., 8. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 99.

[218] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 94.

> Em terceiro lugar apreende que todas as coisas que existem são boas. Por isso, se segue que o mal não é senão uma privação de um bem, e que o mal enquanto tal não existe, pois tudo o que existe é bom. Por estas razões o mal não pode ter sua origem em Deus. [219]

Teólogos como Olivier du Roy, seguem uma linha contrária, e tentam afastar que um elemento tão central do pensamento de Santo Agostinho tenha se originado de sua leitura de Plotino e não da sua compreensão da encarnação no projeto divino.[220]

Teixeira, acompanhando a posição de Goulven Madec, compreende que não há contradição no fato de que Agostinho tenha sido despertado para a Trindade, pela leitura dos pagãos, uma vez que toda sua teoria do conhecimento é aquela presente no prólogo do Evangelho de João, onde a Palavra de Deus ilumina o homem. "De modo que se os platónicos conheceram Deus verdadeiro, uno-trino, saibam ou não, foi sob a ação do Verbo iluminador."[221]

Agostinho manifesta por várias vezes não ter encontrado suficiente menção nos escritos platônicos que teve contato, da figura do Cristo Salvador. Não somente essa, mas também outras diferenças, fizeram-no não assumir por completo o que recebia dos escritos, dizendo: "Mas não me fixei nos ídolos dos egípcios, a quem serviam com o vosso ouro "aqueles que mudaram a verdade de Deus em mentira, venerando e submetendo-se antes à criatura do que ao Criador".[222]

> No capítulo 9 do livro sétimo das Confissões encontramos uma relação das verdades que encontrou no platonismo com aquelas do Evangelho. Agostinho cita o prólogo de São João palavra por palavra, dizendo que tudo inteiro encontrou nos livros dos platônicos, exceto o *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis e ele In propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem rece perunt eum, dedit potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine eius*. Os filósofos conheceram a divindade imutável e eterna. Porém, não conheceram a humildade de Deus, o caminho da Pátria, o *er Verbum caro factum est, o Seme tipsum exinanivit*, o Mediador.[223]

Antes de afastar por completo a compreensão que Agostinho desenvolveu sobre o Uno de Plotino, na linha da ressalva lançada por Gilson, deve-se compreender o momento do processo de conversão que se encontrava Agostinho.

---

[219] BOEHNER, PHILOTHEUS; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 146–147. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 26.

[220] BOURASSA, F. Théologie Trinitaire ches Saint Augustin. In: *Gregorianum*, [*s. l.*], v. 58, p. 675–718, 1977. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23576338p. 679–682. Cf. DU ROY, O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 13, n. 1–2, p. 119–124, 1967. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104136p. 102–103. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 95.

[221] MADEC, G. La meditación trinitária de Agustín. In: *Revista Católica Internacional*, [*s. l.*], v. 22, p. 208–228, 2000. p. 210. Cf. STUDER, B. Augustin et la foi de Nicée. In: *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 19, n. f 430, p. 133–154, 1984. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102379p. 244. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 95–96.

[222] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 9, 15. Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Op. cit.*, 2002, liv. Primeira Carta de São Paulo aos Romanos, 25.

[223] Imago trinitate p. 99. Cf. Cf. J. L. AZCONA, Cristo camino humilde, según San Agustin, p. 350.

Recém convertido, Agostinho buscava uma "teologia que seria necessário ele mesmo elaborar, jamais conheceu outra metafísica que não a de Plotino e a dos platônicos."[224] Nesse processo de elaboração[225], o amálgama[226] não foi gestado sem esforço, mas diversas outras filosofias também surgem em meio a um processo de reinterpretação, ressignificação.

> Importante destacar que a ideia agostiniana do ser nasce do contexto neoplatônico, configurado ao criacionismo bíblico. A alma de Agostinho havia vivido um tempo sob a influência direta dos filósofos principalmente platônicos. Não cabe dúvida que esta influência foi benéfica para o seu espírito. O platonismo, principalmente por sua forte contextura religiosa de salvação, foi para o jovem Agostinho uma espécie de revelação". Com os platônicos aprendeu a admirar a beleza de uma alma purificada e a felicidade de retornar a Deus. Porém foi com São Paulo onde conseguiu descobrir o caminho que leva a este ideal.[227]

Com também afirma Studer, não é fácil estabelecer se Agostinho partiu do dado filosófico para estabelecer os pontos bíblicos, ou dos dados bíblicos para o desenvolvimento do pensamento filosófico.[228]

Do Deus criador do Cristianismo que Agostinho acredita, surge então uma criação que em sua concepção, guarda elementos da metafísica de Plotino. Gilson, compreende que o universo que Plotino descreve, está compreendido no espectro platônico, "ao menos em seu primeiro princípio estar além do ser e da divindade e em, correlativamente, o ser e o deus supremo, a Inteligência, não serem aqui o primeiro princípio"[229]. Essa compreensão "torna a comparação da emanação platônica com a criação cristã dificilmente possível."[230]

Longe de ser a única interpretação possível da filosofia de Plotino, Gilson oferece as dificuldades que Agostinho enfrentou no processo de aproximação de sua fé cristã da filosofia da Antiguidade Tardia. Sua teorização sobre a criação parte de uma necessidade de Deus como causa suficiente e primeva, um "Ser no sentido absoluto do termo."[231] Essa compreensão é advinda do Antigo Testamento, onde Deus afirma, "Eu sou".

> Ao tentar interpretar essa noção com a ajuda do plotinismo, Agostinho facilmente podia superar a dissociação entre o Uno e o Ser operada por Plotino. Tratava-se, então, de uma

---

[224] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 379.
[225] "Como essa era a única técnica à sua disposição, foi necessário usá-la, certamente não sem violentá-la para dobrá-la à força às exigências do cristianismo, mas, algumas vezes, concedendo-lhe mais do que ele tinha consciência." Ibidem
[226] Teixeira é diametralmente contra a posição aqui defendida que o pensamento de Agostinho pode ser visto como um amálgama de doutrinas e concepções heterogêneas. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 36.
[227] Ibidem, p. 97.
[228] Ibidem Cf. B. STUDER. Mysterium Caritatis. p. 187.
[229] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 379.
[230] Ibidem. Ver página 378 e seguintes para mais informações sobre a leitura de Gilson sobre Plotino.
[231] Ibidem, p. 381.

> reforma teológica, interior à noção de Deus, e que o dogma da Trindade, recentemente definido pelo Concilio de Nicéia, tornava fácil.[232]

Teixeira aponta que a ideia de "Ser" vem atrelada à Deus na obra *De Trinitate*, pois conforme a teofania mosaica, Deus é o ser[233]. "Esta doutrina que aplica a ideia do ser a Deus é considerada por Agostinho como uma doutrina platônica e Bíblica."[234]

> Sinal da essência inflexivelmente eterna ou infinita da divindade é esta maneira que a tradição judaico-cristã encontra para nomeá-la, como "o verbo". Pois o verbo na língua hebraica é determinado por certa "raiz" que sempre se apresenta na terceira pessoa do singular masculina, tal como "ser" [hyh]. Assim, a divindade antes de qualquer coisa é. Essa maneira de visar El-Olam é mais bem apresentada na conhecida passagem do livro de "Êxodo" que descreve um dos raros momentos de auto-enunciação do deus dos judeus que se torna também deus dos cristãos. [235]

O que Agostinho conhecia em Plotino "sou o que sou", quer dizer "que Deus é a essência suma. Por esta razão pode criar o ser em doses de entidade graduada."[236]

Cabe aqui a ressalva feita por Teixeira, ao relembrar que Blázquez:

> Blázquez quer fazer notar que Santo Agostinho não pretende interpretar ontologicamente a passagem de Ex. 3, 14: Eu sou aquele que sou. O Bispo de Hipona quer somente traduzir em linguagem da época o dado revelado. Não seria exato atribuir a Agostinho a pretensão de fazer metafisica apoiando-se na autoridade da Bíblia. Quando Agostinho se serve da linguagem plotiniana para falar da natureza de Deus, do ser e do não ser, da unidade e da multiplicidade, seguindo o esquema das hipóstases sempre em relação com o uno, o conteúdo doutrinal e primeiramente bíblico e não metafisico, O que faz Santo Agostinho se servir-se da filosofia para ensinar teologia bíblica. A filosofia platônica é a que mais se aproxima da revelação, serve-se dela para transmitir alguma inteligência do dado bíblico. [237]

A dificuldade enfrentada por Agostinho estava na relação, defendida pela tradição platônica da redução do Ser à essência, de forma que a criação passa a ser uma relação entre o que

---

[232] Ibidem

[233] "Observamos este procedimento em Heráclito (DK22 B30), Parmênides (DK28 B8.5-6), Empédocles (DK31 B21.13), Anaxágoras (DK59 B12.20-21), Melisso (DK30 B2.1). Em suma, o "ser" anuncia propriedades invariáveis dos elementos fundamentais que compõem a existência. "Os filósofos pré-socráticos explicam o tempo na sua cosmologia como uma espécie de presente eterno adequada a cada cosmologia apresentada" (Vieira, 2014, p. 52). O verbo "ser", então, utilizado para a auto-nomeação, auto-determinação ou auto-proclamação divina perante Moisés, tal como para os primeiros filósofos, caracteriza-se pela pluralidade de compreensões simultâneas do verbo, o que salienta a característica imutável própria ao "ser"." LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 11. Cf. VIEIRA, C., *Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática*, *Op. cit.*, 2014, p. 52.

[234] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 98.

[235] LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 10.

[236] BLÁZQUEZ, N. El concepto de substancia según san Agustín. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 14, n. 55, p. 305–350, 1969. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus19691455/564p. 369. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 98.

[237] BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 370. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 97.

verdadeiramente é, e o que não é, "entre o imutável e o mutável, entre o eterno e o tempo, o mesmo e o outro, o uno e o múltiplo"[238], e com isso a criação se desenvolve como uma participação dos seres em sua essência.[239]

> Do ponto de vista filosófico, que como já sinalizado possui em Platão uma evidente afinidade com a tradição judaica, deve-se notar que em relação ao logos grego há também entre os primeiros filósofos correspondências com o aspecto supracitado da manifestação do eterno, qual seja, da relação entre ser e eternidade; pois há entre os primeiros filósofos um consenso sobre o uso do verbo "ser" para descrever a eternidade como propriedade das coisas.[240]

Tarefa difícil, que foi enfrentada por Agostinho, e que o permitiu elaborar uma teorização da criação como ainda não havia sido feito. Dessa forma, assim "como sua teologia da Trindade, sua teologia da criação é irrepreensível".[241] Ainda mais porque, "respeitando escrupulosamente os dados da Revelação, cujo caráter existencial é tão surpreendente, Agostinho concebe a criação como a obra pessoal do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó". [242] "Assim, o mundo não é eterno, pois começou, se não no tempo, ao menos com o tempo. A criação não é produzida na história, mas ela é o começo da história".[243]

A criação só pode ter assim um princípio, e esse princípio é o verbo de Deus[244], "Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós os criastes pela vossa palavra!"[245] O verbo é coeterno[246] com Deus, pois o Verbo é Deus[247].

> Se foi, portanto, por meio de palavras soantes e transitórias que dissestes que fossem feitos o céu e a terra, e se assim os criastes, conclui-se que já antes do céu e da terra existia uma criatura material por cujas vibrações aquela voz pôde correr no tempo. Porém, nenhum corpo existia antes do céu e da terra, ou, se existia, Vós o tínheis certamente

---

238 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 381.

239 "Elas já se encontravam assim em Platão; permaneceram como tais em Plotino, e Agostinho experimentou as maiores dificuldades para metamorfosear, em relações de existência, as relações corretamente concebidas para relacionar essências entre si. Enfim, Agostinho engajou-se na empresa, sem nenhuma dúvida impossível, de interpretar a criação em termos de participação." Ibidem

240 LEITE, A. B. de C. D., *The form of eternity*, *Op. cit.*, 2020, p. 10.

241 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 382.

242 Ibidem

243 Ibidem. Nesse sentido, Agostinho também atua linearizando, a perspectiva histórica de espiral ascensional comum na Antiguidade.

244 "Se foi, portanto, por meio de palavras soantes e transitórias que dissestes que fossem feitos o céu e a terra, e se assim os criastes, conclui-se que já antes do céu e da terra existia uma criatura material por cujas vibrações aquela voz pôde correr no tempo. Porém, nenhum corpo existia antes do céu e da terra, ou, se existia, Vós o tínheis certamente criado sem ser por meio de voz transitória. Por ele emitistes a voz passageira com que dissestes que o céu e a terra fossem feitos. Efetivamente, qualquer que seja a substância com que produzistes essa voz, de modo algum poderia existir, se a não tivésseis criado." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 6, 8; 8, 10.

245 Ibidem, 5, 7.

246 "Por isso, ao Verbo que é coeterno convosco, dizeis, ao mesmo tempo e eternamente, tudo o que dizeis. E tudo o que dizeis que se faça realiza-se! Para Vós não há diferença nenhuma entre o dizer e o criar. Nem tudo, porém, o que fazeis com a vossa palavra se realiza simultaneamente e desde toda a eternidade." Ibidem, 7, 9.

247 BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Evangelho segundo São João., 1:1-2.

> criado sem ser por meio de voz transitória. Por ele emitistes a voz passageira com que dissestes que o céu e a terra fossem feitos. Efetivamente, qualquer que seja a substância com que produzistes essa voz, de modo algum poderia existir, se a não tivésseis criado. [248]

A aproximação de Agostinho com a concepção platônica vai se aprofundando por sua compreensão da matéria como um "quase não-ser", mas insere nuances novas ao defender que matéria e forma são criadas em conjunto, em um mesmo momento, *ex nihilo,* "a matéria representando de que a criação é feita, e sua síntese constituindo o que foi feito."[249]

Tudo que foi criado e é, a exceção de Deus, somente começou a ser depois da criação, momento em que passou do não-ser, para o ser. Assim o composto que engloba matéria e forma, é um *concreatum*[250]*,* que tem Deus como causa.[251]

> O platonismo de Agostinho de modo nenhum enfraqueceu ou limitou em seu pensamento o caráter total do ato criador, que é reencontrado na obra dele na noção que se faz do efeito desse ato. Seu Deus é também o Deus cristão que criou o ser, mas é um Deus supremamente ser, no sentido platônico do termo, que criou o ser no sentido platônico do termo. Nada de mais natural. Agostinho não poderia conceber a criação, que é o dom do ser, a não ser em função de sua concepção do ser. Seu Deus criador é, portanto. Aquele que "é o que ele é", causa primeira de "o que os seres são".[252]

Agostinho, todavia, também se afastou de Plotino, uma vez que nos escritos do filósofo grego, não se encontra desenvolvida a concepção de criação, aproximada da tradição judaico-cristã, mas tão somente na lógica da geração e da emanação. De forma que não há, como aponta Gilson, o abismo ontológico que separa os homens de Deus, uma vez que no processo de geração, tudo é em certa medida divino.[253]

> Se ele tivesse alimentado a menor dúvida sobre a pureza da noção de criação na doutrina de Plotino, Agostinho deveria ter formulado isso no momento em que ele usava expressões desse tipo. Contudo, ele não o fez, nem aqui nem nas Confissões, o que nos convida a supor que, ao menos, desde o começo ele leu as Enéadas como um cristão. Certamente não é verdade, portanto, que Agostinho jamais tenha entendido a noção cristã de criação no sentido da emanação plotiniana; ao contrário, tudo convida a supor que ele sempre confundiu a emanação plotiniana com a noção cristã de criação.[254]

---

[248] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 7, 9.
[249] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 384. "O caráter platônico da doutrina é tão visível que seríamos tentados a reduzir a noção agostiniana da criação à noção platônica de participação. Isso seria, sem dúvida, ir longe demais." p. 384
[250] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005., I, 15, 29; t. 34, col. 257. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 384.
[251] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 384.
[252] Ibidem
[253] Ibidem, p. 216.
[254] Ibidem Cf. HENRI, C. Christianisme et néo'platonisme dans la formation de saint Augustin. In: *Revue des sciences religieuses*, [*s. l.*], v. 30, p. 207–208, 1956. Cf. KEELER, L. W. Sancti Augustini doctrina de cognitione. In: *Augustyn*, [*s. l.*], 1934.

No momento da criação, Deus, o ser absoluto e pleno, confere à matéria (um quase não-ser, informe e instável), um "modo de existência estável e definido que ele não pode ter a não ser pela forma."[255] Forma essa que é "uma participação nas regras eternas que são as ideias de Deus."[256] São assim duas ações divinas no momento da criação[257], de um lado a criação da matéria informe, e do outro lado a atribuição da forma à matéria, que é uma atribuição do ser a o que tendia ao não-ser, pela sua informidade. Ao mesmo passo que cria e atribui forma a criação com o Verbo, Deus também "imprimiu nessa matéria um movimento de conversão a ele, o que é somente uma imitação da eterna coesão do Verbo com seu Pai."[258]

Em tendo Deus criado e atribuído forma a tudo, as criaturas que surgiram depois, foram criadas apenas em "germe, por assim dizer, de modo que ainda resta desenvolvê-las."[259] A teorização das *rationes seminales*[260] busca explicar parte do problema que surge dessa forma de compreender a criação, ao passo que os seres que foram completamente acabados na criação são os anjos, o dia, o firmamento, a terra, o mar, o ar, o fogo, os astros, "e a alma do homem, que se encontrava criada antes de ser inserida no corpo."[261]

Destarte, foram somente "pré-formadas" na criação "as sementes primordiais de todos os seres vivos que estão por vir."[262]

> Todas las cosas han sido creadas por Dios en una especie de contextura proto plasmática de elementos seminales; pero sólo cuando se dan condiciones am bientales propicias logram germinar. Esta contextura está integrada por las ra zones protozoicas latentés en

[255] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 385.
[256] Ibidem, p. 385–386.
[257] "Notar-se-á o emprego das expressões "perfecta creatura", "perfectionem creaturae revocatae"; elas correspondem exatamente ao pensamento de Agostinho sobre a criação. A matéria informis não é uma criatura acabada; assim, sua criação não está acabada, tampouco ela. Se consideramos o fato de facere e formare serem simultâneos, parece que a produção do ser total, matéria e forma, recai sobre o ato da criação. Estamos inteiramente de acordo com Pe. Gardeil ao admitir que, como todos os textos mostram, santo Agostinho distingue creare e formare: mas em vez de dizer que formatio não é creatio no agostinianismo, pensamos que formatio é creatio mais illuminatio. Em resumo, a formação consiste em completar a criação da matéria pela criação da forma. Segue-se que a interpretação do primeiro Fiat do Verbo é válida para cada um dos Fiat seguintes: De Genesi ad litt.., II, 1, 1; t. 34, col. 263. A conversão inicial da matéria, operada por Deus é a primeira daquelas que, numa ordem diferente, remeterão progressivamente o homem à ciência, depois à Sabedoria e à beatitude. Ver De Genesi ad litt.., I, 5, 10; t. 34, col. 249-250. Cf. Parte I, "A busca de Deus pela inteligência"." AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 388.
[258] Continua Gilson "Como o Verbo é a imagem perfeita do Pai em virtude de sua perfeita adesão a ele, assim a matéria se torna uma imagem imperfeita do Verbo e de suas idéias graças à sua conversão a ele; criar é produzir indivisivelmente o informe e chamá-lo para formá-lo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 387.
[259] Ibidem, p. 388.
[260] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005., VI, 6, 10; t. 34, c. 343. Cf. ibid., IX, 17, 32; t. 34, c. 406. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 388.
[261] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 388.
[262] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005., VII, 24,35; t. 34, c. 368. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 388.

> los gérmines. Agustín insitirá en sus Comentarios al Génesis en estos mismos conceptos, encuadrándolos dentro de su teoría de la creación.[263]

Essa teorização permite compreender que o mundo foi criado (complemente perfeito e acabado) e fundamentado de causas suficientes no momento da criação, sendo que o desenvolver posterior é mero desdobramento das causas e razões que ali já foram elaboradas.[264]

> Expressão e noção de origem estóica, retomada e adotada por Plotino a fim de eliminar o fatalismo que ela ameaçava introduzir. (Ver En. III, 1, 7; ed. E. Bréhier, t. III, p. 14.) Por outro lado, Plotino recusava igualmente submeter as razões seminais a uma Providência particular como a providência criadora dos cristãos (En. III, 2, 1; ed. Cit., p. 24 e nota I). Agostinho, ao contrário, teve que inserir as razões seminais numa concepção cristã de Providência criadora. Essa doutrina agostiniana foi freqüentemente estudada de um ponto de vista apologético, com a preocupação de buscar em que medida ela permitiria ao Cristianismo assimilar o transformismo. [265]

Apropriadas e ressignificada por Agostinho, as razões seminais[266] passam a ocupar o lugar como um princípio de atividade e desenvolvimento, que trazem em si, como nos números, as virtudes eficazes inseridas nas obras da criação por Deus, o que permite concluir que a criação foi completamente acabada desde o princípio, já contendo todas as energias necessárias para produção dos desdobramentos futuros. Embora não crie mais, Deus não cessa de agir com seu poder, regendo com sua sabedoria suprema, para que as razões seminais lançadas se desenvolvam com perfeição.[267] "As razões seminais não só explicam o movimento e o desenvolvimento do universo, senão também a constância e ordem dos fenômenos, a fixidez e segurança com que se realiza o plano divino."[268]

---

[263] "Todas as coisas foram criadas por Deus em uma espécie de contextura protoplasmática de elementos seminais; mas somente quando as condições ambientais favoráveis forem atendidas ela conseguirá germinar. Essa contextura é integrada pelas razões protozóicas latentes nos germes. Agostinho insistirá em seus Comentários sobre o Gênesis nesses mesmos conceitos, enquadrando-os dentro de sua teoria da criação." (Tradução nossa) TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 56.

[264] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 389.

[265] Ibidem Cf. KEOUGH, J. M. *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine*. Washington: [*s. n.*], 1926. p. 113–114. Cf. SINETY, R. de. Saint Augustin et le transformisme. In: *Etudes sur saint Augustin (Arch, de Philos.*, [*s. l.*], v. VII, n. 2, p. 244–272, 1930.

[266] "Las *rationes seminales* son gérmenes de cosas, o potencias invisibles, creadas por Dios en el principio, en el elemento húmedo, y desarrollándose en los objetos de· diversas especies mediante su .despliegue temporal..La idea de esas potencialidades germinales ha de buscarse, y sin duda allí fue encontrada por san Agustín, en la filosofía de Plotino, y, últimamente, se remonta a las *rationes seminales* [...] pero es una idea de contenido más bien vago. E'n realidad, san Agustín no supuso nunca que fueran objeto de experiencia, que pudiesen ser vistas o tocadas: son invisibles, con una forma meramente incoada, o una potencialidad para el desarrollo de la forma, según el plan divino. Las razones seminales no son meramente pasivas, sino que tienden a su autodesarrollo, si bien la ausencia de las condiciones y circunstancias requeridas, y de otros factores externos, puede estorbar o impedir su desarrollo." COPLESTON, F. *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*. Barcelona: EDITORIAL ARIEL, S. A., 1994. v. 2p. 83.

[267] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 391.

[268] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 55–56.

A teorização das razões seminais, não é manejada como instrumento que demonstra a mobilidade e alterabilidade da criação, pelo contrário, é baluarte de uma compreensão da fixidez dela.[269]

> Todos os seres já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades. Assim como as mães ficam grávidas de seus filhos, assim o cosmos está grávido de causas germinais. [270]

No pensar de Gilson, essa compreensão das razões seminais no agostinianismo, desencadeia uma alteração na percepção do próprio homem, cuja ação tem força para alterar o mundo externo, mas não para criar, "tudo o que fazem é utilizar as forças íntimas e secretas da natureza: "*natura id agit interiore motu, nobisque ocultíssimo.*"[271]"

Como já afirmado, a defesa da criação do mundo por Deus, resulta em uma separação, um rompimento com o que parte da Antiguidade anteriormente compreendia, uma vez que o mundo lhes era Eterno, e para o Cristianismo só Deus é eterno.[272]

Assim também, como afirma Núñez, se vê reforçada a ideia que em Deus - o ser, o princípio e a sabedoria - não são meros atributos, pelo contrário, são a verdadeira essência, enquanto que os objetos da criação, feitos *ex nihilo,* incorporam uma parcela de ser, vida e essência, mas também uma tendência para o nada (não ser).[273]

> Por meio do conceito de criação ex nihilo e do quia voluit, se evita em relação ao primeiro o problema da dualidade de princípio e se afirma enquanto o segundo, a independência ou transcendência de Deus com respeito ao mundo. O Ser e o Nada como problema inicial, se supera mediante a noção ex nihilo. O nada deixa de ser princípio, porém o

---

[269] Assim compreende Gilson, "Vista sob este aspecto, a doutrina agostiniana das razões seminais desempenha um papel muito diferente do que algumas vezes vemos ser atribuído a ela. Longe de serem invocadas para explicar a aparição de alguma coisa nova, como seria uma evolução criadora, elas servem para provar que algo aparentemente novo, não o é na realidade, e que, a despeito das aparências, é verdadeiro dizer que *Deus creavit omnia simul*. Eis por que, no lugar de conduzirem à hipótese de qualquer transformismo, as razões seminais são constantemente invocadas por Agostinho para conferir razão à fixidez das espécies. Os elementos dos quais as razões seminais são feitas têm sua natureza e sua eficácia próprias; por isso, um grão de trigo engendra trigo e não favas, ou um homem engendra outro homem e não um animal de outra espécie. As razões seminais são mais um princípio de estabilidade do que de novidade." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 391.

[270] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. III., 9, 16..

[271] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 391.

[272] AGOSTINHO, S. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 19, 11, 21. Cf. PIERETTI, A. Introduzione Generale, in Santo Agostinho, La Vera Religione. In: *NBA Roma*, Roma, n. 83, 1994. p. 63. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 51.

[273] NÚÑEZ, J. F. V. La idea de creación según san Agustín. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 15, n. 57, p. 19–34, 1970. p. 22. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 52.

> reencontramos de novo na criatura que é de nihilo. O problema não é agora o Ser frente ao Nada, senão o da relação que existe entre Deus e o mundo como relação de ser. [274]

1.1.2. A divina Trindade

Esse universo criado é um esboço das ideias divinas, "tudo o que ele tem de ordem, de forma e de fecundidade vem delas, de modo que o liame fundamental que religa o mundo a Deus é uma relação de semelhança."[275]

Semelhança essa que não pode ser entendida como igualdade de essência, pois seria entender que criação e criador são a mesma coisa. A semelhança deve ser vista como proximidade, e essa proximidade foi organizada e ordenada conforme graus diversos. Conclui-se que "a desigualdade e a disposição hierárquica das essências fundam-se, portanto, na desigualdade das participações possíveis com o Ser e cada essência está representada por uma das idéias de Deus."[276]

Nos níveis de participação a dianteira é encabeçada pelo Verbo, que é "tão semelhante ao Pai que reproduz a natureza paterna", uma vez que "nada mais casto do que a Castidade, nada mais sábio que a Sabedoria e nada mais belo que a Beleza." [277]

A semelhança desempenha, no pensamento de Agostinho, o papel de intermediário entre a absoluta unidade de Deus, e a multiplicidade, no limite do nada, que é a criação. É o meio termo entre a identidade e a alteridade. Em sendo as coisas criadas semelhantes às ideias de Deus, há um elemento teleológico intrínseco na criação, de maneira que as coisas somente são verdadeiramente, na medida em que se aproximam da semelhança de ser o que devem ser nas ideias de Deus. E esse é o ponto central da ideia de Beatitude, que será tratada mais adiante.

> Logo, pode-se afirmar que elas são na medida em que realizam essa Unidade, que é o princípio delas e de que elas se esforçam para exprimir em si mesmas a semelhança. Assim como a imagem que conseguiu se igualar perfeitamente com o seu princípio é simultaneamente o Ser e a Verdade; do mesmo modo, as imagens, que não conseguem se igualar, carecem de ser e de verdade na medida em que elas fracassam nisso. Tudo o que se pode dizer é, portanto, que elas são semelhantes na medida em que são e que, também na mesma medida, são verdadeiras. Nesse sentido, o Verbo de Deus pode ser dito a forma de tudo aquilo que é, dado que a título de Semelhança suprema do Pai, ele confere a todas as coisas o ser, a unidade, a beleza e a verdade delas.[278]

Compreende-se assim a estrutura central do pensamento de Agostinho.

---

[274] NÚÑEZ, J. F. V., *La idea de creación según san Agustín*, *Op. cit.*, 1970, p. 25. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 54.
[275] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 391.
[276] Ibidem, p. 397.
[277] Ibidem, p. 399.
[278] Ibidem, p. 405.

> Assim, o universo agostiniano obtém sua estrutura metafísica de uma participação complexa na natureza do ser divino e que se funda sobre relações transcendentes das pessoas divinas entre si. Deus é o Ser e, por conseqüência, o bem que, exprimindo-se em si mesmo, coloca-se como o Uno, o Belo e o Verdadeiro, fonte universal de todas as perfeições participadas. Logo, em certo sentindo, qual seja, na ordem do ser, nada há no universo nem em qualquer de suas características que não encontre sua razão suficiente e sua explicação derradeira senão em Deus; mas, em outro sentido, a obra de Deus, que só se explica por Deus, torna-se o meio que nós temos de conhecê-lo. Se o universo é uma imagem, essa imagem deve poder nos permitir que decifremos, em alguma medida, a natureza de seu autor. Eis por que, elevando-se da obra ao obreiro, devemos tentar reencontrar os traços ou vestígios que ele aí deixou para reconduzirmo-nos a ele e fazermo-nos participar de sua beatitude.[279]

Agostinho não trabalha a questão divina de forma isolada e em separado da criação, o divino *per si* é inalcançável para a compreensão humana, o possível ao homem é buscar o divino nos vestígios deixados na criação[280]. Por esse motivo, qualquer tratativa sobre o divino no pensamento de Agostinho passa, necessariamente, pelo processo de criação, o que foi feito no tópico anterior.

Esses vestígios de Deus na natureza, devem refletir a sua divindade[281]; Divindade essa que é Trindade e Unidade.[282]. Agostinho buscará a representação da Trindade em diversos elementos da criação. Uma das mais interessantes é a busca da Trindade na percepção dos sentidos humanos, em especial na visão.

Agostinho compreende que se podem distinguir três elementos no processo da percepção visual. O primeiro deles é a coisa que é vista (o objeto em si, *e.g.* uma pedra), o segundo elemento é a imagem, forma impressa pelo objeto na visão, e por último a atenção do "espírito que mantém a visão fixa no objeto enquanto dura a percepção."[283]

> Essas três coisas são evidentemente distintas; pois o corpo material e visível tomado em si é uma coisa; a forma que ele imprime no órgão sensível, é outra; enfim, a atenção do espírito difere tanto do corpo insensível que vemos como do órgão sensorial que o vê, dado que ela pertence apenas ao pensamento. Ao mesmo tempo, há algo como uma geração da visão pelo objeto, já que, sem a ação exercida por esse objeto sobre o sentido, a visão não se produziria.[284]

---

[279] Ibidem, p. 406.
[280] VASCONCELLOS, M. A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho. In: *Dissertatio*, [*s. l.*], n. 10, p. 45–59, 1999. p. 56.
[281] "Nas páginas do *De Trinitate*, a presente questão é pensada a partir da compreensão de que, nas profundezas da alma humana, no mais íntimo da mente, é possível encontrar uma imagem e semelhança do Criador." CHACON, D. R. de A. O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 6, p. 129–164, 2017. Disponível em: https://doi.org/https://doi.org/10.21747/civitas/62017a4p. 132.
[282] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 409.
[283] Ibidem
[284] Ibidem

Os três elementos são distintos, mas estão tão intimamente ligados, que são quase inseparáveis, e aparecem para Agostinho, como uma representação da Trindade divina, pois uma vez retirado o objeto sensível, a memória da imagem do objeto continua presente, caso a vontade seja de se voltar a ela.[285]

> O objeto material que imprime sua forma no sentido é comparável ao Pai; a forma impressa por ele nos sentidos é comparável ao Filho; a vontade que une o objeto ao sentido, enfim, é comparável ao Espírito Santo. Contudo, apressemo-nos em acrescentar que essa comparação está longe de valer inteiramente. O Pai basta por si mesmo para engendrar o Filho; aqui, ao contrário, o objeto não basta para engendrar uma forma sem a presença e o concurso do sentido, no qual o objeto a engendra. Pode-se afirmar, portanto, que o objeto não é verdadeiramente pai, nem a forma verdadeiramente engendrada, uma vez que é necessário ainda um terceiro termo do qual ela possa ser formada. O mesmo ocorre no que concerne à vontade. Na Trindade divina, o Espírito Santo procede igualmente do Pai e do Filho; na sensação ou na lembrança de uma imagem, ao contrário, a vontade é anterior ao objeto, à forma que ele produz e à lembrança que conservamos dele. Antes de ver uma coisa, já tínhamos uma vontade capaz de provocar a sensação aplicando o sentido à coisa; logo, a vontade precede os outros dois termos, ela não procede deles. Para chegar a analogias mais profundas, é necessário passar do homem exterior ao homem interior e, para além dos vestígios, buscar as imagens do criador em nós.[286]

Com isso se quer demonstrar que o Divino deve ser compreendido em sua complexidade, uma vez que no cerne dogmático do Cristianismo, há a Trindade do Deus Uno, que é Pai, Filho e Espírito Santo. "O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, una e suprema realidade, é a única Coisa a ser fruída, bem comum de todos."[287]

Parte desta compreensão Agostinho encontra em Plotino, uma vez que tudo que é engendrado deve manter a mesma natureza do que engendra. "Por isso, pessoalmente distinto do Pai, o Filho que nasceu dele é, com ele"[288], ou nos termos:

> [...] unius ejusdemque naturae, aequalis, coaeternus, omni modo similis, pariter immutabilis, pariter invisibilis, pariter incorporeus, pariter Deus; hoc omnino quod Pater, nisi quod Filius est ipse, non Pater. [289]

Pai, Filho e Espírito Santo são assim, cada um, e todos juntos, Deus. De forma que "os três possuem a mesma eternidade, a mesma imutabilidade, a mesma majestade, o mesmo poder".[290]

---

[285] Ibidem
[286] Ibidem, p. 410–411.
[287] AGOSTINHO, S. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*. São Paulo: Paulus, 2002. liv. I., 5.
[288] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 214.
[289] "[...] de uma e da mesma natureza, igual, coeterno, semelhante em todos os aspectos, igualmente imutável, igualmente invisível, igualmente incorpóreo, igualmente Deus; isso absolutamente porque é Pai, exceto que o Filho é ele mesmo, não o Pai." (Tradução nossa) AGOSTINHO, S. *De anima et ejus origine livri quatuor*. [*S. l.: s. n.*], [*s. d.*]. *E-book*.liv. II., 5, 9; t. 44, col. 500. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 214.
[290] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 5.

Diverso das pessoas que a compõem, a Divina Trindade é, como apresenta Agostinho, "[...] bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o que corresponde ao único e verdadeiro Deus, à própria Trindade."[291]

Para Agostinho, Deus Pai representa a Unidade, Deus Filho a igualdade, e Deus Espírito Santo a Harmonia entre Unidade e Igualdade. "Esses três atributos todos são um só, por causa do Pai, todos iguais por causa do Filho e todos conexos por causa do Espírito Santo."[292] A estruturação da Trindade, conforme descrito na obra *De Civitate Dei* compreende separadamente, os três, e a unidade do todo.

> Nós cremos, mantemos e pregamos com fidelidade que o Pai gerou o Verbo, isto é, a Sabedoria pela qual tudo foi feito, seu Filho único: que Ele, o Uno, gerou o Único, o Eterno, o Coeterno, o soberanamente bom , o igualmente bom; e que o Espírito Santo é simultaneamente o Espírito do Pai e do Filho, Ele mesmo consubstanciai e coeterno a ambos; que tudo isto é Trindade por causa da propriedade de pessoas e Deus único por causa da sua inseparável divindade, assim com o é único Omnipotente por causa da sua inseparável omnipotência. D e tal m aneira, porém, que, se alguém se interrogar acerca de cada um , deve contentar-se em saber que cada um é Deus e omnipotente; e se se interrogar acerca dos três conjuntam ente, a resposta será que não há três deuses ou três omnipotentes, mas um só Deus omnipotente, tão grande é na sua Trindade a inseparável unidade que desta m aneira se quis manifestar. [293]

Essa imagem da Trindade divina é analisada por Agostinho na obra *De trinitate*[294]*,* um extenso trabalho, que busca compreender as pessoas e as relações que compõem essa unidade.

Buscando estruturar uma rápida visão da elaboração de Agostinho sobre o tema, mesmo que inserindo nela cisões artificiais, mas que buscam, tão somete, facilitar a compreensão do leitor, o estudo passará em análise das pessoas do Pai, do Filho e Espírito Santo, e suas relações.

> A doutrina católica sobre a Trindade, baseada nos Textos Sagrados e na Tradição ensina que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, de uma única e mesma substância, insinuam, uma inseparável igualdade e unidade. Não são três deuses, senão um só Deus. O Pai engendrou o Filho, e o Filho não é o Pai, bem que o Filho é engendrado pelo Pai, e o Pai não é o Filho; e o Espírito Santo não é nem o Pai e nem o Filho, senão o Espírito do Pai e do Filho, é coigual ao Pai e ao filho e pertence à unidade trina.[295]

---

[291] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 6, 10.
[292] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 5.
[293] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XI., 24.
[294] "A Obra *De Trinitate* forma um todo homogêneo harmônico. Não é possível uma separação total dos livros. Está separação, portanto, é muito mais uma separação formal, que propriamente de conteúdo." TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 135. "It is generally accepted nowadays that De Trinitate is made up of two main parts: a more dogmatic (books 1-8) and a more speculative part (books 9-15).The first part contains an exposition of the content (1-4), as well as a discussion of the formulation of the trinitarian faith (5-7/8). The second part, however, is devoted to a quest for a deeper understanding of the mystery of Father, Son and Spirit by means of an analysis of the inner life of man, who is the image of the trinitarian reality of the one God" STUDER, B. *Trinity and Incarnation.* Trad. Andrew Westerhof, Matthias, Louth. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993. p. 170.
[295] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 4, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 59.

Uma fórmula muito utilizada por Agostinho, *quod Trinitas situ nus et solus et verus Deus*[296], evita o subordinacionismo, ao mesmo tempo em que afasta a possibilidade de se pensar em uma quaternidade divina, pois defende acima de tudo a unidade[297], coeternidade, igualdade absoluta e consubstancialidade das três Pessoas da divina trindade.[298]

Para compatibilizar essa concepção com alguns textos das escrituras, Agostinho propõe inicialmente algumas regras de interpretação.[299]

A forma encontrada para que a diversidade necessária para a Trindade, não se colocasse de forma contraditória com a unidade absoluta que a perpassa, foi pela análise das missões[300], que Filho e Espírito Santo cumprem, e é nesse sentido que as pessoas da Trindade serão analisadas. "No que diz respeito à Trindade o conceito de missão indica somente uma ordem de natureza."[301]

> Estas misiones divinas no llevan por consiguinte de la mano a la cuestión del origen en Dios mismo del Hijo y del Espíritu Santo, a la 'generación' del Hijo y la 'procesión del Espíritu. En el vocabulario teológico tradicional se habla de las 'procesiones' divinas, que tienen al Padre como su principio ultimo. Como el Padre há enviado al Hijo y (con el Hijo) há enviado al Espíritu Santo, así el Hijo recibe su ser del Padre. como también de él lo recibe primariamente el Espíritu Santo, aunque com la participación del Hijo.[302]

---

[296] "que a Trindade é o único e verdadeiro Deus"(Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 2, 4.

[297] VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 56.

[298] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 60. Cf. "[...] incorpórea et incommutabilis et sibimet consubstantialis et coeterna natura" AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 8, 15.

[299] "Uma primeira regra diz respeito ao fato de que frequentemente os textos bíblicos se referem ao único Deus verdadeiro, que é Trindade, sem mencionar explicitamente a Trindade; neste sentido deve-se entender não somente uma pessoa mas todas as pessoas. A segunda regra refere-se à economia divina na manifestação da Trindade. A Escritura afirma algumas coisas que dizem respeito a uma Pessoa específica, separada das outras. Recordando sempre que Deus é Trindade, insiste Agostinho que tais afirmações não devem ser entendidas num sentido exclusivos. Uma terceira regra e a mais importante, diz respeito à pessoa de Cristo. Com relação aos textos bíblicos que falam de Cristo deve-se entender que: alguns falam de Cristo homem, outros de Cristo Deus, de modo a evitar qualquer heresia que venha a pôr em dúvida o problema da igualdade entre o Pai e o Filho. Estas regras, porém, não bastam para esclarecer todos os textos da Escritura e compreender a manifestação da Trindade na história da salvação. É importante aprofundar o conceito de mis são. É preciso indagar em que sentido se há de entender esta missão do Filho, e Agostinho se movimenta em uma linha de pensa mento onde o problema principal consiste na interrogação acerca da distinção das Pessoas e a unidade de Deus que é dada como pressuposta." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 6, 10-12; 8, 18, 19. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 61. Cf. Rom. 11, 33-36; 1Tim. 6, 16; Cf. Jo 14, 15-24;

[300] "The Arians had concluded from relevant biblical passages that the Son and the Spirit were inferior to the Father, who had sent them. To counter this viewpoint Augustine develops the concept of missio, which essentially consists of an apparitio, i.e. a new way of being recognized.4j Even in those theophanies which can be clearly ascribed to the Son or the Holy Spirit, their divine substance has never been visible; what is seen is merely something created, something that originated in the creative activity of the whole Trinity, even though it was the sign of the presence of only one Person." STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 173.

[301] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 62.

[302] "Estas missões divinas não andam, portanto, de mãos dadas com a questão da origem no próprio Deus do Filho e do Espírito Santo, com a 'geração' do Filho e a 'procissão' do Espírito. No vocabulário teológico tradicional fala-se das 'procissões' divinas, que têm o Pai como princípio último. Assim como o Pai enviou o Filho e (com o Filho) enviou o Espírito Santo, assim o Filho recebe seu ser do Pai. assim como o Espírito Santo o recebe principalmente dele, embora

Somente o Pai não aparece como enviado em algum momento[303], já o filho é enviado do Pai, "não porque um é maior outro é menor, mas porque um é Pai o outro é Filho, um é gerador outro é gerado, um aquele que envia, outro aquele que é enviado".[304] O Pai não foi enviado, porque não procede de nenhum outro. Filho e Espirito Santo são enviados porque procedem de outro.[305]

Como primeiro ponto da Trindade, surge então a figura do Deus Pai.

> O Pai como origem sem origem da vida intradivina e da história da salvação, absolutamente distinto e diferente do mundo criado, que restaura o universo das criaturas mediante a ação redentora no seu Filho Jesus Cristo e o -santifica definitivamente com o Dom escatológico do Espírito Santo. A doutrina sobre a revelação de Deus Pai é particularmente significativa. Nela vem explicitado o mistério de Deus que quis revelar a si mesmo e manifestar o seu desígnio de salvação. Na pessoa do Pai contemplamos o rosto de um Deus misterioso e invisível, que convida todos a uma misteriosa participação à sua vida e infinita felicidade.[306]

Agostinho compreende o Pai como o Deus misterioso e invisível, que povoa o Velho Testamento, e que é o ponto de partida, fonte de onde parte Filho e do Espírito Santo.[307]

O Deus Pai é aquele que permanece invisível, não assumindo forma corporal, ou tendo contato direto com a criação.[308] A ação do Pai se dá por meio de seu Verbo.

As outras duas Pessoas da Trindade têm, necessariamente relação com o Pai; "Fazer a experiência do Verbo é fazer a experiência de sua relação com o Pai. O Verbo ao manifestar a si mesmo, manifesta também o Pai."[309] Em diversas passagens, Jesus afirma não cumprir seu projeto, mas o projeto daquele que o enviou.

Ocorre que, como afirma Teixeira, para Agostinho, o Verbo também é autor de sua própria missão, pois Deus Pai e Verbo-Deus, são os responsáveis por enviar o Verbo-homem.[310] "Logo o Filho foi enviado pelo Pai e pelo Filho, já que o filho é verbo do Pai."[311]

---

com a participação do Filho." (Tradução nossa) LADARIA, L. F. *El Dios vivo y verdadero (Ágape)*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010. p. 243–244. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 64.

[303] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 12, 22.

[304] Ibidem, liv. IV., 20, 27. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 62.

[305] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 20, 28 Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 64.

[306] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 14.

[307] Ibidem, p. 15.

[308] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 5, 9; IV, 20, 28. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 67.

[309] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 67.

[310] Ibidem, p. 68.

[311] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 5, 9.

Resulta-se assim que "[...] o Pai possui como princípio uma autoridade sobre o Filho de sua dileção, pois ele é engendrado com amor, esta autoridade não comporta nenhuma inferioridade no Filho."[312]

Agostinho faz uma longa análise das manifestações de Deus Pai no Antigo Testamento.

> De um lado a Bíblia explicita este caráter misterioso de Deus, cuja essência e transcendência estão além de toda compreensão e razão humanas, e portanto são inacessíveis. De outro lado diversas passagens do Antigo Testamento dizem que Deus conversava com o homem. [313]

Para Agostinho, a Trindade opera sempre de forma inseparável. De maneira que quando fala ao homem, a Trindade o faz por meio da voz do Pai, da carne do Filho, e da pomba do Espírito Santo.[314] Nada impede, contudo, "que as palavras dirigidas a Adão tenham sido pronunciadas pela Trindade, manifestando ao mesmo tempo uma pessoa da Trindade."[315]

Analisando com profundidade as aparições divinas no Antigo Testamento, buscando compreender a manifestação de Deus, como teria se apresentado, e quais pessoas da Trindade Divina atuaram em cada momento, o Bispo busca nas manifestações a Adão[316], Abraão[317],

---

[312] BAILLEUX, É. La Christologie de saint Augustin dans le De Trinitate. In: *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 7, p. 219–243, 1971. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102241p. 239. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 68.

[313]TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 79.

[314] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 21, 30. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 80.

[315] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 10, 18.

[316] Vide notas sobre Gênesis.

[317] Com o avanço da descendência, Deus diz à Abrão que deixe a casa de seu pai e vá em busca da terra que Ele mostrará, onde seu povo crescerá e será abençoado. (Gn XII:1-2) Passando pelo Egito (Gn XII:10-20), Abrão chega a Negueb. A descendência de Abrão, por tratado divino, será como as estrelas no céu. (Gn XV:5) Deus então determina que da descendência de Abrão surgirá o povo que será escravizado por 400 anos, mas que uma vez julgada a nação que os escraviza sairão dela com grandes riquezas. (Gn XV: 13-17) Após o nascimento de Ismael, filho de Abrão com Agar que era serva da esposa de Abrão, (Gn XVI:1-16), Deus se apresenta a Abrão dizendo: "Eu sou El Shaddai, anda na minha presença e sê perfeito. Eu instituo minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente." (Gn XVII:1-2) A aparição de Iahweh no Carvalho de Mambré é narrada em sequência, quando Abraão "tendo levantado os olhos, eis que viu três homens de pé, perto dele; logo que os viu, correu da entrada da tenda ao seu encontro e se prostrou por terra" (Gn XVIII:2), Deus então informa que no ano seguinte Sara terá um filho, mesmo que já em idade avançada. (Gn XVIII:10-15) Seguindo os três para Sodoma, Abraão os acompanha, e é quando Deus diz sobre o grande pecado da cidade. Abraão roga para que Deus salve a cidade caso nela encontre justos, e que não destrua os justos com os pecadores. (Gn XVIII:23-25) Na cidade de Sodoma, Ló acolhe os anjos enviados de Deus, e sua mulher e filhas são salvas do extermínio da cidade, a mulher de Ló não obedece a ordem dos anjos e também perece junto com as cidades de Sodoma e Gomorra. (Gn XVIII: 25-29) Das filhas de Ló tem origem os Moabitas e os Benê-Amon. Conforme a promessa de Deus, Isaac nasce de Abraão e Sara. (Gn XXI:1-7) Após o nascimento de Isaac, Ismael e Agar são expulsos, mas Deus cuida para que de Ismael descendam vários reinos.

Deus então coloca Abraão à prova dizendo "Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei." (Gn XXII:2) Abraaão segue a ordem do senhor e prepara tudo para o holocausto, dizendo quando perguntado que "É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho" (XXII:8) Pouco antes de imolar Isaac, como pedido por Deus, Abraão é chamado pelo anjo do senhor que diz "Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único." (XXII:12) Deus então renova a aliança com Abraão e sua descendência. Quando já no fim de sua vida, Abraão ajuda na escolha da esposa Rebeca para seu filho Isaac (Gn XXIV: 1-67). Da descendência

Moisés[318], avançar em sua compreensão de que Deus permanece invisível e imutável, e que todas as aparições e interações ocorrem por intermédio de outras criaturas, a serviço de Deus.

---

de Ismael, "Nabaiot, depois Cedar, Adbeel, Mabsam, Masma, Duma, Massa, Hadad, Tema, Jetur, Nafis e Cedma" (Gn XXV: 12-15) de onde surgem os dozes chefes de clãs. A descendência de Isaac tem início com o nascimento dos gêmeos Esaú e Jacó, os quais Deus já havia se pronunciado representar duas nações, "Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti, se separarão, um povo dominará um povo, o mais velho servirá ao mais novo." (Gn XXV:22)

[318] Assim como no livro do Gênesis, há uma participação constante de Deus nos eventos retratados no livro do Êxodo, que segue pelo processo de libertação do povo Hebreu do Egito, pois esse havia crescido em grande quantidade, passando o número dos egípcios. Os hebreus começaram então a sofrer com pesados trabalhos. (Ex I:8-11) O Faraó ordenou então que fossem mortos os nascidos meninos, lançando-os ao rio. (Ex I:22) Um dos descendentes de Levi, tendo um filho homem, escondeu-o por três meses, mas não podendo mais mantê-lo, colocou-o em um cesto e deixou-o à beira do rio. Encontrada pela filha do Faraó, a criança foi criada e adotada com o nome de Moisés. (Ex II:6-10) Já crescido, Moisés vê a violência contra os Hebreus e mata um egípcio. Temendo pela ira do Faraó foge para Madiã, onde se estabeleceu. (Ex II:11-15) Enquanto apascentava as ovelhas, Moisés é abordado pelo anjo de Iahweh, que aparece em uma chama de fogo, que queimava uma sarça, mas não a consumia. Deus fala a Moisés que tire a sandálias, pois a terra é Santa, afirmando que "Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó." (Ex. III:1-6) Moisés questiona o que falará quando perguntarem o nome de Deus, e Deus responde, "Eu sou aquele que é." (Ex. III:14-15) Deus descreve o que Moisés deve fazer, dizendo ainda que sabe que o Faraó não permitirá a partida dos Hebreus sem que seja forçado, e com isso afirma que "estenderei a mão e ferirei o Egito com todas as maravilhas que farei no meio dele; depois disso é que ele vos deixará partir." (Ex. III:20) Moisés temia que os Hebreus não acreditassem que Iahweh havia aparecido para ele, e Deus faz então que a vara que Moisés carregava em suas mãos se transformasse em cobra, e que a mão de Moisés ficasse coberta de lepra. "Se não acreditarem nesses dois sinais, nem ouvirem a tua voz, tomarás da água do Rio e a derramarás na terra seca; e a água que tomares do Rio se transformará em sangue sobre a terra seca." (Ex. IV: 2-9) Moisés exclama então a Deus, "Perdão, meu Senhor, eu não sou um homem de falar, nem de ontem e nem de anteontem, nem depois que falaste a teu servo; pois tenho a boca pesada, e pesada a língua." (Ex. IV:10) Iahweh diz a Moisés que ele deve fazer os prodígios na presença do Faraó, mas que mesmo assim o povo não será liberado, e que deveria então dizer "Faze partir o meu filho, para que me sirva!' Mas, uma vez que recusas deixá-lo partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito." (Ex. IV: 23) Com a ajuda de Aarão, Moisés convenceu o povo do envio de Iahweh (Ex. IV: 29-31), foram então ao encontro do Faraó e demandaram a liberação do povo de Israel, demanda essa que não é aceita pelo Faraó, e os tormentos do povo crescem (Ex. V:1-10). Clamando à Deus, Moisés recebe como resposta, "Agora, verás o que hei de fazer a Faraó, pois é pela intervenção de mão poderosa que os fará partir, e por mão poderosa os expulsará do seu país!" (Ex. VI:1). Realizando todos os sinais ditados por Deus, Moisés e Aarão ainda assim não conseguiam a libertação do povo de Israel, Em um último movimento, Iahweh ordena que sejam imolados cordeiros, marcadas as portas com seu sangue, pois Ele passará pelas terras do Egito e levará todo primogênito. (Ex. XII:1-9) Esse dia será então um marco perpétuo. Saídos do Egito, os filhos de Israel não seguiram o caminho mais curto, mas Iahweh "fez o povo dar a volta pelo caminho do deserto do mar dos juncos" (Ex. XIII:18), "21E Iahweh ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite." (Ex. XIII:21) Perseguidos pelos egípcios, os filhos de Israel temem pela vida, até que Iahweh ordena a Moisés, "16E tu, levanta a tua vara, estende a mão sobre o mar e divide-o, para que os filhos de Israel caminhem em seco pelo meio do mar." (Ex. XIV:16) Na caminhada após a saída do Egito, o povo de Israel murmurou contra Moisés, e Iahweh proveu água doce e maná. Deus ordenava que o povo colhesse somente o necessário para comer, mas nem assim era obedecido. (Ex. XVI: 1-) Ainda em peregrinação, Moisés institui os Juízes, pois o povo vinha até ele para consultar a Deus, "Julgo entre um e outro e lhes faço conhecer os decretos de Deus e as suas leis." (Ex. XVIII:13-16) Seguindo o conselho de seu sogro, escolheu dentro o povo juízes para fazer conhecer as leis. Chegando ao Sinai, Moisés sobre até Deus, e recebe dele a aliança, que deveria ser aceita e guardada por todos os filhos de Israel. Iahweh se apresentou ao povo em uma nuvem sobre a montanha, de onde subia fumaça e fogo, e tremores chacoalhavam. Moisés falava e Deus se manifestava no trovão. (Ex. XIX:18-19) Foram dadas ainda Leis sobre o altar, sobre os escravos, sobre homicídio, sobre a violência, roubo, sobre a sexualidade, moralidade, religião, trabalho e festividades. (Ex.XX-XXIII) Uma vez aceita as Leis, com sangue foi marcada a aliança de Iahweh e do povo de Israel, que foi então grava em tábuas de pedra (Ex. XXIV:1-18) Segue-se minuciosa descrição sobre a estrutura do Templo, seu funcionamento e ornamentação, rituais de sacrifício e sobre a própria ordenação dos sacerdotes. (Ex. XXIV-XXXII) Moisés permaneceu por quarenta dias e quarenta noites no monte, e após longa espera o povo fez para si um ídolo de ouro e cultuou-o. O povo de Israel foi punido por Moisés e por Deus pela grave falta. (Ex. XXXII:1-31) Construída a tenda, Moisés se dirigia para ela e lá falava com Iahweh, "9E acontecia que quando Moisés entrava na Tenda, baixava uma coluna de nuvem, parava à entrada da Tenda, e Ele falava com Moisés." (Ex. XXXIII:9) "11Iahweh, então falava com Moisés face a face, como um homem fala com o outro. Depois ele voltava para o acampamento." (Ex. XXXIII:11) A aliança é então renovada, recebendo Moisés a instrução para que não se alie com nenhum outro povo na terra, e que não cultue outros deuses.

> As visões narradas, pois, aconteceram por meio de uma criatura mutável depedente de Deus imutável, para manifestar a presença de Deus não na sua essência, mas de modo figurativo, conforme exigências das circunstâncias e dos tempos.[319]

Agostinho afasta uma ideia, muito comum no período[320], de que Filho e Espírito Santo são mutáveis, ou seja, são criaturas, e somente o Pai é Deus e com isso dotado de invisibilidade.[321]

Agostinho não se esquiva de afirmar[322] a dificuldade de se compreender o inefável[323], e de estabelecer qual pessoa da Trindade aparece em cada ponto específico. Em vários momentos em que analisa as escrituras, Agostinho demonstra essa inconclusão, mas não se exime de afirmar que no Antigo Testamento há uma clara teofania do Deus Pai.[324] Entretanto, a manifestação do Deus Pai no Antigo Testamento, se faz por meio de Anjos[325], uma vez que sua marca é a invisibilidade ao homem.[326]

(Ex. XIII:15-18) Construído o santuário, Iahweh desce como nuvem e toma posse, e Israel marcha sempre que a nuvem dele se levanta. (Ex. XL:1-38) Encerra-se, assim, a narração contida no livro do Êxodo.

[319] "Contudo, a natureza ou a essência ou a substância, ou como quer que se chame o ser de Deus, pelo qual ele é o que é, não pode ser visto corporalmente. Mas por meio de uma criatura a ele sujeita, deve-se crer que não somente o Filho ou o Espírito Santo, como também o Pai podem manifestar- se aos sentidos humanos em figura ou semelhança corpórea." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 17, 32; 18, 35.

[320] Ibidem, liv. I., 6, 9.

[321] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 82.

[322] CHACON, D. R. de A. "Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 9, p. 13–33, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.21747/civitas/9a1p. 16–17.

[323] "Desse modo torna-se difícil intuir e conhecer plenamente a substância de Deus, que faz as coisas mutáveis sem mudança em si mesmo, e cria as coisas temporais sem qualquer relação com o tempo. Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável. AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 1, 3.

[324] Ibidem, liv. II., 13, 23. Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Êxodo., 3:6. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 83.

[325] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. III., 1, 5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 84.

[326] NETTO, F. B. de S. Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME*, [*s. l.*], v. 2, p. 63–88, 1993. p. 66.

Em seu caminho de conversão e em sua vida enquanto membro da Igreja, Agostinho se opôs ao Arianismo[327], ou a controvérsia ariana[328], embora não existam muitos escritos dedicados à essa temática[329].

> O ponto mais importante da doutrina de Ário é, sem dúvida, a questão trinitária, um debate que procurava definir tanto o conceito como a natureza da trindade. O presbítero se centrou principalmente na figura de Cristo, questionando sua consubstancialidade e coeternidade com o Pai. [330]

A proposta de Ário compreendia uma hierarquia entre as pessoas da Trindade Divina, sendo o Filho submetido ao Pai. Observa-se assim, que debate ainda mais complexo surgia da

---

[327] "Ao longo dos primeiros séculos surgiram diversas correntes do cristianismo, à medida que a Igreja foi se institucionalizando e organizando sua estrutura, o embate entre estas correntes impulsionou o desenvolvimento da crença em Cristo e, posteriormente, mostrou-se decisivo na formação de sua ortodoxia. Inegavelmente, a grande disputa dos séculos IV e V girou em torno da questão trinitária. A partir do século II, o cristianismo passou a ter contato com a filosofia e cultura greco-romanas, isto acabou lhe fornecendo um sólido corpo doutrinário, porém, ao mesmo, o esforço de entender e explicar a mensagem cristã para os novos conversos gerou uma infinidade de novas questões e problemas. Os convertidos de origem greco-romana trouxeram consigo uma perspectiva filosófica que passou a dialogar com o cristianismo. A linguagem e a forma de raciocínio vindas da filosofia se transformaram em um modo pelo qual os cristãos refletiriam e desvendariam a nova religião. Muitos dos conceitos, expressões e esquemas de raciocínios das principais escolas filosóficas da época serão adaptados e ressignificados para o cristianismo. Em parte, para harmonizar a nova crença com os princípios da lógica e da razão; e, em parte, para tornar o cristianismo mais palatável ao novo público. Este novo contexto fez surgir uma série de polêmicas quanto à crença, à prática e à igreja cristã como uma instituição. Essa literatura de controvérsia vai abarcar a maior parte dos escritos cristãos em seus primeiros séculos, tendo inúmeros autores em suas diversas idas e vindas até o estabelecimento da ortodoxia e do chamado Credo Niceno-Constantinopolitano. [...] O arianismo foi uma vertente cristã que se originou das interpretações doutrinais de Ário, um presbítero da igreja de Alexandria, que ao final do século III e início do IV pregou a concepção trinitária na qual o Pai e o Filho não compartilhavam de uma mesma substância" FREITAS, L. J. de. *A construção do ethos cristão nas polêmicas de Agostinho de Hipona*. 2019. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-03072019-171028. Acesso em: 3 ago. 2022.p. 135-140.

[328] "Arius was hardly the great heresiarch into which popular tradition has turned him. Despite the adoption of his name as a convenient theological label by those opposed to the views for which he stood, he was not in any real sense the founder of a radical new school of thought. He does not, for example, seem to have had any direct significant or lasting influence upon those other thinkers generally referred to as 'Arian' or 'semi-Arian'. [...] He was simply the indiscreet spark which accidentally ignited the fusebox to a display of doctrinal pyrotechnics, for the magnificence and longevity of which he could claim little personal credit. [...] Much was accepted in the earlier period that would have been proscribed as heterodox from 381AD onwards. In this sense it is clearly true to say that Arius's dispute with his bishop prompted a search for orthodoxy rather than a simple restatement of something which 'all Christians everywhere had always believed'." HART, T. A.; HANSON, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God : a Review Essay. In: *Evangelical Quarterly*, [*s. l.*], v. 2, p. 155–164, 1992. p. 156–157.

[329] "Arrianos, de Arrio, son conocidísimos por aquel error con que niegan que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una y la misma naturaleza y sustancia o, para decirlo más claramente, esencia, que en griego se llama "ousia", sino que el Hijo es criatura, pero además que el Espíritu es criatura de la criatura, es decir, quieren que sea creado por el mismo Hijo. En cambio, son mucho menos conocidos en aquello que opinan sobre que Cristo recibió la carne sola sin el alma. Y no hallo a nadie que les haya rebatido nunca en este punto. Y esto es verdad. Epifanio tampoco lo calló, y yo lo he comprobado con absoluta certeza por algunos escritos suyos y conversaciones. Sabemos que rebautizan también a los católicos; si hacen lo mismo a los no católicos, lo ignoro". AGOSTINHO, S. *Las Herejías - Dedicado a Quodvultdeo*. Trad. Teodoro C. Madrid. Granada: [Recurso eletrônico], [*s. d.*]. *Disponível em <http://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>*. Há ainda a disputa empreendida por Agostinho contra o ariano Pascencio, e Maximino. "Levando em conta os escritos do bispo de Hipona, pode-se afirmar que ele confrontou diretamente os arianos em pelo menos quatro oportunidades". FREITAS, L. J. de, *A construção do ethos cristão nas polêmicas de Agostinho de Hipona*, *Op. cit.*, 2019, p. 152-153. Cf. AGOSTINHO, S. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019. liv. II., 52.

[330] FREITAS, L. J. de, *A construção do ethos cristão nas polêmicas de Agostinho de Hipona*, *Op. cit.*, 2019, p. 143.

posição de Jesus Cristo, como filho de Deus, e que encontra relação com a teorização do *logos*[331], ou da encarnação.[332] "Essa inclui antes de tudo, a ideia que o *Logos* revelador e vitorioso é um ser divino, mas não é simplesmente idêntico com o criador de todas as coisas: ao contrário é um Deus visível, por isto também originado"[333]

Outra questão que envolve o *Logos*, é a ideia da divisão entre o corpo físico (*sarx*) de Cristo e a parte divina (*Logos*), que era comum no período, como apresenta Hart.

> The suggestion is that the Nicenes consistently attributed the sufferings of Christ only to the body (sarx) which the Logos assumed in the incarnation, and not, therefore, to the divine person of the Logos who indwelt the flesh. They thereby maintained the impassibility of God at the expense of Christ's full humanity, whereas Arius maintained it at the expense of his full divinity.[334]

Com Tertuliano a questão da encarnação ganhou mais força, enquanto função redentora, ao mesmo tempo em que se apontava a distinção entre a *substantia divina* e *substantiae res,* também compreendida como *personae.* "É mérito de Tertuliano ter encontrado a fórmula clássica*: tres personae, una substantia,* acenando para a consubstancialidade"[335]

Orígenes compreendeu na posição do Filho a ligação entre o Uno e o múltiplo, pois Ele é a imagem do Pai, em comparação ao Pai, o Filho é sabedoria e conhecimento, enquanto que em comparação com o mundo, é palavra e comunicação do que existe no Pai.[336]

---

331 "A teologia do Logos fundada por Justino e demais apologistas encontrará em Origines seu complemento. Origines é o primeiro a elaborar uma teologia trinitária em sentido pleno". Em Orígines encontramos, sem dúvida, uma resposta científica própria as exigências fundamentais dos cristãos do II e III séculos. Com o Teólogo de Alexandria, a Cristologia do Logos, com a qual Justino buscou responder aos questionamentos de seu tempo, e da qual se serviram substancialmente Irineu e Tertuliano, assume novos traços. O problema de fundo da filosofia grega é a relação existente entre o uno e o múltiplo. Na tentativa de resolver o problema, Orígines segue a via neoplatônica"." CAYRÉ, F. *Patrologia e storia della teologia*. Trad. D. Tebaldo Pellizzari. Roma: Soc. S. Giovanni Evangelista, 1936. v. 2p. 208. Cf. DENIS, J.-F. *De la philosophie d'Origène*. [*S. l.*]: Ulan Press, 1884. p. 59–60. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 26.

332 STUDER, B. *Dio Salvatore nei Padri dela Chiesa*. Trad. Gianotti D. [*S. l.*]: Borla, 1986. p. 83. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 21.

333 STUDER, B., *Dio Salvatore nei Padri dela Chiesa*, *Op. cit.*, 1986, p. 80. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 22.

334 "A sugestão é que os Nicenos consistentemente atribuíram os sofrimentos de Cristo apenas ao corpo (sarx) que o Logos assumiu na encarnação, e não, portanto, à pessoa divina do Logos que habitava a carne. Eles, assim, mantiveram a impassibilidade de Deus às custas da plena humanidade de Cristo, enquanto Ário a manteve às custas de sua plena divindade." (Tradução nossa) HART, T. A.; HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God : a Review Essay*, *Op. cit.*, 1992, p. 161.

335 STUDER, B., *Dio Salvatore nei Padri dela Chiesa*, *Op. cit.*, 1986, p. 106. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 25. Cf. TERTULIANO, Adv. Prax 7.

336 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 27.

Com isso se pode afirmar que a tradição do Cristianismo primitivo já trazia alguns avanços na compreensão da Trindade[337], ainda mais após a acolhida da teorização pelo concílio de Nicéia[338]em 325 d.C. e pelo concílio de Constantinopla em 381 d.C. [339]

Basil Studer aponta que o ponto nevrálgico das disputas do período, se dava com relação a terminologia *homooúsios*[340], com origem que segue questionada, e cuja oposição radical era encontrada no Arianismo, como já tratado.

> Sem dúvida a fé de Nicéia, proclamada ao longo do IV século, constituiu o fundamento da fé cristã. Porém, ainda havia es Irada a ser feita. O concílio não esclareceu todas as questões. Neste sentido a solução será proposta por Agostinho. Agostinho refletiu toda a tradição nicena. Quando começou a fazer parte do cenário teológico, encontrou-se diante de uma doutrina trinitária que já tinha tomado consistência. Quando afirma, no início do *De Trinitate* que havia examinado toda a literatura pertinente, significa que o Bispo de Hipona segue com plena consciência a Tradição.[341]

Não há dúvidas que para Agostinho, o Verbo encarnado, o Deus Filho, é consubstancial ao Deus Pai, pois tudo o que não é criatura, é criador, para isso ele se embasa nos evangelhos de João (Jo 1,2-3; 1Jo 5,20) e (em parte) nos escritos do Apóstolo Paulo (1Tm. 6,16).[342]

Agostinho também combate a possibilidade de ser o Filho inferior ao Pai, dizendo que os que assim pensam, "errarem pela descuidada investigação e pela falta de consulta a todo o conjunto

---

337 "When Augustine arrived on the theological scene about 390, he therefore encountered an already well- established trinitarian doctrine, which even the political authorities had declared to be the religious foundation the empire's unity." STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 168.

338 "What faced the Nicene Council, therefore, was a fundamental choice between two exclusive sets of meanings ascribable to biblical passages and ideas, and thus between two very different renderings of the inherent logic of the gospel message. In the event, the majority at Nicaea decided that the integrity of this message, its true meaning, was to be preserved only by securing the unequivocal confession of the ontological identity between Jesus and the Father, whatever the conceptual and terminological fallout of that might prove to be." HART, T. A.; HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God : a Review Essay*, *Op. cit.*, 1992, p. 158–159.

339 "Some have concluded that the docrines of 'trinity' and 'hypostatic union' in which the labours of this turbulent era are crystallized are nothing more than a theological trojan horse through which the philosophy of Hellenism successfully infiltrated and eventually dominated the church's missionary strategies. [...] Others have argued in precisely the opposite direction, suggesting that the decisions taken at Nicaea and Constantinople, if not the particular conceptuality in which they are set forth, must be seen as in some sense regulative and authoritative guidelines for any contemporary ventures in christology or the doctrine of God." Ibidem, p. 155. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 130. LER OBRA DO HANSON P.163-172 / 190-202.

340 "O termo homoousios quer dar a entender a plena igualdade do Filho com o Pai. Igualdade esta que é fundada na geração eterna do Filho. Este termo grego que em seu sentido lite al significa da mesma e igual natureza, e quer expressar que o Filho e o Espirito Santo possuem a mesma e igual natureza do Pai, nasce durante a segunda metade de século III [...]" STUDER, B., *Augustin et la foi de Nicée*, *Op. cit.*, 1984, p. 141. Cf. *Dio Salvatore nei Padri dela Chiesa*, *Op. cit.*, 1986, p. 154. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 131.

341 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 4, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 131.

342 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 6, 9. Cf. "Então concluímos que o Filho não foi criado, mas que com o Pai fez tudo o que foi feito." Ibidem, 6, 12.

das Escrituras"[343] Valendo-se da leitura do Apóstolo Paulo[344], Agostinho apresenta duas regras[345] para se compreender a posição do Deus Filho.

A primeira delas é a da dupla natureza do Filho, que é, ao mesmo tempo, homem e Deus.

> O Filho de Deus é, portanto, igual ao Pai pela natureza, inferior pela condição exterior. Na forma de servo de que se revestiu, é inferior ao Pai; na forma de Deus que já possuía antes de assumir nossa condição, é igual ao Pai. Na forma de Deus, é o Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas (Jo 1,9); na forma de servo, "nasceu de mulher, sob o império da Lei, para remir os que estavam sob a Lei" (Gl 4,4-5). Consequentemente, na forma de Deus criou o homem, na forma de servo fez-se homem. Pois, se somente o Pai, sem Filho, tivesse criado o homem, não estaria escrito; Façamos o homem à nossa imagem e semelhança (Gn 1,20).[346]

Em passagem adiantada, Agostinho discorre da dupla natureza da seguinte forma:

> Por isso, sendo o Filho, Deus e Homem, com uma essência como Deus, e outra como homem, é como homem, no Filho, mais diferente na essência que o Filho, no Pai. Assim como a carne com relação à minha alma: é maior a diferença na substância entre minha carne e minha alma, embora existentes em um só homem, do que a alma de outro homem com relação à minha.[347]

---

[343] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 6, 13.
[344] "Ele tinha «a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosaemente. Mas esvaziou-se de si mesmo, e assumiu q condição de servo, tomando a semelhança humana, tido pelo aspecto como homem (Fl 2,6-7)." Ibidem, 7, 14.
[345] Ibidem, 11, 22.
[346] Ibidem, 7, 14.
[347] Ibidem, 10 ,20.

Agostinho vale desta regra para analisar diversos trechos das escrituras (Gn 1,1; Jo 1,3; Jo 5,20; Jo 6,38; Jo 5,26; Jo 8,25; Jo 10,30; Jo 14,6;[348] Fl 2,8; Gl 4,4; Pr 8,25; Pr 8,22; Ap 1,5; Si 18,6).[349]

---

[348] A imagem de Deus que emerge do Novo Testamento não é única, vez que entre os evangelistas, há concepções diversas do advento de Jesus, que assume ora uma posição mais humana, como profeta, filho de Davi, Rei, ora uma posição divina, do Cristo, Filho de Deus e Deus mesmo. Agostinho se alinha com a segunda compreensão, vendo em Jesus a manifestação da divindade de Deus, que se fez carne. Embora não se possa afirmar, com certeza, que Agostinho constrói seu pensamento embasando-se na imagem de Deus que emerge do evangelho de João, que também compreende a divindade do Cristo Jesus, fato é que dentre os evangelhos que hoje compõem o novo testamento, João é uma referência citada pelo Bispo de Hipona. João inicia seu evangelho, apresentando a origem e afirmando a divindade de Jesus Cristo. "1No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. 2No princípio, ele estava com Deus. 3Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito." (Jo. I:1-3) O evangelista então descreve a vinda de João Batista, para dar testemunho da luz que viria. O Verbo de Deus que se faria carne e habitaria entre os homens. (Jo. I:8-14) João batista teria reafirmando a divindade de Jesus ao dizer "Este é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim".(Jo. I:15) O prólogo se encerra com a afirmação de dois momentos distintos, onde a Lei teria sido dada por Moisés, enquanto que a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. (Jo. I:17) "18Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer." (Jo. I:18) João Batista, ao ver Jesus afirma "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo." (Jo. I:29) Jesus então começa a reunir os primeiros discípulos, André, Simão Pedro (Cefas), Filipe, Natanael. (Jo. I:30-51) Durante as bodas em Caná na Galileia, Jesus se manifesta pela primeira vez, na transformação da água para vinho. (Jo. II:4-11) Em proximidade com a páscoa dos judeus, Jesus encontra o templo repleto de vendedores e cambistas, os quais expulsa exigindo que não seja feita a casa do Pai como casa de comércio. Interpelado pelos judeus Jesus afirma "Destruí este templo, e em três dias eu o levantarei".(Jo. II:19) O evangelista então comenta que Jesus falava do templo de seu corpo, que com a ressureição dos mortos se fez ocorrer. (Jo. II:20-22) Em sua estadia em Jerusalém, Jesus encontra-se com Nicodemos, que era notável entre os judeus, e lhe fala: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer do alto não pode ver o Reino de Deus". 4Disse-lhe Nicodemos: "Como pode um homem nascer, sendo já velho? Poderá entrar uma segunda vez no seio de sua mãe e nascer?" 5Respondeu-lhe Jesus: "Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. 6O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito. 7Não te admires de eu te haver dito: deveis nascer do alto. 8O vento sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito". 9Perguntou-lhe Nicodemos: "Como isso pode acontecer?" 10Respondeu-lhe Jesus: "És o mestre de Israel e ignoras essas coisas? "Em verdade, em verdade, te digo: falamos do que sabemos e damos testemunho do que vimos, porém não acolheis o nosso testemunho. 12Se não credes quando vos falo das coisas da terra, como ireis crer quando vos falar das coisas do céu?13Ninguém subiu ao céu? a não ser aquele que desceu do céu, o Filho do Homem. 14Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, 15a fim de que todo aquele que crer tenha nele vida eterna. 16Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna. 17Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele 18Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado, porque não creu no Nome do Filho único de Deus. 19Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferira mas trevas à luz, porque as suas obras eram más. 20Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. 21Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus." (Jo. III:3-21) Já na Judeia, Jesus batiza, e um discípulo questiona João Batista que afirma mais uma vez que é necessário que Jesus cresça e ele diminua. "31Aquele que vem do alto está acima de todos; o que é da terra é terrestre e fala como terrestre. Aquele que vem do céu 32dá testemunho do que viu e ouviu, mas ninguém acolhe o seu testemunho." (Jo. III:31-32) Em direção da Galiléia, Jesus passa pela Samaria e em conversa com uma samaritana responde, "Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: 'Dá-me de beber', tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva!" (Jo. IV:10) "22Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. 23Mas vem a hora — e é agora — em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. 24Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade". 25A mulher lhe disse: "Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos anunciará tudo". 26Disse-lhe Jesus: "Sou eu, que falo contigo". (Jo. IV:22-26) Os discípulos imploravam para que Jesus comesse, mas ele seguia seu caminho dizendo "Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumar a sua obra." (Jo. IV:34) Voltando à Caná, Jesus cura o filho de um funcionário real. (Jo. IV:46-54) Em Jerusalém, Jesus se dirige para a piscina de Betesda, onde se reúnem vários doentes. Observa um homem doente há trinta e oito anos e o cura. Era sábado e os judeus perseguiram Jesus porque fazia tais coisas no sábado, e Jesus respondeu-lhes "Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho." (Jo. V:17) "26Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo 27e lhe deu o poder de exercer o julgamento, porque é Filho do Homem. 28Não vos admireis com isto: vem a hora em que todos os que repousam nos sepulcros ouvirão a sua voz 29e sairão; os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem praticado o mal, para

uma ressurreição de julgamento. 30Por mim mesmo, nada posso fazer: eu julgo segundo o que ouço, e meu julgamento é justo, porque não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. 31Se eu der testemunho de mim mesmo, meu testemunho não será verdadeiro; 32um outro" é que dá testemunho de mim, e sei que é verdadeiro o testemunho que presta de mim. 33Vós enviastes emissários a João e ele deu testemunho da verdade. 34Eu, no entanto, não dependo do testemunho de um homem; mas falo isso, para que sejais salvos. 35Ele era a lâmpada que arde e ilumina e vós quisestes vos alegrar, por um momento, com sua luz. 36Eu, porém, tenho um testemunho maior que o de João: as obras que o Pai me encarregou de consumar. Tais obras, eu as faço e elas dão testemunho de que o Pai me enviou. 37Também o Pai que me enviou dá testemunho de mim. Jamais ouvistes a sua voz, nem contemplastes a sua face, 38e sua palavra não permanece em vós, porque não credes naquele que ele enviou. 39Vós perscrutais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim;40vós, porém, não quereis vir a mim para terdes a vida. 41Não recebo a glória que vem dos homens. 42Mas eu vos conheço: não tendes em vós o amor de Deus. 43Vim em nome de meu Pai, mas não me acolheis; se alguém viesse em seu próprio nome, vós o acolheríeis. 44Como podereis crer, vós que recebeis glória uns dos outros, mas não procurais a glória que vem do Deus único?45Não penseis que vos acusarei diante do Pai; Moisés é o vosso acusador, ele, em quem pusestes a vossa esperança. 46Se crêsseis em Moisés, haveríeis de crer em mim, porque foi a meu respeito que ele escreveu. 47Mas se não credes em seus escritos, como crereis em minhas palavras?" (Jo. V:26-47) Nas margens do mar da Galileia, seguido por grande multidão Jesus novamente se manifesta. Ele toma os cinco pães de cevada e os dois peixes, dando graças, os distribui aos presentes, que eram em número de cinco mil. Acabada a refeição os discípulos juntaram o que sobrou e encheram doze cestos. (Jo. VI:1-15) No entardecer, os discípulos foram até o mar e cruzaram de barco até Cafarnaum. Jesus foi caminhando sobre o mar e chegou até a terra para onde iam. (Jo. VI:16-22) E ao encontrar com o povo, ensina que não devem buscar o pão que os sacia, mas o pão que permanece para a vida eterna. Dizendo ainda "Eu sou" o pão da vida. Quem vem a mim, nunca mais terá fome, e o que crê em mim nunca mais terá sede." (Jo. VI:35) "47Em verdade, em verdade, vos digo: aquele que crê tem a vida eterna. 48Eu sou o pão da vida. 49Vossos pais no deserto comeram o maná e morreram. 50Este pão é o que desce do céu para que não pereça quem dele comer. 51Eu sou o pão vivo descido do céu. Quem comer deste pão viverá eternamente. O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo". (Jo. VI:47-51) Jesus ensina no Templo e os judeus ficam admirados com seus ensinamentos, porque não tinha estudado. Jesus afirma novamente que seus ensinamentos vêm de Deus, que o enviou. "18Quem fala por si mesmo procura a sua própria glória. Mas aquele que procura a glória de quem o enviou é verdadeiro e nele não há injustiça." (Jo. VI:18) Enquanto ensinava no Templo, o povo questionava as origens de Jesus, que se volta para o povo dizendo, "Vós me conheceis e sabeis de onde eu sou; no entanto, não vim por minha própria vontade, mas é verdadeiro aquele que me enviou e que não conheceis. 29Eu, porém, o conheço, porque dele procedo, e foi ele quem me enviou." (Jo. VI:28-29) Os escribas e os fariseus trazem então uma mulher que foi flagrada em adultério, posto que pela Lei mosaica deveria ser apedrejada. Os fariseus questionam Jesus para, colocando-o a prova, ter matéria para acusá-lo. Jesus então fala, ""Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!" (Jo. VIII:7) Todos saíram e deixaram Jesus e a mulher. Não restando nenhum para a condenar, Jesus então diz "Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais". (Jo. VIII:11) Jesus volta a ser questionado pelos judeus, que não aceitam seu testemunho. "Embora eu dê testemunho de mim mesmo, meu testemunho é válido, porque sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho nem para onde vou. 15Vós julgais conforme a carne, mas eu a ninguém julgo;16se eu julgo, porém, o meu julgamento é verdadeiro, porque eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou; 17e está escrito na vossa Lei que o testemunho de duas pessoas é válido. 18Eu dou testemunho de mim mesmo e também o Pai, que me enviou, dá testemunho de mim". 19Diziam-lhe, então: "Onde está teu Pai?" Jesus respondeu: "Não conheceis nem a mim nem a meu Pai; se me conhecêsseis, conheceríeis também meu Pai". 20Essas palavras, ele as proferiu no Tesouro, ensinando no Templo. E ninguém o prendeu, porque sua hora ainda não havia chegado. 21Jesus disse-lhes ainda: "Eu vou e vós me procurareis e morrereis em vosso pecado. Para onde eu vou vós não podeis vir". 22Diziam, então, os judeus: "Por acaso, irá ele matar-se? Pois diz: 'Para onde eu vou, vós não podeis vir'?" 23Ele, porém, lhes dizia: "Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo. 24Disse-vos que morrereis em vossos pecados, porque se não crerdes que EU SOU, morrereis em vossos pecados". 25Diziam-lhe então: "Quem és tu?" Jesus lhes disse: "O que vos digo, desde o começo. 26Tenho muito que falar e julgar sobre vós; mas aquele que me enviou é verdadeiro e digo ao mundo tudo o que dele ouvi". 27Eles não compreenderam que ele lhes falava do Pai. 28Disse-lhes, então, Jesus: "Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que EU SOU e que nada faço por mim mesmo, mas falo como me ensinou o Pai. 29E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço sempre o que lhe agrada". 30Tendo ele assim falado, muitos creram nele." (Jo. VIII:14-30) Os ensinamentos continuam, e Jesus afirma que ""Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos 32e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo. VIII:31-32) Os judeus se revoltam dizendo que são da descendência de Abraão e jamais foram escravos de alguém, como poderiam vir então a ser livres. Jesus responde "Em verdade, em verdade, vos digo: quem comete o pecado é escravo." (Jo. VIII:34) Os judeus persistem questionando a afirmação de Jesus que havia dito "51Em verdade, em verdade, vos digo: se alguém guardar minha palavra, jamais verá a morte". (Jo. VIII:51) Para eles, Moisés e os Patriarcas morreram, como poderia Jesus se dizer maior que eles. "Se glorifico a mim mesmo, minha glória nada é; quem me glorifica é meu Pai, de quem dizeis: 'É o nosso Deus'; 55e vós não o conheceis, mas eu o conheço; e se eu dissesse

'Não o conheço', seria mentiroso, como vós. Mas eu o conheço e guardo sua palavra. 56Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu Dia Ele o viu e encheu-se de alegria!" 57Disseram-lhe, então, os judeus: "Não tens ainda cinqüenta anos e viste Abraão!" 58Jesus lhes disse: "Em verdade, em verdade, vos digo: antes que Abraão existisse, EU SOU". Jesus então cura o cego, mandando-o lavar-se em Siloé. (Jo. IX: 1-11) Os judeus seguem questionando o cego, para definir se Jesus é ou não um pecador. Jesus então apresenta a Parábola do Bom Pastor. Entre os judeus permanece a incerteza sobre Jesus, e eles insistem nos confrontos, pedindo que Jesus fale abertamente se é o Cristo. (Jo. X:24) Jesus mais uma vez se manifesta por meio da ressureição de Lázaro, que estava doente e quando da chegada de Jesus já havia morrido. Atendendo ao pedido de Marta, diz que Lázaro ressuscitará, "Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. " 26E quem vive e crê em mim jamais morrerá." (Jo. XI:1-) Jesus então manda retirar a pedra do túmulo de Lázaro e ordena que ele saia. (Jo. XI-40-44) Os judeus decidiram então matar Jesus, temendo que o povo que o seguia aumentasse, de forma a chamar atenção dos romanos. (Jo. XI:45-54) Na entrada de Jerusalém, Jesus é aclamado "Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor e o rei de Israel!" (Jo. XII:13) Jesus entrou em Jerusalém montando em um jumento, para cumprir o que estava escrito. Jesus então anuncia sua glorificação pela morte. "24Em verdade, em verdade, vos digo: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto. 25Quem ama sua vida a perde e quem odeia a sua vida neste mundo guardá-la-á para a vida eterna. 26Se alguém quer servir-me, siga-me; e onde estou eu, aí também estará o meu servo. Se alguém me serve, meu Pai o honrará. 27Minha alma está agora conturbada. Que direi? Pai, salva-me desta hora? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim. 28Pai, glorifica o teu nome". Veio, então, uma voz do céu: "Eu o glorifiquei e o glorificarei novamente!" 29A multidão, que ali estava e ouvira, dizia ter sido um trovão. Outros diziam: "Um anjo falou-lhe". 30Jesus respondeu: "Essa voz não ressoou para mim, mas para vós. 31É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora; 32e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim". (Jo. XII:24-32) Aproxima-se então o momento da Páscoa do Cordeiro de Deus, Jesus antes da Ceia se coloca a lavar os pés dos discípulos. Pedro incialmente se nega a deixar que Jesus lave seus pés, mas é convencido. Jesus então explica: "Compreendeis o que vos fiz? 13Vós me chamais de Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. 14Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. 15Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais. 16Em verdade, em verdade, vos digo: o servo não é maior do que o seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou. 17Se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis. 18Não falo de todos vós; eu conheço os que escolhi. Mas é preciso que se cumpra a Escritura: Aquele que come o meu pão levantou contra mim o seu calcanhar! 19Digo-vos isso agora antes que aconteça, para que, quando acontecer, creiais que EU SOU. 20Em verdade, em verdade, vos digo: quem recebe aquele que eu enviar, a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou". (Jo. XIII:12-20) Após a Ceia, Jesus afirma longamente o mistério de sua morte, e encaminha os discípulos, preparando-os para o caminho que devem seguir e apontando as dificuldades que enfrentarão em seu nome. (Jo. XIII - XVII) Em oração ao Pai, Jesus apresenta novamente sua unidade para com o Deus Pai. "Pai, chegou a hora: glorifica teu Filho, para que teu Filho te glorifique, 2e que, pelo poder que lhe deste sobre toda carne, ele dê a vida eterna a todos os que lhe deste! 3Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo. 4Eu te glorifiquei na terra, concluí a obra que me encarregaste de realizar. 5E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse. 6Manifestei o teu nome aos homens que do mundo me deste. Eram teus e os deste a mim e eles guardaram a tua palavra. 7Agora reconheceram que tudo quanto me deste vem de ti, 8porque as palavras que me deste eu as dei a eles, e eles as acolheram e reconheceram verdadeiramente que saí de junto de ti e creram que me enviaste. 9Por eles eu rogo; não rogo pelo mundo, mas pelos que me deste, porque são teus, 10e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado. 11Já não estou no mundo; mas eles permanecem no mundo e eu volto a ti. Pai santo, guarda-os em teu nome que me deste, para que sejam um como nós. 12Quando eu estava com eles, eu os guardava em teu nome que me deste; guardei-os e nenhum deles se perdeu, exceto o filho da perdição, para cumprir-se a Escritura. 13Agora, porém, vou para junto de ti e digo isso no mundo, a fim de que tenham em si minha plena alegria. 14Eu lhes dei a tua palavra, mas o mundo os odiou, porque não são do mundo, como eu não sou do mundo. 15Não peço que os tires do mundo, mas que os guardes do Maligno. 16Eles não são do mundo como eu não sou do mundo. 17Santifica-os na verdade; a tua palavra é verdade. 18Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. 19E, por eles, a mim mesmo me santifico, para que sejam santificados na verdade. 20Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim:21a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. 22Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: 23Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim. 24Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estou, também eles estejam comigo, para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo. 25Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes reconheceram que tu me enviaste. 26Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles." (Jo. XVII:1-26) Jesus segue então para o jardim, onde os guardas e Judas o encontram. Jesus se entrega e é levado até o sogro de Caifás para ser questionado. (Jo. XVIII:1-27) Levado até Pilados, no pretório, Jesus é questionado e responde: "Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus Mas meu reino não é daqui". 37Pilatos lhe disse: "Então, tu és rei?" Respondeu Jesus: "Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar

A segunda regra apresentada é a de que o Filho é igualdade com o Pai, em relação à sua natureza divina, e não em relação a sua natureza humana (pela qual é servo). Agostinho busca com isso conciliar diversas passagens das Sagradas Escrituras, em que as duas naturezas do Filho aparentam se chocar.

Em outro ponto, Agostinho se debruça sobre a encarnação do Verbo de Deus para resolver a questão da missão do filho como enviado[350].

> Assim, se Deus está presente em toda parte também aí está o seu Espírito. [...] Com base nessas citações, pode-se perguntar: Se o Filho e o Espírito Santo são enviados aonde já se encontravam, como se há de entender essa missão do Filho e do Espírito Santo? Pois a respeito do Pai, em parte alguma se diz que tenha sido enviado. A respeito do Filho, o Apóstolo de fato escreve: Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus e seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei (Gl 4,4- 5). [...] Assim, quando diz: enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, indica com toda clareza que o Filho foi enviado ao lugar onde nasceu formado de mulher. Portanto, enquanto nasceu de Deus, encontrava-se já neste mundo; porém, enquanto nasceu de Maria chegou a este mundo como enviado.[351]

testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz" 38Disse-lhe Pilatos: "Que é a verdade?" E tendo dito isso, saiu de novo e foi ao encontro dos judeus e lhes disse: "Nenhuma culpa encontro nele. 39É costume entre vós que eu vos solte um preso, na Páscoa. Quereis que vos solte o rei dos judeus?" 40Então eles gritaram de novo, clamando: "Esse não, mas Barrabás!" (Jo. XVIII:36-40) Pilatos questiona por diversas vezes o desejo de morte dos judeus para com Jesus, mas eles insistem na necessidade de sua morte, pois teria se feito filho de Deus e Rei sobre os judeus, ocupando lugar que era de César. Pilatos então o entrega para ser crucificado. (Jo. XIX: 1-16) Jesus foi levado carregando sua cruz, até o lugar chamado de Gólgota, onde foi crucificado junto de outros dois, suas vestes foram distribuídas entre os soldados. (Jo. XIX: 17-24) Crucificado, Jesus foi ainda traspassado por um lança, quando já estava morto, pois era do costume dos judeus não deixar um corpo na cruz durante o sábado. Jesus então foi colocado em um sepulcro novo, perto do local da crucificação. (Jo. XIX: 25-38) No primeiro dia da semana Maria Madalena foi ao sepulcro e o encontrou aberto, Simão Pedro e o outro discípulo vão até o local e encontram as faixas no chão e o sudário em outro lugar enrolado. Enquanto Maria Madalena, que esperava do lado de fora do sepulcro, vê dois anjos vestidos de branco e Jesus aparece para ela e diz "Não me retenhas pois ainda não subi ao Pai. Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus". (Jo. XX:1-17) Na tarde do mesmo dia, Jesus aparece aos discípulos que estavam reunidos com as portas fechados por medo dos judeus. Coloca-se no meio deles e os envia. A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio". 22Dizendo isso, soprou sobre eles e lhes disse: "Recebei o Espírito Santo. 23Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos. João conclui dizendo que vários foram os outros sinais feitos por Jesus e que não foram escritos, "31Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome." (Jo. XX:31) João descreve ainda outra manifestação em que Jesus aparece aos discípulos que pescavam, dizendo para lançarem a rede do outro lado do barco, onde encontram e enchem a rede de peixes. Jesus parte o pão com os discípulos e chama Simão Pedro, interrogando seu amor por Ele. (Jo. XXI:1-24)

[349] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 11, 22-24. Para mais informações da maneira como Agostinho desenvolve essa regra de interpretação vide a aplicação dada no julgamento final. Ibidem, 13, 30.

[350] Vale neste ponto a ressalva de Rodrigues e Brown, "O cristianismo estava entranhado em sua vida e provavelmente foi apresentado como a "Verdadeira Sabedoria", pois o Cristo da imaginação popular não era o agonizante, tendo em vista que no século IV não havia crucifixos. Ele era a "Grande Palavra de Deus", a "Sabedoria Divina". Por isso, um saber pagão sem o nome de Cristo estava fora de cogitação." BROWN, P. R. L. *Santo Agostinho: uma biografia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016. p. 50. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 23.

[351] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 5, 7-8.

A encarnação cumpre um papel na purificação dos iníquos, o Verbo é a luz que brilha nas trevas - que são as mentes humanas insensatas - mas que não foi aceita por elas. "Foi para as curar e sarar que o Verbo, pelo qual tudo foi feito, se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14)."[352]

> Assim, a simplicidade de Deus harmonizou-se com nossa duplicidade. Em toda união, ou se for melhor dizer, em toda harmonia na criação, é de imenso valor essa concordância, conciliação ou correspondência, ou que se empregue outro termo mais adequado que signifique a relação do uno com o duplo. [353]

A missão do filho está ligada à redenção, com a função de conduzir os "crentes à contemplação do Deus Pai"[354], essa redenção se dá por meio da encarnação e da consequente morte em sacrifício. "This is the way which Christ walked, the way of perfect love, the way of the cross; and even on his cross he prayed for forgiveness for those who were persecuting him (Lk 23.34)."[355]

A encarnação faz do Deus Filho, mediador[356] entre os homens e o próprio Deus, igualando-o a Deus em divindade[357], e aos homens porque assume a condição de homem, e com isso participa da mortalidade.[358] "The anti-Pelagian writings, on the other hand, summarize yet more clearly how the grace of the one mediator continually works in the believer's heart."[359]

> Segundo Oldfield: mediante suas reflexões sobre o mistério de Cristo, Agostinho esforçou-se em preservar a *regula fidei*, a realidade verdadeiro Deus/ verdadeiro homem-, que é Cristo. Engrandecer a divindade de Cristo à custa de sua humanidade seria trivializar a ordem temporal e a missão histórica de Jesus, minimizar a divindade de Cristo seria trair sua missão totalmente e anular o ato redentor. Com efeito, se Cristo não é

---

[352] Continua o Bispo, "devíamos ser purificados por aquele que se fez o que somos por natureza, e o que somos pelo pecado. Com efeito, não somos Deus por natureza; somos homens; e não somos justos devido ao pecado. Assim, Deus feito homem justo, intercede junto a Deus pelo homem pecador. [...] Acrescentando pois a nossa semelhança de sua humanidade o Filho de Deus despiu-nos da dessemelhança de nosso pecado. E tornando-se participante de nossa mortalidade, fez-nos participantes de sua divindade" Ibidem, liv. IV., 2, 4.

[353] Ibidem, 2, 4.

[354] "Essa contemplação é-nos prometida como término de todos os nossos trabalhos e perfeita plenitude da alegria. Visto que já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos, ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é (IJo 3,2)." Ibidem, liv. I., 8, 17. Cf. "Na contemplação, Deus será tudo em todos (1Cor 15,28), porque fora dele nada mais se poderá desejar, e nos bastará sermos iluminados por ele e dele gozarmos." Ibidem, 10, 20. Cf. " Portanto, quando entregar o Reino a Deus Pai, ou seja, quando os crentes e os que vivem da fé, pelos quais agora roga como mediador, ele os levar à contemplação, pela qual suspiramos e gememos, quando passarem os trabalhos e os sofrimentos, não mais interpelará por nós após ter entregado o Reino a Deus Pai. Este é o sentido das palavras que pronunciou: Disse-vos estas coisas por comparações. Chega a hora em que não vos falarei mais por figuras, mas claramente vos falarei do Pai (Jo 16,25), ou seja, não mais haverá comparações, porque a visão será "face a face"." Ibidem, 10, 21.

[355] "Este é o caminho que Cristo andou, o caminho do amor perfeito, o caminho da cruz; e mesmo na sua cruz rezou pedindo perdão para aqueles que o perseguiam (Lc 23,34)" (Tradução nossa) HOSKINS, J. P. *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*. 2007. - Durham University, Durham, 2007. Disponível em: http://etheses.dur.ac.uk. Acesso em: 3 ago. 2022.p. 102.

[356] Ibidem, p. 128.

[357] FREITAS, L. J. de, *A construção do ethos cristão nas polêmicas de Agostinho de Hipona*, *Op. cit.*, 2019, p. 151.

[358] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 8, 12; 14, 19. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 62–63.

[359] "Os escritos antipelagianos, por outro lado, resumem ainda mais claramente como a graça do único mediador opera continuamente no coração do crente" (Tradução nossa) STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 171.

> humano, a humanidade não haveria conheci do o caminho, porém, se se não fosse divino, não haveria tido vitória.[360]

Jesus Cristo é então o mediador entre os homens e Deus[361], "por meio dele multiplicidade e unidade se encontram em relação harmônica."[362] "In Christ, the temporal and the eternal are united in one person. In him, the Word and the flesh are married as bridegroom and bride."[363]

Como bem nota Teixeira, Agostinho utiliza como referência o Evangelho de João[364], onde Pai e filho formam um, pela mesma essência e pelo amor.[365] E quer com isso dizer que em Deus as coisas não se dão por atributo, mas por essência, não comportando gradações, não havendo margem para participação. Para explicar a igualdade de Pai e Filho, o filósofo utiliza do argumento da luz, pois "é impossível que a luz que emana seja mais tênue que aquela da qual emana, e possua maior esplendor daquela."[366] Ou nos termos do filósofo, *"lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia"*.[367]

> Gradualmente, a tão apaixonada sabedoria, sinônimo da verdade, buscada pelos filósofos, converte-se em especial designação para a Segunda pessoa da Trindade. A encarnação do Verbo dispõe o homem ao conheci mento da verdade. O Verbo é a luz que brilha nas trevas, mas as trevas não a acolheram Para o Bispo de Hipona, interpretando esta passagem do evangelho de João, as trevas são a mente obtusa dos homens, cegados pela concupiscência. Para curar e sanar a concupiscência o Verbo se fez carne e habitou no meio de nós. A iluminação do homem consiste em participar da luz do Verbo, ou seja, da vida do Verbo que é luz para todo o mortal.[368]

A encarnação do Verbo tem como fim a purificação dos homens, que com excessivo amor às coisas temporais, deixam de lado as verdades eternas. Além de proporcionar que o homem

---

[360] OLDFIELD, J. J. Las dimensiones cristológicas de la interioridad agustiniana. In: *AugM*, [*s. l.*], v. 34, p. 281–291, 1989. p. 284. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 64.

[361] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 18.

[362] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 69.

[363] "Em Cristo, o temporal e o eterno estão unidos em uma pessoa. Nele, o Verbo e a carne são casados como noivo e noiva." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 129. Cf. "La *propieded espiritual* que él adquiere gracias a Cristo, por lo tanto, es básicamente esta: poder estar, igual que Dios, y sin perder las propiedades de la carne, todo entero por todas partes. Así se hace de alguna manera comprensible la posibilidad que el hombre tendrá de ver a Dios *en su carne*." PIERANTONI, C. El fin del mundo en San Agustín. In: *Teología y vida*, Santiago, v. 41, n. 1, p. 42–51, 2000. Disponível em: https://doi.org/10.4067/S0049-34492000000100005. Acesso em: 22 jul. 2022.

[364] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Evangelho segundo São João., 17:20-23.Jo. XVII:20-23.

[365] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 70.

[366] Ibidem, p. 71.

[367] "luz da luz, sabedoria da sabedoria, essência da essência" (Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 14, 23. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 71.

[368] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 2, 4; IV,18, 24. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 73.

consiga, pela luz do Cristo, almejar tais verdades eternas[369]. Antes da purificação pelo sacrifício de Jesus, o homem se via perdido e doente pelas coisas do mundo.[370]

Não é que a encarnação seja o único meio pelo qual Deus poderia redimir o homem, o que seria reduzir em muito a onipotência divina, mas pelo contrário, o mistério da encarnação se deu por bondade e misericórdia absoluta de Deus.[371]

Badiou apresenta um ponto de divergência, para ele a herança dos escritos do Apóstolo Paulo reside em não compreender a morte do Cristo como o verdadeiro ponto da salvação, pois a morte é adâmica, ela é da carne, e nada do que vem da carne poderia elevar o homem. A verdadeira salvação vem pela ressureição do Cristo, não por sua morte. Pois se em Adão vem a morte, em Cristo vem a vida.[372]

> A morte é tão antiga quanto a escolha, pelo primeiro homem, de uma liberdade rebelde. O que torna o acontecimento no Cristo é exclusivamente a ressurreição, [...] que deveria ser traduzida por levante dos mortos, sua sublevação, que é sublevação da vida.[373]

Disso resulta o que já foi exposto anteriormente, pois o Apóstolo Paulo não identifica Cristo como sendo Deus em sua totalidade, para ele há em Cristo a natureza humana e a natureza divina, o que, aparentemente, Agostinho também passa a defender.

> É essencial lembrar que, para Paulo, o Cristo não é idêntico a Deus, que a predicação não se apoia em nenhuma teologia trinitária ou substancialista. Inteiramente fiel ao puro acontecimento, Paulo contenta-se com a metáfora do "envio do filho". E, consequentemente, para Paulo, não é o infinito que é morto na cruz. Certamente, a construção do local pertinente ao acontecimento exige que o filho que nos foi enviado, resilindo o abismo da transcendência, seja imanente à via da carne, à morte, a todas as dimensões do sujeito humano. De maneira alguma, o resultado disso é que o Cristo seja

---

369 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 7, 10. Cf. CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 159.

370 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 18,27. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 73.

371 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 74.

372 "Em suma, a morte somente é requerida na medida em que, com o Cristo, a intervenção divina deve, de acordo com seu próprio princípio, igualar-se estritamente à humanidade do homem e, portanto, ao pensamento que o domina e que tem nome, como sujeito, "carne" e, como objeto, "morte". Quando o Cristo morre, nós, os homens, deixamos de ser separados de Deus, uma vez que com o envio de seu Filho, filiando-se, ele entra no mais íntimo de nossa composição pensante. Essa é a única necessidade da morte do Cristo: ela é o meio de uma igualdade com o próprio Deus. Por esse pensamento da carne, cujo real é a morte, nos é concedido como graça o fato de estar no mesmo elemento que o próprio Deus. A morte do Cristo é a montagem de uma imanentização do espírito. [...] Poderíamos dizer: o acontecimento-Cristo, que tivera aquele filho, fora do poder da morte, identifica retroativamente a morte como uma via, uma dimensão do sujeito, e não como um estado de coisas. A morte não é um destino, mas uma escolha, como nos mostra ser possível, na subtração da morte, nos ser proposta a escolha da vida. E, portanto, rigorosamente, não há ser-para-a-morte, existe sempre apenas uma via da morte, que entra na composição dividida de todo sujeito. Se a ressurreição é subtração afirmativa da via da morte, trata-se de compreender por que esse acontecimento, radicalmente singular, funda aos olhos de Paulo um universalismo." BADIOU, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009. p. 80–81; 86.

373 Ibidem, p. 80.

> um Deus encarnado, ou que seja necessário pensá-lo como devir-finito do infinito. O pensamento de Paulo dissolve a encarnação na ressurreição.[374]

Embora na organização atual dos textos bíblicos, os escritos do Apóstolo componham parte do Novo Testamento, por se tratar de textos que não se organizam em evangelho (compreendendo aqui o conceito, com sendo descrição da vida e obra de Jesus), mas sim de pregação do Evangelho de Cristo para o povo cristão, opta-se por abordá-lo não como uma revelação do advento do Cristo Filho, mas sim da propagação de sua doutrina para o mundo.

Em Paulo a doutrina do Cristo se consolida em um autêntico Cristianismo, que avança na proposta de evangelização dos judeus, como se pode observar nos Evangelhos de Matheus e Marcos, mas parte também na busca de uma universalização da fé, com abertura para a evangelização dos gentios.

> Paulo enfrenta, renovando os termos, a temerosa questão do Um. Sua convicção, propriamente revolucionária, é que o signo do Um é o "para todos" ou o "sem exceção". Que haja um só Deus deve ser compreendido não como uma especulação filosófica sobre a substância, ou sobre o ser supremo, mas a partir de uma estrutura de destinação. O Um é o que não inscreve nenhuma diferença nos sujeitos aos quais ele se dirige. Esta é a máxima da universalidade, quando sua raiz é pertinente ao acontecimento: somente há Um, assim como ele é para todos. O monoteísmo somente é compreendido quando se leva em consideração toda a humanidade. Não dirigido a todos, o Um se decompõe e se ausenta. Ora, para Paulo, a lei designa sempre uma particularidade, portanto uma diferença. Ela não é uma operação possível do Um, pois ela destina seu "Um" falacioso somente àqueles que reconhecem e praticam as injunções que ela enumera. A subestrutura ontológica dessa convicção (mas a ontologia não interessa a Paulo de maneira alguma) é que não há Um pertinente ao acontecimento que possa ser o Um de uma particularidade. O único correlato possível do Um é o universal.[375]

O Apóstolo é apontado por Badiou, como o fundador do universalismo cristão, e sua contribuição para a estruturação do Cristianismo, enquanto proposta de religião universal[376] é inegável.

Uma proximidade é percebida com o Evangelho de João, posto que em Paulo, se observa um Jesus divino, embora não seja idêntico à Deus, pois há nele o elemento de igualdade com o homem, a morte. Essa posição de divindade do Cristo, também encontra em Santo Agostinho, forte fundamentação e defesa apaixonada.

> Quem não fica imaginando como haveria de ser o rosto do apóstolo Paulo e o de todos os por ele mencionados, ao ler ou ouvir os seus escritos ou o que sobre eles foi dito? Como suas epístolas são conhecidas por grande número de pessoas, os traços e o aspectos daqueles sobre os quais ele escreve, cada um as imagina de modo diferente. Será bastante incerto saber quem as representava de modo mais próximo e semelhante à

---

374 Ibidem, p. 86.
375 Ibidem, p. 90.
376 BADIOU, A., *São Paulo: a fundação do universalismo*, *Op. cit.*, 2009.

> realidade. Nossa fé, porém, não deve se preocupar com o rosto daquelas pessoas ali mencionadas, mas interessar-se somente por saber como viveram, pela graça de Deus, e como praticaram o que a Escritura ensina. Eis o que é útil para ser crido, e também desejável. E não devemos nos desesperar de os imitar.[377]

Buscar-se-á, neste ponto, compreender como nos escritos de Paulo emerge uma proposta de Cristianismo que por vezes mescla o Deus Pai - escondido, que povoa o Antigo Testamento - com a boa nova do Jesus Cristo do Evangelho de João, que é Deus Filho encarnado e revelado.

Logo no início da Epístola aos Romanos[378], Paulo apresenta Jesus Cristo da seguinte forma:

> [...] que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, 4estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade, Jesus Cristo nosso Senhor, 5por quem recebemos a graça e a missão de pregar, para louvor do seu nome, a obediência da fé entre todos os gentios, 6dos quais fazeis parte também vós, chamados de Jesus Cristo, 7a vós todos que estais em Roma, amados de Deus e chamados à santidade, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo.[379]

Paulo aponta algumas das dificuldades que enfrenta, mas também sua vontade de dividir o dom espiritual e o conforto pela fé, não somente para com os cristãos, mas " [...] entre os outros gentios. 14Pois eu me sinto devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes. 15Daí meu propósito de levar o evangelho também a vós que estais em Roma." (Rm. I:9-15)

Essa afirmação continua (Rm. I:16-17), mas Paulo também descreve como os gentios são o objeto da ira de Deus, pois Ele revelou "20Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa." (Rm. I:20) Mesmo conhecendo a Deus, não o honraram, "eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas." (Rm. I:21)

> 22Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e 23trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. 24Por isso Deus os entregou, segundo o desejo dos seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos. 25Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém.[380]

A ira de Deus não se dá somente contra os gentios, mas também contra os judeus, "que te arvoras em juiz. Porque, julgando a outrem, condenas a ti mesmo, pois praticas as mesmas coisas, tu que julgas." (Rm. II:1)

---

377 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 4, 7a.
378 Epístola aos Romanos em BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002.
379 Ibidem, liv. Romanos., I:4-7.
380 Ibidem, I:22-25.

> 9Tribulação e angústia para toda pessoa que pratica o mal, para o judeu em primeiro lugar, mas também para o grego; 10glória, honra e paz para todo aquele que pratica o bem, para o judeu em primeiro lugar e também para o grego. 11Porque Deus não faz acepção de pessoas.[381]

Mesmo entre os gentios, há aqueles que cumprem a Lei, mesmo sem dela saber. "13Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados." (Rm. II:13)

> 14Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, para si mesmos são Lei;15eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem... (Rm. II:14-15)

Paulo busca afirmar, então que a verdadeira circuncisão, é aquela que que ocorre no coração, "segundo o espírito e não segundo a letra" (Rm. II:29) Não há, quer entre os judeus, quer entre os gentios, um homem justo. Todos estão curvados sob o jugo do pecado. (Rm. III:9-18) A Lei não tem condão de justificar o homem, mas tão somente de dar-lhe conhecimento de seu pecado. (Rm. III:20)

A justiça de Deus se realiza pela fé em Jesus Cristo, que justificou gratuitamente, por sua graça e redenção. Por meio de Jesus, Deus manifestou sua justiça e justificou aqueles que creem em Jesus. (Rm. III-25-26)

Paulo então expõe que a justiça da Fé em Cristo, antes de eliminar a Lei, pelo contrário, a consolida. (Rm. III:27-31)[382] O homem foi justificado pela Fé, que foi concedida pela Graça de Jesus, "6Foi, com efeito, quando ainda éramos fracos que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos ímpios." (Rm. V:6)

---

[381] Ibidem, II:9-11.

[382] "13De fato, não foi através da Lei que se fez a promessa a Abraão, ou à sua descendência, de ser o herdeiro do mundo, mas através da justiça da fé. 14Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. 15Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. 16Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós, 17conforme está escrito: Eu te constituí pai de muitos povos — nosso pai em face de Deus em quem creu, o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem. 18Ele, esperando contra toda a esperança, creu e tornou-se assim pai de muitos povos, conforme lhe fora dito: Tal será tua descendência. 19E foi sem vacilar na fé que considerou seu corpo já morto — ele tinha cerca de cem anos — e o seio de Sara também morto. 20Ante a promessa de Deus, ele não se deixou abalar pela desconfiança, mas se fortaleceu na fé, dando glória a Deus, 21convencido de que ele podia cumprir o que prometeu. 22Eis porque isto lhe foi levado em conta de justiça. 23Não foi escrito só para ele: — Foi-lhe levado em conta — 24mas também para nós. Para nós que cremos naquele que ressuscitou dos mortos, Jesus, nosso Senhor, 25o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação." Ibidem, III:13-25.

A justificação do homem por Deus, através de vida de Jesus se mostra também dupla, "10Pois se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, muito mais agora, uma vez reconciliados, seremos salvos por sua vida." (Rm. V-10)

O Apóstolo faz uma análise do processo de queda do homem, afirmando que por um só homem o pecado entrou no mundo, bem como a morte. Até vir a Lei, havia pecado, mas esse não era considerado porque não existia Lei para torná-lo conhecível, não obstante, a morte imperou. (Rm. V:12-14)

> 15Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só todos morreram, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre todos. 16Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. 17Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo. 18Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. 19De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão2justos. 20Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, 21para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor.[383]

A vinda de Jesus, sua encarnação, morte e ressureição, também é um marco na vida do homem[384], que batizado foi com sua morte, sepultado com ele na morte, para que pudessem então

---

[383] Ibidem, V:15-21.

[384] Em sua epístola aos Hebreus, Paulo volta a afirmar a grandeza de Jesus Cristo, como o filho encarnado de Deus, por meio do qual Deus se manifesta à humanidade. "1Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; 2agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. 3É ele o resplendor de sua glória e a expressão do seu ser; sustenta o universo com o poder de sua palavra; e depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas à direita da Majestade, 4tão superior aos anjos quanto o nome que herdou excede o deles." (Hb. I:1-4.) Continua também afirmando sua eternidade, "8 Ao Filho, porém, diz: O teu trono, ó Deus, é para os séculos dos séculos; o cetro da retidão é o cetro de sua realeza. E: 9 Amaste a justiça e odiaste a iniqüidade, por isso, ó Deus, te ungiu o teu Deus com o óleo da alegria como a nenhum dos teus companheiros. 10 Diz ainda: És tu, Senhor, que nas origens fundaste a terra; e os céus são obras de tuas mãos. 11 Eles perecerão; tu, porém, permanecerás; todos hão de envelhecer como um vestido; 12 e a todos enrolarás como um manto, e serão mudados como vestimenta.! Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim." (Hb. I:8-12) O Cristo experimentou o sofrimento e a morte, para que pudesse como autor da salvação, conduzir os homens à perfeição. Com a vinda do Cristo Jesus, uma aliança maior que a Lei surge, um sacerdócio imutável, porque com Cristo a morte não faz alterar o sacerdote. "25Por isso é capaz de salvar totalmente aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus, visto que ele vive para sempre para interceder por eles." (Hb.VII:21-25)
No tempo da Lei, haviam duas tendas, uma mais externa, onde eram oferecidos os sacrifícios e onde os sacerdotes entravam a todo momento, enquanto que na tenda mais interna, somente o Sumo sacerdote entrava uma vez por ano. (Hb.XIX:1-10) "11Cristo, porém, veio como sumo sacerdote dos bens vindouros. Ele atravessou uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra de mãos humanas, isto é, que não pertence a esta criação. 12Ele entrou uma vez por todas no Santuário, não com o sangue de bodes e de novilhos, mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna. 13De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, 14quanto mais o sangue de Cristo que, por um Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que

viver vida nova com ele na ressureição. "6sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado." (Rm. VI:6)

Sua pregação expõe uma defesa do fim do império do pecado sobre o homem[385], que nasce em Cristo para uma vida nova.

---

prestemos um culto ao Deus vivo. 15Eis por que ele é mediador de uma nova aliança. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança; e, por isso, aqueles que são chamados recebem a herança eterna que foi prometida. 16Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador. 17O testamento, de fato, só tem valor no caso de morte. Nada vale enquanto o testador estiver vivo. 18Ora, nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. 19De fato, depois que Moisés proclamou a todo o povo cada mandamento da Lei, ele tomou o sangue de novilhos e de bodes, juntamente com a água, a lã escarlate e o hissopo, e aspergiu o próprio livro e todo o povo, 20anunciando: Este é o sangue da aliança que Deus vos ordenou. 21Em seguida ele aspergiu com o sangue a Tenda e todos os utensílios do culto. 22Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão. 23Portanto, se as cópias das realidades celestes são purificadas com tais ritos, é preciso que as próprias realidades celestes sejam purificadas com sacrifícios bem melhores que estes! 24Cristo não entrou num santuário feito por mão humana, réplica do verdadeiro, e sim no próprio céu, a fim de comparecer, agora, diante da face de Deus a nosso favor. 25E não foi para oferecer-se a si mesmo muitas vezes, como o sumo sacerdote que entra no Santuário cada ano com sangue de outrem. 26Pois, se assim fosse, deveria ter sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo. Mas foi uma vez por todas, agora, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado através do seu próprio sacrifício. 27E como é um fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento, 28do mesmo modo, Cristo foi oferecido uma vez por todas para tirar os pecados da multidão. Ele aparecerá uma segunda vez, com exclusão do pecado, àqueles que o esperam para a salvação." (Hb. XIX:11-28.) Com seu sofrimento e morte, Cristo inaugurou um caminho por onde é possível que o homem encontre a salvação eterna. Ocorre que, ao mesmo tempo, "se pecarmos voluntariamente e com pleno conhecimento da verdade, já não há sacrifícios pelos pecados. 27Aguarda- nos apenas um julgamento tremendo e o ardor de um fogo que consumirá os adversários." (Hb. X:26-27) Quanto à fé, o Apóstolo descreve como sendo "uma posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se vêem." (Hb. XI:1) Paulo defende então várias passagens em que foi a fé que guiou as ações humanas. (Hb. XI:4-40) No encerramento de sua epístola, Paulo faz uma última análise, pois por seu sangue Cristo expiou os pecados da humanidade, mas também como nos rituais de expiação, o corpo devia ser queimado fora do acampamento, e foi por isso que Jesus "sofreu do lado de fora da porta". (Hb. XIII:12) "13Saiamos, portanto, ao seu encontro fora do acampamento, carregando a sua humilhação. 14Porque não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da cidade que está para vir." (Hb. XIII:13-14.)

[385] Para o Apóstolo Paulo, a sabedoria que deve ser buscada não é aquela de natureza humana, "sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. 7Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória." (1Cor. II: 6-7) A natureza espiritual da pregação avança sobre os desígnios do coração humano, de onde, no momento certo, Deus irá colocar as claras o que está oculto, e tornará explicito seus desígnios. "Então cada um receberá de Deus o louvor que lhe for devido" (1 Cor. IV:5) O afastamento dos desejos e paixões do corpo continua sendo elemento de constante afirmação, "12"Tudo me é permitido", mas nem tudo convém. "Tudo me é permitido", mas não me deixarei escravizar por coisa alguma."" (1 Co, VI:12) "Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta? Por certo, não! 16Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo? Pois está dito: Serão dois em uma só carne. 17Ao contrário, aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só espírito. [...] 20Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo." (1 Co, VI:15-20) Em passagem de grande valor, Paulo se alinha novamente ao evangelho de João, ao analisar o passado de Israel e dizer que "todos foram batizados em Moisés. 3Todos comeram o mesmo alimento espiritual, 4e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo." (1 Cor. X:2-4) Além da expansão do evangelho aos gentios, Paulo reforça o papel da Caridade (amor) no evangelho de Cristo Jesus, em passagem que a coloca como a suprema de todas as ações humanas. "31Aspirai aos dons mais altos. Aliás, passo a indicar-vos um caminho que ultrapassa a todos. 13 1Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine.2Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, eu nada seria. 3Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas,se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. 4A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. 5Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. 6Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. 7Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. 8A caridade jamais passará.

> 12Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; 13nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, ofereceivos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. 14E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça.[386]

Com a pregação de Paulo, a delimitação da Graça[387] na doutrina cristã começa a tomar forma mais substancial. Por meio do Apóstolo é a Graça que liberta o homem da escravidão do

---

Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá.9Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. 10Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. 11Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. 12Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. 13Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade. (1 Cor. XII:31 / XIII: 1-13) O Apóstolo Paulo passa então para a afirmação do fato da ressurreição de Jesus Cristo. "Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. 4Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras .5Apareceu a Cefas, e depois aos Doze." (1 Cor. XVI:3-5) Também apareceu em um momento para mais aproximadamente quinhentos irmãos, muitos que ainda viviam enquanto da escrita da Epístola. "8Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo. 9Pois sou o menor dos apóstolos, nem sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus." (1 Cor. XVI:8-9)

386 BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Romanos., VI:12-14.

387 A posição que Paulo ocupa, ele entende ser oriunda da Graça de Deus, e não se seus méritos. (1 Cor. XVI:10) Ao mesmo tempo afirma que o fato da ressurreição de Cristo é basilar na Fé, pois "13Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. 14E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé." (1 Cor. XVI:13-15) A ressurreição só poderia partir do homem, "22Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida." (1 Cor. XVI:22) Com a ressurreição, Cristo submete a morte, o último inimigo. "24A seguir haverá o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder. 25Pois é preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés. 26O último inimigo a ser destruído será a Morte, 27pois ele tudo colocou debaixo dos pés dele. Mas, quando ele disser: "Tudo está submetido", evidentemente excluir-se-á aquele que tudo lhe submeteu. 28E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos." Ibidem, XVI:24-28. Quanto o modo como a ressurreição se dará, o Apóstolo apresenta a explicação com analogia às sementes, que não é o corpo completo da planta que é semeada, mas o simples grão, cujo corpo Deus dá conforme quer, e cada semente tem um corpo que lhe é próprio. "39Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. 40Há corpos celestes e há corpos terrestres." (1 Cor. XVI:39-40) "42O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; 43semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; 44semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. Se há um corpo psíquico, há também um corpo espiritual.45Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão tornou-se espírito que dá a vida. 46Primeiro foi feito não o que é espiritual, mas o que é psíquico; o que é espiritual vem depois. 47O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu. 48Qual foi o homem terrestre, tais são também os terrestres. Qual foi o homem celeste, tais serão os celestes. 49E, assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste." (1 Cor. XV:42-49) A vitória sobre a morte, que rompe com domínio desta sobre o homem, e em Cristo Jesus "A mote foi absorvida na vitória." (1 Cor. XV:54) "56O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a Lei. 57Graças se rendam a Deus, que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo!" (1 Cor. XV:56-57) Já na segunda Epístola aos Coríntios , o Apóstolo inicia com uma afirmação do ministério de Cristo, "6Foi ele quem nos tornou aptos para sermos ministros de uma Aliança nova, não da letra, e sim do Espírito, pois a letra mata, mas o Espírito comunica a vida." (2 Cor. III:6) O evangelho do Cristo ressuscitado, vem revelar o que antes era escondido . "9Na verdade, se o ministério da condenação foi glorioso, muito mais glorioso será o ministério da justiça. 10Mesmo a glória que então se verificou já não pode ser considerada glória, em comparação com a glória atual, que lhe é muito superior. 11Pois, se o que é passageiro foi assinalado pela glória, com mais razão o que permanece deve ser glorioso. 12Fortalecidos por tal esperança, temos plena confiança: 13não fazemos como Moisés, que colocava um véu sobre a sua face para que os filhos de Israel não percebessem o fim do que era transitório... 14Mas os seus espíritos se tornaram obscurecidos. Sim; até hoje, quando lêem o Antigo Testamento, este mesmo véu permanece. Não é retirado, porque é em Cristo que ele desaparece. 15Sim; até hoje, todas as vezes que lêem Moisés, um véu está sobre o seu coração. 16É somente pela conversão ao Senhor que o véu cai. 17Pois o Senhor

pecado, cujo salário é a morte, e o conduz para a justiça de Deus, da qual o fruto é a vida eterna em Cristo Jesus. (Rm. VI:20-23)

Não é a Lei que é fonte do pecado, "a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito". (Rm. VII:12) Paulo então se questiona "13Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum. Mas foi o pecado que, para se revelar pecado, produziu em mim a Morte através do que é bom." (Rm. VII:13)

> 15Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. 16Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. 17Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. 18Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. 19Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. 20Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim. 21Verifico pois esta lei: quando eu quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. 22Eu me comprazo na lei de Deus segundo o homem interior; 23mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. 24Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? 25Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso. Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado.[388]

Essa passagem será analisada com profundidade por Santo Agostinho, que vivia interiormente semelhante conflito, o simples conhecimento não importava em obediência dos ditames do pensamento, como será exposto adiante. Mais uma vez é o desconforto e o inconformismo que abre caminho para o avanço da filosofia.

Assim continua o Apóstolo Paulo:

> 2A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte. 3De fato — coisa impossível à Lei, porque enfraquecida pela carne — Deus, enviando o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne, 4a fim de que o preceito da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o espírito. 5Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas que são do espírito. 6De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz, 7uma vez que o desejo da carne é inimigo de Deus: pois ele não se submete à lei de

é o Espírito, e onde se acha o Espírito do Senhor aí está a liberdade. 18E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito." (2 Cor. III:9-18) Paulo reafirma a Graça, que em Deus ressuscitará o homem e o colocará ao lado de Jesus. (2 Cor. IV:14) "16Por isto não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia-a-dia." (2 Cor. IV:16) Não somente a Graça é objeto de exortação pelo Apóstolo, mas também a generosidade e a boa vontade que devem guiar quem busca o caminho do Cristo, e que tem condão de levar a igualdade. Generosidade esta que tem ligação com a própria natureza da obra que a doutrina propõe, uma vez que "3Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne. 4Na verdade, as armas com que combatemos não são carnais, mas têm, ao serviço de Deus, o poder de destruir fortalezas." (2 Cor. X:3-4) Em Epístola aos Efésios, o Apóstolo novamente afirma o papel da graça e da fé na salvação, porque pela graça, por meio da fé é que vem a salvação. Mas a graça não é algo que vem do homem, ou mesmo que seja devida ao homem por suas obras, ao contrário, ela é dom de Deus, "10Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos." (Ef. II:10)

[388] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Romanos., VII:15-25.

> Deus, e nem o pode, 8pois os que estão na carne não podem agradar a Deus. 9Vós não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele. 10Se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto, pelo pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça.11E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós.[389]

Surge para o homem o caminho que o leva a Deus, que é o caminho do Espírito, que não vive segundo os desejos e coisas da carne, mas que vive segundo o Espírito, com as coisas que são do Espírito.

> 37Mas em tudo isto somos mais que vencedores, graças àquele que nos amou. 38Pois estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, 39nem a altura, nem a profundeza, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor. [390]

A salvação que é apresentada à humanidade com o advento de Jesus Cristo, não é exclusiva dos judeus, pois como está marcado nas Escrituras, que "quem nele crê não será confundido, 12De sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é Senhor de todos, rico para todos os que o invocam. 13Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo." (Rm. X:11-12)

Paulo faz uma sequência de exortações para o povo para que conduzam suas vidas para a busca verdadeira de Deus.[391] (Rm: XII:3-13)

---

[389] Ibidem, VIII: 5-11.

[390] Ibidem, VIII:37-39.

[391] Já em sua epístola aos Colossenses, o apóstolo orienta da necessidade de cuidado para que o homem não se escravize por "enganosas especulações da "filosofia", segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo e não segundo Cristo." (Cl. II:8) Pois é em Cristo que habita a verdade, e toda a plenitude da divindade. (Cl. II:9) Com Cristo, todas as proibições do mundo estão fadadas "ao desaparecimento por desgaste, como preceitos e ensinamentos dos homens." (Cl. II:22)"Se, pois, ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. 2Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, 3pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus: 4quando Cristo, que é a vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória." (Cl. III:1-4) O cristão deve se desvestir do homem velho, e de todas suas práticas, para se revestir do novo, "que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. 11Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos." (Cl. III:10-11) Escrevendo aos Tessalonicenses , afirma ainda que o cristão deve ficar atento aos seus deveres, pois o momento da vinda de Deus é desconhecido, e Ele virá como um ladrão noturno. "6Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios. 7Quem dorme, dorme de noite; quem se embriaga, embriaga-se de noite." (1Ts. V:6-7) No mesmo sentido, o Apóstolo volta a afirmar, em epístola a Timóteo , exortando-o para que não se envergonhe de dar testemunho do Senhor, mas que participe do sofrimento pelo evangelho, e que confie no poder de Deus, que salva e chama para atuar em vocação santa, não pelo merecimento das obras, mas por sua própria vontade e graça. Relembra também que Deus não deu um espírito de medo, pelo contrário, de força, amor e sobriedade. (1Tm.I:6-9) Timóteo deve seguir o caminho das sagradas Letras, que tem o poder de mostrar a sabedoria que tem condão de conduzir à salvação pela fé em Cristo Jesus. "16Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, 17a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra." (1Tm.I:16-17) Novamente o mesmo caminho de abandono das paixões mundanas é indicado na epístola a Tito , onde o apóstolo descreve que o caminho é: "[...] viver neste mundo com autodomínio, justiça e piedade, 13aguardando a nossa bendita esperança, a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador, Cristo Jesus, 14o qual se entregou a si mesmo por nós, para remir-nos de toda iniqüidade, e para purificar um povo que lhe pertence, zeloso no bom procedimento." (Tt. II:12-14)

> 14Abençoai os que vos perseguem; abençoai e não amaldiçoeis. 15Alegrai- vos com os que se alegram, chorai com os que choram. 16Tende a mesma estima uns pelos outros, sem pretensões de grandeza, mas sentindo-vos solidários com os mais humildes: não vos deis ares de sábios. 17A ninguém pagueis o mal com o mal; seja vossa preocupação fazer o que é bom para todos os homens, 18procurando, se possível, viver em paz com todos, por quanto de vós depende. 19Não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira, pois está escrito: A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei, diz o Senhor. 20Antes, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer, se tiver sede, dá-lhe de beber. Agindo desta forma estarás acumulando brasas sobre a cabeça dele. 21Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem.[392]

Paulo também orienta os cristãos a se submeterem as autoridades civis, "pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus." (Rm. XIII:1) Dessa forma, o cristão que se levanta contra a autoridade instituída, se levanta contra a ordem estabelecida por Deus. "5Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência." (Rm. XIII:5)

A máxima do amor que surge da pregação do Cristo vem assim sintetizar toda a Lei para os cristãos.

> 8Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. 9De fato, os preceitos: Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e todos os outros se resumem nesta sentença: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. 10A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei.[393]

Paulo traz uma compreensão da diversidade humana, suas diferenças e costumes, buscando mostrar que tais diferenças não impedem a profissão de uma fé única no Deus verdadeiro.[394] A pregação volta-se para a possibilidade de acolher entre os cristãos, aqueles gentios que podem se converter, ou mesmo os judeus.[395]

---

[392] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Romanos., XII:14-20.

[393] Ibidem, XIII: 8-10.

[394] 1Acolhei o fraco na fé sem querer discutir suas opiniões. 2Um acha que pode comer de tudo, ao passo que o fraco só come verdura. 3Quem come não despreze aquele que não come; e aquele que não come não condene aquele que come; porque Deus o acolheu. 4Quem és tu que julgas o servo alheio? Que ele fique em pé ou caia, isso é com seu patrão; mas ele ficará em pé, porque o Senhor tem o poder de o sustentar. 5Há quem faça diferença entre dia e dia e há quem ache todos os dias iguais: cada qual siga sua convicção. 6Aquele que distingue os dias, é para o Senhor que os distingue, e aquele que come, é para o Senhor que o faz, porque ele dá graças a Deus. E aquele que não come, é para o Senhor que não come, e ele também dá graças a Deus. 7Pois ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, 8porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor. 9Com efeito, Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos. 10Por que julgas teu irmão? E tu, por que o desprezas? Pois todos nós compareceremos ao tribunal de Deus. (Rm. XIV: 1-10)

[395] Em Epístola aos membros da igreja de Corinto, buscando resolver os problemas de divisão e disputas internas, Paulo advoga pela concórdia e união de espíritos. Repreendendo aqueles que se diziam seus seguidores, ao invés de seguidores de Cristo, o Apóstolo afirma "17Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria" da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo." (1Cor. I: 17) "22Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; 23nós, porém, anunciamos Cristo crucificado,

> 19Procuremos, portanto, o que favorece a paz e a mútua edificação. 20Não destruas a obra de Deus por uma questão de comida. Tudo é puro, é verdade, mas faz mal o homem que se alimenta dando escândalo. 21É bom se abster de carne, de vinho e de tudo o que seja causa de tropeço, de queda ou de enfraquecimento para teu irmão. 22A fé esclarecida que tens, guarda-a para ti diante de Deus. Feliz aquele que não se condena na decisão que toma. 23Mas quem duvida e assim mesmo toma o alimento é condenado, porque não procede de boa fé. Pois tudo o que não procede da boa fé é pecado.[396]

Como elemento de mediação, surge a boa-fé, que teria assim a capacidade de guiar o homem em suas escolhas. Várias são as afirmações de Paulo sobre a possibilidade e mesmo da necessidade de conversão dos gentios, inclusive com o Apóstolo se apresentando como "ministro

---

que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura,24mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus." (1Cor. I: 22-24) Com várias prescrições o Apóstolo apresenta a vida do cristão, o matrimônio, as relações dele decorrentes, a impossibilidade de separação, a vida entre cristão e não cristão. (1 Cor. VII:1-17) "É o que prescrevo em todas as Igrejas. 18Foi alguém chamado à fé quando circunciso? Não procure dissimular a sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncidar. 19A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus. 20Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado." (1 Cor. VII:17-20) Ante a situação de convivência de cristãos e pagãos recém convertidos, Paulo instrui que não são aos alimentos que aproximam ou afastam de Deus, e que não é motivo de queda quem come carnes sacrificadas aos ídolos pagãos, mas que essa liberdade não deve ser motivo de queda para os fracos, que vendo um cristão esclarecido comer carnes imoladas, seja induzido ao mesmo. Por isso deve o cristão ter cuidado. (1 Cor. VIII:7-13) A prescrição da Lei, que de forma tão rígida ditava os costumes dos judeus é analisada por Paulo com os olhos em Deus, e não no resultado da prática da Lei, onde o Apóstolo então explica: "9Com efeito, na Lei de Moisés está escrito: Não amordaçarás o boi que tritura o grão. Acaso Deus se preocupa com os bois? 10Não é, sem dúvida, por causa de nós que ele assim fala? Sim; por causa de nós é que isso foi escrito, pois aquele que trabalha deve trabalhar com esperança e aquele que pisa o grão deve ter a esperança de receber a sua parte. (1 Cor. IX:9-10) Sob o propósito de levar o evangelho para o maior número de pessoas, Paulo demonstra maleabilidade e ao mesmo tempo destreza na relação com as diferenças humanas. Não nega, contudo que para cumprir sua missão, tornou-se tudo para todos. (1 Cor. IX:22) "16Anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é, antes, uma necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho! 17Se eu o fizesse por iniciativa própria, teria direito a um salário; mas, já que o faço por imposição, desempenho um encargo que me foi confiado. 18Qual é então o meu salário? É que, pregando o evangelho, eu o prego gratuitamente, sem usar dos direitos que a pregação do evangelho me confere. 19Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. 20Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei — se bem que não esteja sujeito à Lei —, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. 21Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei — ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo —, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. 22Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. 23E isto tudo eu faço por causa do evangelho, para dele me tornar participante. 24Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio? Correi, portanto, de maneira a consegui-lo. 25Os atletas se abstêm de tudo; eles, para ganhar uma coroa perecível; nós, porém, para ganhar uma coroa imperecível. 26Quanto a mim, é assim que corro, não ao incerto; é assim que pratico o pugilato, mas não como quem fere o ar. 27Trato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão, a fim de que não aconteça que, tendo proclamado a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado." (1 Cor. IX:16-27) Em Cristo, os gentios, antes excluídos da cidadania de Israel por sua incircusição, são agregados à Promessa. Com seu sangue, Cristo fez um, ambos os povos, "tendo derrubado o muro de separação e suprimido em sua carne a inimizade". (Ef. II:14) "17Assim, ele veio e anunciou paz a vós que estáveis longe e paz aos que estavam perto, 18pois, por meio dele, nós, judeus e gentios, num só Espírito, temos acesso junto ao Pai. 19Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus. 20Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. 21Nele bem articulado, todo o edifício se ergue em santuário sagrado, no Senhor, 22e vós, também, nele sois co-edificados para serdes uma habitação de Deus, no Espírito." (Ef. II:17-22) Assim como um só povo, há também um único e só Deus, como o Apóstolo assim descreve. Formando assim um só povo, o homem deve "[...] remover o vosso modo de vida anterior — o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas — 23e a renovar-vos pela transformação espiritual da vossa mente, 24e revestir-vos do Homem Novo, criado segundo Deus, na justiça e santidade da verdade." (Ef. IV:-22-24)

[396] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Romanos., XIV:19-23.

do Cristo Jesus para os gentios" (Rm. XV:16), descrevendo ainda que, "eu levei a termo o anúncio do Evangelho de Cristo, 20fazendo questão de anunciar o evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido" (Rm. XV:19-20)

A leitura de Paulo produz várias inspirações para Agostinho, e uma das principais será o desdobramento dado ao Espírito Santo.

No pensamento de Agostinho, a relação entre o Deus Filho e o Espírito Santo também é marcada por debates, como por exemplo, a defesa de Philips, que sugere que "Augustine does not explain in a systematic manner the relationship between the incarnate Word and the Holy Spirit".[397] Para este autor, Agostinho "credits the Holy Spirit with engendering in human beings a loving knowledge of God, which is the fruit of divine indwelling".[398] Embora não seja essa a percepção de grande parte dos que estudam o pensamento de Agostinho.[399]

Grande contribuição para a compreensão da Trindade nos escritos de Agostinho é dada por Studer, para quem o bispo "abandon both the exclusively Christocentric and the exclusively pneumocentric interpretations of Augustine's approach to the mediation of virtues in favor of a trinitarian approach".[400]

Na leitura de Studer, grande papel tem a compreensão das missões, ou dos envios do Filho e do Espírito Santo[401], e é nessa linha que o estudo permanecerá.

Agostinho compreende que Espírito Santo também é enviado, "Pois ele tornou-se igualmente, no tempo, uma espécie de criatura na qual pôde se revelar visivelmente."[402]

> Essa operação visível, oferecida aos olhos dos mortais, denominou- se missão do Espírito Santo, não porque se tenha manifestado em sua essência, que é invisível e incomunicável como a do Pai e a do Filho, mas para que os corações dos homens, comovidos por tais

---

397 "Agostinho não explica de forma sistemática a relação entre o Verbo encarnado e o Espírito Santo" (Tradução nossa) PHILIPS, G. L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant Saint Augustin. In: *Augustinus magister*, [*s. l.*], v. 2, p. 805–815, 1954. Cf. DODARO, R. Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues. In: *Augustinian Studies*, [*s. l.*], v. 41, n. 1, p. 145–163, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augstudies20104119p. 147.

398 "credita ao Espírito Santo a geração nos seres humanos de um conhecimento amoroso de Deus, que é o fruto da habitação divina" (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 147. Cf. PHILIPS, G., *L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant Saint Augustin*, *Op. cit.*, 1954, p. 812.

399 "Today, it is easy to see that philips's study suffered from a defective understanding of Augustine's account of the unity of Christ's divine and human natures 'in una persona.' This defect was common to Augustinian studies prior to the publication in that same year of T. van Bavel's groundbreaking study." DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 147. Cf. TURRADO, A. La inhabitación de la Sma. Trinidad en las justos según la doctrina de San Agustín. In: *Augustinus magister*, [*s. l.*], v. 1, p. 583–593, 1954.

400 "abandona as interpretações exclusivamente cristocêntricas e exclusivamente pneumocêntricas da abordagem de Agostinho à mediação das virtudes em favor de uma abordagem trinitária" (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 154. Cf. STUDER, B. *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or theocentrism?* Trad. Matthew J. O'Connell. Collegeville, Minnesota: THE LITURGICAL PRESS, 2016.

401 DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 154.

402 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 5, 10.

> sinais exteriores, se voltassem — através da manifestação temporal daquele que veio —, para a eternidade oculta daquele que sempre está presente.[403] P. 80-81

Essa forma corpórea tomada, não foi feita nos mesmos moldes da encarnação pelo Filho. "O Espírito Santo não santificou a pomba, nem o vento, nem o fogo e nem os uniu eternamente a si e à sua pessoa, de modo a perfazer com ele uma unidade e uma forma"[404], cada uma das formas tomadas, "surgiu com uma finalidade representativa e passageira."[405]

A missão do Espírito Santo está ligada às manifestações do Filho, e seguiram-se a Pentecostes.[406] Essa missão, no entanto, será de explicação bem mais complexa para Santo Agostinho. [407]

> O Espírito Santo nos foi doado porque é Dom do Pai ao Filho e do Filho ao Pai, e difunde nos corações o amor porque é amor; santifica porque é santo; constitui a comunhão de todos os fiéis na Igreja porque é comunhão. Uma vez que o Espírito Santo diz relação com aquele que deu e àquele a quem deu, o Espírito Santo é também nosso, já que o recebemos. Mas não se trata do espírito do homem que lhe garante a existência. Uma coisa é o que recebemos para ser, outra coisa é o que recebemos para sermos santos O Espírito Santo, portanto, é aquele que nos santifica por dentro, e nos foi dado a fim que nos tornemos santos. A passagem do conceito de dom àquele de amor é espontâneo. O maior dom de Deus é a caridade. O Espírito Santo é chama do Dom por causa do amor.[408]

O Espírito Santo, como narrado no Novo Testamento, é proveniente do Pai e do Filho, assim como também é enviado pelo Pai e pelo Filho.[409] Resulta disso uma pneumologia que é uma ontologia da comunhão, onde o Espírito é a comunhão[410] do Pai e do Filho, mas também entre Deus e os fiéis.[411]

O Paráclito também é referido como sendo dom. "Agostinho insiste com frequência sobre este caráter do Espírito Santo enquanto procedência, dom[412] e enviado de Pai e do Filho."[413]

---

[403] Ibidem, 5, 10.
[404] Ibidem, 6, 11.
[405] Ibidem, 6, 11.
[406] Ibidem, liv. IV., 20, 29; 21,30.
[407] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 95.
[408] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 14, 15; 16, 17. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 65.
[409] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 76. "Com diferentes expressões o Novo Testamento mostra que o Pai envia o Paráclito, porque Jesus o pede, ou o envia em nome de Jesus. Também Jesus é aquele que envia o Espírito Santo em nome do Pai, Jesus o sopra sobre os discípulos." Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Evangelho segundo São João., 14:16-26; 15:26; 16:7.
[410] GALVÃO, H. N. Deus trindade e comunhão. In: *Theologica*, [*s. l.*], v. 30, n. 2, p. 421–432, 1995. p. 422.
[411] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 156.
[412] NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 73.
[413] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 77. "Para o Bispo de Hipona, o Espírito Santo desde a eternidade procede para ser dado, e, como dom está em relação com a sua processão do Pai e do Filho. O nome de dom indica doação incondicional e gratuita. É

> De fato, Jesus é a imagem de Deus, por meio dele Deus sai de si assumindo a própria realidade criada. O Espírito Santo possui esta capacidade de difundir-se, sobretudo, de aperfeiçoar a criação realizada pela mediação do Filho. Envia teu sopro e renasce a cri ação; e renovas a face da terra.[414]

precisamente o amor que possibilita e comporta tal doação. Ainda que o Filho também seja dado, se diz que o Espírito Santo é dom porque procede do Pai este amor, por ele dom é o seu nome específico, como o Filho se diz que é imagem porque procede a modo do verbo." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 20, 29. Cf. Ibidem, liv. V., 15, 16.

414 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 78.

Segundo a Carta de Paulo aos Gálatas[415], o Espírito Santo como Dom, está relacionado ao gozo e fruição. "Em Agostinho o dom comporta: o uso e também o amor, o gozo e a felicidade."[416]

> Pai e o Filho se amam, enquanto se amam, «gozam» um do outro no Espírito Santo que é amor, e nosso gozo de Deus possui semelhança com o Espírito Santo que é a suavidade do Pai e do Filhos.[417]

---

[415] Em sua Epístola aos Gálatas, Paulo inicia afirmando às igrejas da Galícia, que o evangelho por ele anunciado, não foi recebido por ele de nenhum homem, mas lhe foi revelado pelo próprio Jesus Cristo. (Gál. I:12) O evangelho de Cristo, é o evangelho da salvação pela fé, "19De fato, pela Lei eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo. 20Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim." (Gál. I:19-20) A escritura havia revelado a Abraão, que os gentios seriam justificados pela fé e não pela Lei , e seriam abençoados como filhos de Abraão, que também foi justificado pela fé. (Gál. III:6-9) Para Paulo, a Lei se justifica ante as "transgressões — até que viesse a descendência, a quem fora feita a promessa — promulgada por anjos, pela mão de um mediador." (Gál. III:19) A existência da Lei, não invalidou a promessa de Deus feita a Abraão: [...] mesmo um testamento humano, legitimamente feito, ninguém o pode invalidar nem modificar. 16Ora, as promessas foram asseguradas a Abraão e à sua descendência. Não diz: "e aos descendentes", como referindo-se a muitos, mas como a um só: e à tua descendência, que é Cristo. 17Ora, eu digo: uma Lei vinda quatrocentos e trinta anos depois não invalida um testamento anterior, legitimamente feito por Deus, de modo a tornar nula a promessa. 18Porque se a herança vem pela Lei, já não é pela promessa. Ora, é pela promessa que Deus agraciou a Abraão. Antes da vinda do Cristo, a Lei fazia o papel de pedagogo, instruindo o homem guardando-o sob sua tutela, até que por Cristo ele fosse justificado pela fé. (Gál. III:23-24) 25Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; 26vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, 27pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. 28Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. 29E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa. Paulo explica para o povo da Galícia, as duas alianças de Deus, por meio da análise dos filhos de Abraão com Agar e Sara . Abraão teve dois filhos, um da serva e outro da livre. 23Mas o da serva nasceu segundo a carne; o da livre, em virtude da promessa. 24Isto foi dito em alegoria. Elas, com efeito, são as duas alianças; uma, a do monte Sinai, gerando para a escravidão: é Agar 25(porque o Sinai está na Arábia), e ela corresponde à Jerusalém de agora, que de fato é escrava com seus filhos. 26Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é a nossa mãe, 27segundo está escrito: Alegra-te, estéril, que não davas à luz, Põe-te a gritar de alegria, tu que não conheceste as dores do parto, porque mais numerosos são os filhos da abandonada do que os daquela que tem marido. 28Ora, vós, irmãos, como Isaac, sois filhos da promessa. 29Mas como então o nascido segundo a carne perseguia o nascido segundo o espírito, assim também agora. 30Mas que diz a Escritura? Expulsa a serva e o filho dela, pois o filho da serva não herdará com o filho da livre. 31Portanto, irmãos, não somos filhos de uma serva, mas da livre. O Apóstolo firma que foi para a vida em liberdade que Cristo libertou os homens, e que para isso os homens não se devem deixar prender novamente ao jugo da escravidão. (Gál. V:1) "13Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocaivos a serviço uns dos outros. 14Pois toda a Lei está contida numa só palavra: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. 15Mas se vos mordeis e vos devorais reciprocamente, cuidado, não aconteça que vos elimineis uns aos outros. 16Ora, eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. 17Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis. 18Mas se vos deixais guiar pelo Espírito, não estais debaixo da lei. 19Ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, 20idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, 21invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus. 22Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, 23mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei. 24Pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos. 25Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta." (Gál.V:13-25) O caminho do cristão é mais uma vez apresentado como sendo o que semeia no espírito, para do espírito colher, e não buscar na carne os frutos. (Gál. VI7-8)

[416] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VI., 10, 11. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 78.

[417] AQUINO, T. de. *Suma teológica: Teologia, Deus, Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v. 1, liv. I., 39, 8. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 78.

Agostinho compreende dessa maneira a função de unificação[418] do Espírito Santo, "como arquétipo do amor sem o qual não há vida cristã"[419], essa união é coeterna e consubstancial. "Nem o Pai, nem o Filho são a realidade que os vincula reciprocamente."[420]

Resulta-se assim, que o Espírito Santo é amor[421], e o é porque é Santidade, que é o laço de união da Trindade.[422] "O Pai e o Filho vivem nas suas condições de gerador e gerado uma profunda relação de amor, e este enlaço não se trata apenas de uma relação, mas de uma das pessoas divinas, o Espírito Santo." [423]

Agostinho "concebe a geração do Filho como ato de pensamento do Pai; o Espírito Santo que procede das outras duas Pessoas divinas é o amor mútuo entre ambos, e esse amor é uma Pessoa." [424]

> Esta unidade mandada é o dom do Espirito: dom recebido no batismo. São Paulo ensinou Agostinho. este poder unifica dor, próprio do Espírito, em virtude do qual Ele forma, de pessoas unidas em coração e uma mente, uma sociedade universal, vinculada na paz e no caminho de sua madurez em Cristo, imagem perfeita do Pai. E importante ver que a espiritualidade agostiniana não se opõe à matéria, mas está aberta ao Espírito de amor e, consequentemente, exige usar as coisas materiais a serviço do bem comum, para unificar a humanidade.[425]

Nesse sentido, ensina Teixeira, que Agostinho produziu uma fina exegese do Espírito Santo, caracterizando-o como caridade. "Amor recíproco do Pai e do Filho, horizonte novo que

---

[418] "Na Trindade, uma pessoa é igual às outras duas, e duas não são maiores que uma sozinha. Cada uma das pessoas está em cada uma das outras, e todas em uma e uma em todas, e todas em todas, e todas são unidade." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VI., 10, 12.

[419] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 128.

[420] Ibidem

[421] "Compreender, pois, que na essência da Trindade está o amor e que este mesmo amor implica uma profunda relação entre as pessoas, evoca para a humanidade que se relaciona e é tocada pelo divino a também viver esta intensa amorosidade do Deus Uno e Trino. Em sua realidade una, percebe-se também a unidade dos seres humanos como criados pelo amor e amados pelo Senhor; ao mesmo tempo que na diversidade das pessoas divinas, cada uma na sua especificidade, encontra-se também a natureza diversa dos seres humanos, em suas culturas, maneiras de pensar e de se relacionar." REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da. O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho. *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *As confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021. p. 105.

[422] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VI., 5, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 129.

[423] REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 104.

[424] ALTANER, BERTHOLD; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 435. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 30.

[425] CLARK, M. Agustín y la Unidad. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 135–136, 1989. p. 299. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 129.

aparece a partir desta perspectiva é que a relação do Pai e do Filho vem concebida como um diálogo de amor." [426]

> It is notable that Augustine through his teaching on the Holy Spirit as *amor Patris et Filii* without any doubt introduces a quite remarkable novelty into the doctrine of the Trinity. Even though Hilary of Poitiers had coined the formula *Aeternitas in Patre, species in imagine, usus in munere*, it was only Augustine. who consistently worked out the comparison between the Spirit who comes from the Father and from the Son, and the love which flows from the lover and the beloved and unites them both. [427]

Studer também aponta uma estrutura e uma economia da Trindade divina no pensamento de Agostinho, que coloca o Espírito Santo como o vínculo do amor, "the love that is proper to the Holy Spirit consists in the uinculum amoris between the Father and the Son."[428]

> As pessoas divinas se distinguem na relação. A relação não consiste em uma separação, mas em uma distinção. [...] A unidade divina não é a unidade do solitário, mas sim, uma unidade que é fruto de uma comunhão perfeita.[429]

Em análise por meio da analogia da palavra humana, que será apresentada mais adiante, Agostinho chega à conclusão de que, como na mente humana, O Filho é o Verbo que surge da mente do Pai, e o Espírito Santo é a ligação entre o verbo e a mente.[430]

> O amor é um abraço entre a palavra e a mente que a engendra, assim é o Espirito Santo, um abraço do Pai e do Filho. 0 Espirito Santo é o amor do Pai e do Filho. Quando dizemos que o Espírito Santo é este amor entre o Pai e o Filho, o ponto de partida não é outro que o Novo Testamento, que insiste que o Espírito Santo é o Espírito do Pai e do Filho. Agostinho fala do Espírito Santo como a comunhão do Pai e do Filho.[431]

---

[426] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 132.

[427] "É notável que Agostinho, através de seu ensino sobre o Espírito Santo como amor Patris et Filii, sem dúvida, introduz uma novidade bastante notável na doutrina da Trindade. Embora Hilário de Poitiers tivesse cunhado a fórmula Aeternitas in Patre, species in imagine, usus in munere, era apenas Agostinho. que consistentemente elaborou a comparação entre o Espírito que vem do Pai e do Filho, e o amor que flui do amante e do amado e os une." (Tradução nossa) STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 176.

[428] "o amor que é próprio do Espírito Santo consiste no uinculum amoris entre o Pai e o Filho." (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 155. Cf. STUDER, B., *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or theocentrism?*, *Op. cit.*, 2016, p. 325–326. Embora existam posições contrárias, como as expostas por OSBORNE, C. Nexus amoris en el De Trinitate. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 36, p. 205–212, 1991.

[429] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 132.

[430] "Assim a palavra de Deus Pai é o Filho unigênito, em tudo igual ao Pai, Deus de Deus, luz da luz, sabedoria da sabedoria, essência da essência [...]. Ao pronunciá-la engendrou o Pai o Filho, e uma vez que se expressava a si mesmo, sua palavra em tudo é igual a si mesmo" AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 14, 23. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 190.

[431] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 19, 37. Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Carta de São Paulo aos Romanos., 5:5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 192.

Hoskins analisa a argumentação de Agostinho e afirma que,

> Now, Rom 5.5 also says that it is the Holy Spirit who pours love into our hearts; and the Spirit is the living water of Jn 7.37-39. Not only that, but the Spirit was given only after Jesus had ascended to the higher parts of the sky. This conclusively demonstrates that love is the gift of the Holy Spirit.[432]

Não há dúvidas quando a identificação do Espírito Santo com o amor[433], mas os debates persistem quando à sua natureza na Trindade. Teixeira colaciona posições diferentes, de forma que surge de um lado o Espírito Santo como nexo de amor entre o Pai e o Filho, posição defendida por Ladaria, do outro a posição de Osborne, que questiona afirmando não haver lastro na obra de Agostinho para defender a natureza de nexo.

> Segundo Catherine Osborne, não existe um *nexus amoris* na Trindade de Santo Agostinho. Por vezes foi afirmado que no *De Trinitate*, Agostinho identifica o Espírito Santo como o nexus ou vinculum amoris entre o Pai e o Filho. Somente que nosso Santo não em prega nem vinculum, tampouco nexus amoris. O Bispo de Hipona enumera constantemente três elementos: o amante, o amado e o amor, e por vezes o Espirito Santo vem identificado como este terceiro elemento: o amor,(*caritas o dilectio*. De modo especial De Trin. IX, 12, 17). "Porém, o amor não aparece como um vínculo, e santo Agostinho não identifica o Espirito Santo como "vinculo de amor, com esta expressão verbal" (C. OSBORNE, ibid. p. 205) Santo Tomás escreveu muitíssimo sobre a essência do amor. O Aquinate utiliza algumas vezes a noção de *nexus amoris* e *vinculum amoris* e *nexus Patris et Filii* torna-se uma frase corrente. Tomás atribui ao *De Trinitate* de Agostinho a idéia de que o amor é um vínculo, embora esta atribuição não seja de todo exata, (STh 1..2, 26, 21). Porém, em outros lugares o Aquinate refere-se mais ao Pseudo- Dionisio que Agostinho (S7h. 1. 37). Na questão 37 da primeira parte da Summa Theolo gicu, a terceira objeção ao amor como nome próprio para o Espírito Santo é que o amor deve ser *nexus* ou *medium* segundo o Pseudo-Dionisio. O amor segundo Santo Agostinho: "E uma vida que une ou ansia enlaçar outras duas vidas, a saber, ao amante e ao amado". Tomás de Aquino tomou o termo *copulans, Copu tans vel copulare appetens* (ST, 1, 2, 28: De Trin. 8. 10. 14), que podemos traduzir por enlaçar e se refere ao nexo emocional, ou seja, união entre o amante e o amado, que é essencial para o amor. Diferentemente de Tomás, Agostinho supõe que o amor possa existir, inclusive se não se dá um nexo atual entre o amante e o indivíduo amado, senão um desejo para esta classe de enlace. Tomás exclui, já que considera o nexo emocional como uma condição necessária ao amor. (Cf. C. OSBORNE, ibid. p. 209). O amor de Deus Pai pelo Filho não é um amor entre indivíduos independentes, mas sim, um amor-de-si-mesmo. As pessoas da Trindade não são substancialmente independentes. O amor originado pelo Pai produz os laços de afeição do Filho, como amante. Como nota Catherine Osborne: "É importante notar que Santo Agostinho não disse que o amor é um nexo que enlaça o amante com o amado, senão que o definiu como uma vida: *quae am vitas*" (ibid. p. 2101. Na sua interpretação acerca do amor em Santo Agostinho, o Aquinate não é livre de condicionamentos. Um deles diz respeito a uma visão aristotélica que se opõe a considerar o amor como externo

[432] "Agora, Rm 5.5 também diz que é o Espírito Santo que derrama amor em nossos corações; e o Espírito é a água viva de Jo 7.37-39. Não apenas isso, mas o Espírito foi dado somente depois que Jesus ascendeu às partes mais altas do céu. Isso demonstra conclusivamente que o amor é dom do Espírito Santo." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 102.

[433] "This reasoning permits Augustine to assert that charity, which is proper to the Holy Spirit, enables the Christian to know the truth in a way superior to knowledge deprived of charity. Finallly, Augustine explains, charity is the gift of the Holy Spirit." DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 159.

> às relações entre amante e amado. Um segundo condicionamento é sua acepção dogmática da processão do Espírito Santo do Filho e do Pai (ibid, p 211). [434]

Uma vez expostas as posições do Pai, Filho e do Espírito Santo, cabe um último apontamento feito por Turrado, para quem os diversos problemas que surgem da Trindade tendem a se aclarar, quando se utiliza a própria lógica de Agostinho para compreendê-los, uma vez que não se pode esquecer o papel que cada pessoa exerce, ao mesmo tempo deve-se buscar uma visão trinitária, "understood in terms of the interpentration of the operations of the three divine persons [...]"[435]

> He **(Agostinho)** is careful throughout his writings never to abandon either principle in his trinitarian theology: the interpenetration of the persons/operations on the one hand, and the distinction between the persons/ operations, on the other. He knows that to collapse one into the other would result in a defective understanding of the Trinity. [...] nevertheless, it seems clear that, in his view, the principle of interpenetration takes priority over the principle of distinction. [436] (Nota e grifo inseridos pelo autor)

O que Agostinho propõe como solução para o problema do múltiplo e do Uno é a ideia das Relações Divinas como sendo pessoais, e não acidentais.[437]

> Se da, pues, en Dios, el relativo, y no es accidental. Ahora podemos comprender por qué cuando Agustín há enumerado los accidentes y há aegado que fuesen aplicables a Dios en sentido proprio, há omitido la relación. El relativo se aplica a Dios en sentido proprio y no tiene carácter accidental. No se trata de que el relativo, se haya convertido entre la substancia y el accidente. Se Trata más bien de introducir un nuevo criterio de división de los predicamen ros: los que se dicen ad se', e aquí se incluiria la sustancia y los occho acciden les restantes, y los que se dicen 'ad aliquid', es decir el relativo. Los demais ac cidentes, en la medida en que pueden aplicarse a Dios, no se distiguen de la esencia divina. En un cierto sentido podríamos decir que pierden su autonomia. son absorbidos totalmente por la sustancia. La relación, en cambio, cuando se aplica a Dios, deja de ser accidente y por ello conserva frente a la sustancia su caráter proprio. No puede ser absorbida por la substancia porque ésta es por de finición lo que se dice 'ad se'. y el relativo es lo que se dice "ad aliquid. Esta irreductibilidad es la única que se mantiene en la suma simplicidad del ser divi no. La aplicación a Dios de la categoria de la relación queda así metafisicamente justificada.[438]

---

[434] LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero (Ágape)*, *Op. cit.*, 2010, p. 341. Cf. OSBORNE, C., *Nexus amoris en el De Trinitate*, *Op. cit.*, 1991. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 192–193.

[435] "entendida em termos da interpenetração das operações das três pessoas divinas [...]" (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 159 - 160. Cf. TURRADO, A., *La inhabitación de la Sma. Trinidad en las justos según la doctrina de San Agustín*, *Op. cit.*, 1954.

[436] "Ele cuida ao longo de seus escritos de nunca abandonar nenhum dos princípios em sua teologia trinitária: a interpenetração das pessoas/operações, por um lado, e a distinção entre as pessoas/operações, por outro. Ele sabe que o colapso de um no outro resultaria em uma compreensão defeituosa da Trindade. [...] ainda assim, parece claro que, em sua opinião, o princípio da interpenetração tem prioridade sobre o princípio da distinção." (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 159-160.

[437] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 119.

[438] "É dado, então, em Deus, o relativo, e não é acidental. Agora podemos entender por que, quando Agostinho enumerou os acidentes e afirmou que eles eram aplicáveis a Deus no sentido próprio, ele omitiu a relação. O relativo

O Deus Pai, é considerado como sendo Deus em absoluto (*ad se*), ao mesmo tempo, em sua relação com o Deus Filho, de forma relativa (*ad filium*), Pai. O Deus Filho é considerado como sendo Deus em absoluto, e de forma relativa ao Deus Pai, como Filho.[439]

> Quer dizer que tudo o que o Pai é como Deus, o Filho também é, e o mesmo acontece com o que é Deus igual ao Pai e ao Filho. Pai. no entanto, não diz respeito a si mesmo, mas ao Filho. Deus ao contrário, diz respeito a si mesmo. Se Deus é substância e o Filho é substância, o Filho sem nenhuma dúvida é Deus. Por outro lado, o Filho não é o Pai porque Pai não é um nome que diz respeito à substância mas um nome de relação. Quanto à substância o Filho é o que é o Pai, mas no que diz respeito à relação o Filho não é o Pai. O Filho não foi engendrado pelo Pai como uma criatura feita do nada. Ele procede da substância do Pai, fora do tempo. Assim também o Espírito Santo também não é criado do nada, mas procede do Pai e do Filho, e todos os três são coeternos. Deus Pai engendra Deus Filho. Pai e Filho de signam não a natureza, e sim a relação. É necessário compreender a eternidade não como um devenir perpétuo e sim, como um presente imutável O Pai engendra sempre, o Filho nasce sempre-através de um ato perfeito. O Pai é sábio pela sabedoria que ele engendrou. Ser Sábio e ser Deus é a mesma coisa. Se de um lado o Pai é pela Divindade engendrada, o Filho será a divindade e a essência do Pai. Assim como o Pai é a sabedoria e o poder, o Filho é o verbo e a imagem O Pai é inteira relação e doação ao Filho.[440]

Na tentativa de afastar qualquer configuração que leve a essência de Deus ser relativizada, destruindo o que de absoluto há em Deus, Agostinho propõe um exemplo, como relembra Teixeira.

> Acontece o mesmo, por exemplo, quando se diz "senhor". Não se indica aí a essência, mas uma relação a servo. Entretanto, quando se diz "homem" ou algo semelhante, que se diga em relação a si mesmo e não relativamente então se quer significar a essência. Quando, porém, chamamos um homem de senhor, a palavra "homem" indica a essência e a palavra "senhor" indica a relação. Pois "homem" diz relação a si mesmo e "senhor" diz relação a alguém de fora, o escravo. Por conseguinte, na questão de que tratamos, se a essência indica relação, ela não seria mais essência. Além de que toda essência dita em sentido relativo é algo mais do que só relativo. Por exemplo, nestes termos: "homem" e

---

se aplica a Deus no sentido próprio e não é acidental. Não é que o parente tenha ficado entre a substância e o acidente. Trata-se antes de introduzir um novo critério para dividir os predicamen ros: aqueles que se dizem ad se', e aqui se incluiriam a substância e os oito acidentes restantes, e aqueles que se dizem 'ad aliquid', ou seja, diga o parente. Os outros acidentes, na medida em que podem ser aplicados a Deus, são indistinguíveis da essência divina. Em certo sentido, poderíamos dizer que eles perdem sua autonomia. são totalmente absorvidos pela substância. A relação, por outro lado, quando aplicada a Deus, deixa de ser um acidente e, portanto, mantém seu caráter próprio em face da substância. Não pode ser absorvido pela substância porque a substância é, por definição, o que se diz 'ad se'. e o relativo é o que se diz ad aliquid.Esta irredutibilidade é a única que se mantém na suprema simplicidade do ser divino.A aplicação da categoria de relação com Deus é assim justificada metafisicamente." (Tradução nossa) LADARIA, L. F. Persona y Relación en el De Trinitate de San Agustin. In: *Micelánea, Comillas*, [*s. l.*], 1972. p. 245–291. Disponível em: https://biblioteca.comillas.edu/digital/abnetopac.exe/O7233/ID671d79fc?MLKOB=12262361010. Acesso em: 22 jul. 2022.p. 257–258. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 118–119.

439 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 110.

440 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VII., 1, 2. Cf. CHEVALIER, J. *La théorie augustinienne des relations trinitaires: analyse explicative des textes*. [*S. l.*]: Librairie de l'Université, 1940. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 110.

> "senhor"; "homem" e "escravo", "cavalo" e "animal de carga"; "moeda e penhor". Aí vemos que "homem", "cavalo" e "moeda", são ditos em relação a si mesmo, e portanto são substâncias ou essências. Ao passo que "senhor" e "escravo", "animal de carga" e "penhor" são ditos em relação a outro ser, e portanto são termos relativos. Contudo, senão existisse o homem, ou seja, certa substância, o termo "senhor" não existiria como relação; e se o cavalo não fosse certa essência, o animal de carga não existiria como expressão relativa.[441]

O exemplo é seguindo da conclusão, o Deus Pai é Pai em sua relação com o Deus Filho, mas é também algo de absoluto, ou seja, Deus. O mesmo ocorre com o Deus Filho. "Grandeza, poder, sabedoria designam este absoluto, a substância, mais ainda, designam uma só substância."[442]

O mesmo ocorre com o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho. Ele não procede do Pai como nascido, como ocorre com o Filho, mas procede como Dom.[443]

> A Sagrada Escritura nos revela os nomes próprios das três Pessoas divinas que indicam as propriedades particulares de cada uma. Os nomes próprios da primeira Pessoa da Trindade são três: Pai, Princípio, Ingênito Somente o primeiro é bíblico, os demais derivam da Tradição. [...] Pai, porém, é um nome relativo, assim como também Princípio é um nome relativo. Com a diferença de que Pai se refere ao Filho, e Princípio se refere a tudo isto que procede dele. Menos claro quanto ao terceiro nome. Agostinho demonstra contra os arianos que o termo Gênito é relativo, de modo que Ingênito também o é. A Diversidade entre ambos não é uma diversidade de substância. Os nomes da Segunda Pessoa também são três: Filho, Verbo, Imagem. Todos estes três nomes são bíblicos e abertamente relativos. Filho implica relação ao Pai, Verbo implica relação à mente da qual é verbo, Imagem diz respeito à relação da qual é expressão. O Filho é Filho enquanto é Verbo; O Verbo é Verbo enquanto é Filho. O mesmo acontece com a Imagem. [...] Também a Terceira Pessoa da Trindade possui três nomes próprios: Espírito Santo, Dom, Amor, Embora a Escritura fale somente do nome Espírito Santo, que é um nome comum que pode ser aplicado tanto ao Pai quanto ao Filho, ou mesmo a toda a Trindade. Este nome - Espírito Santo, não diz respeito às relações intra-trinitárias, e não havia na época estudos suficientes O pioneiro. Os resultados que obteve assinalam a estrada para o teólogos posteriores, já que é o contributo mais importante que foi dado à teologia trinitária, e à teologia espiritual. As Sagradas Escrituras não dizem que o Espírito Santo é caridade, e sim, afirmam que Deus é caridade.[444]

Agostinho conclui então que,

> A natureza, substância, essência de Deus, não pode ver-se corporalmente, não obstante, por intermédio da criatura, a Ele sujeita, pode aparecer-se aos sentidos dos mortais em espécie ou semelhança corporal, não somente o Filho e o Espírito Santo, senão também o Pai.[445]

---

441 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VII., 1, 2.
442 Ibidem, 1, 2. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 111.
443 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 15, 16. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 113.
444 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 26, 47; V,13, 14;V, 6,7-7,8; V, 13,14. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 115.
445 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 18, 35.

Parte da dificuldade encontrada por Agostinho se dava pelo fato de que "Até então, o conceito deixado pela tradição dos padres gregos apontava a Trindade como uma essência (*ousia)* e três substâncias (*hypostasis*)."[446]

> Ao que lhe parece, Agostinho mantém a compreensão de essência por designar aquilo que há em comum entre as pessoas divinas e expressar o que é próprio do ser de Deus, ao passo que não seria adequado utilizar a visão de substância pelo receio de cair numa visão triteísta, isto é, de três deuses. Deste modo, "para os escritores latinos [...] devido à equivalência de sentidos entre os temos 'essência' e 'substância', torna-se mais adequado significar a fé trinitária com outra fórmula: 'uma essência ou substância e três pessoas" [447]

O conceito de substância[448] que Agostinho utiliza na análise, fonte de debates, como relembra Blázquez, é de grande importância para a compreensão da teofania do Velho Testamento[449], mas também será de vital importância para a compreensão da encarnação do Verbo, constituindo a segunda pessoa da Trindade.

Descrevendo a análise levada a efeito por Blázquez, sobre a utilização do termo substância, Teixeira aponta que

> Agostinho encontra uma certa reticência em aplicar o termo substância a Deus. Segundo a interpretação de Blázquez o próprio da substância divina é a unidade na Trindade. Porém, se queremos fazer este dado bíblico nos vemos obrigados a servirmos dos vocábulos: unidade, substância, essência e outros mais, os quais serão sempre insuficientes para traduzir exatamente o que propriamente é Deus. Por tudo isto se explica que Santo Agostinho utilize sem reparos o vocábulo substância ao mesmo tempo que mantém sérias reservas contra o mesmo.[450]

---

[446] REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 99.

[447] Ibidem Cf. SOUZA, L. B. de. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 131.

[448] Agostinho afirma no *De trinitate*, Livro V que no seu latim não há diferença distintiva entre os termos substância e essência. Vide MATTHEWS, G. B. *Augustine*. Oxford: Blackwell great minds, 1929. p. 45. Cf. "The key word in this passage is "substantia," which, in the admirable translation by Stephen McKenna I have been using here, is rendered "substance." In the case of this passage, however, I have changed McKenna's "substance" to "essence." That alternative is licensed, I think, by Augustine's remark in book 5 of the same work that "the usage of our language has already decided that the same thing is to be understood when we say essentia as when we say substantia" (De Trinitate 5.9.10)." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V, 9, 10. Cf. MATTHEWS, G. B. Augustine and Descartes on Mind and Bodies. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 229.

[449] BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 321. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 84–85.

[450] BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 308–309. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 91.

Teixeira compreende que Agostinho, ao valer-se do termo substância/essência para a figura divina, faz com que o próprio termo perca toda a carga própria de coisa criada, para se revestir de um conteúdo misterioso, pois é próprio da substância/essência divina o mistério.[451]

> A essência é, pois, aquilo que fala de Deus em si mesmo, desconsiderando tudo que seria mutável em sua natureza, mas destacando os atributos que lhe são eternos e constantes. Isto significa dizer que tudo aquilo que Deus é, em sua essência, é por ele mesmo, não porque dependeria de uma outra essência para ser algo. Diferente dos seres humanos e das coisas criadas que são predicados de algo porque obedecem a algum paradigma que lhes serve de sustentação para sua existência, o ser de Deus é absoluto nele mesmo.[452]

Buscando uma solução, Agostinho propõe que, enquanto nas criaturas tudo que existe é substância ou acidente, em Deus é substância ou relação. Em Deus não é possível a ocorrência do acidente[453], pois nele há a verdadeira imutabilidade[454].

O que nele não é substância de seu Ser, deve ser entendido como "relação"[455]. "O Pai diz relação ao Filho, e o Filho diz relação ao Pai, e esta relação não é acidente[456], porque um sempre é o Pai, e outro sempre é o Filho."[457]

Os problemas se expandem quando se analisa que a relação do Pai com o Filho não é referente à substância de Pai e Filho, pois as pessoas divinas não dizem respeito a si mesmas, mas ao conjunto da Trindade. Ao mesmo tempo, não se pode dizer que a relação Pai e Filho, seja um acidente, pois não é mutável, mas sim eterna e inalterável. Nesse sentido, conforme analisa Turchi, a relação seria um acidente, exceto no caso da Trindade divina, onde os três elementos - Pai, Filho e Espírito Santo - estão em uma relação não acidental, mas sim pessoal. [458] "O que há de diverso

---

451 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 91. Na obra *De Trinitate*, Agostinho utiliza substância quer para coisas criadas quer para Deus. "E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consubstancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 6, 9.

452 REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 99.

453 NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 69.

454 "Deus não pode mudar, porque mudar significa fatalmente tornar-se melhor ou pior, Ora Deus é perfeito. Toda mutabilidade supõe mortalidade, e tudo o que muda, deixa de ser uma coisa para ser outra, e o que deixa de ser morre, num certo sentido, para dar lugar aquilo que lhe sucede. Deus e, sem dúvida, substancia pura ou usando um nome mais apropriado, essência pura, do grego *ousia*." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 2, 3. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 100.

455 NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 69–70.

456 CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 21.

457 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 5, 6. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 92.

458 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 5, 6. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 92. Cf. TURCHI, A. Persona divina - persona umana: nota di cristologia e di filosofia ; commento di un testo di S. Agostino: De trinitate, V,5. In: *Angelicum*, [*s. l.*], v. 76, n. 3, p. 341–365, 1999. p. 343.

em Deus, diga-se 'não' em relação a sua essência, mas ao outro conceito defendido por Agostinho: pessoa." [459]

> A pessoa, portanto, constituiria uma nova categoria, que falando em termo filosófico aristotélico estaria entre a substância e o acidente, Ainda que usemos uma linguagem especulativa, no sentido de compreender o mistério de Deus, a Trindade permanece um mistério conhecido somente pela revelação. O Deus que se revela ao longo das Sagradas Escrituras, através da experiência histórica de um povo, não é um Deus solitário e fechado sobre si mesmo, O Deus bíblico se revela como um Deus comunitário e aberto à relação.[460]

As categorias aristotélicas não limitam o pensamento de Santo Agostinho, que produz uma terminologia específica em seu processo de contemplação quase mística da Trindade. Como descrito acima, Agostinho também utiliza para tratar do múltiplo em Deus, seguindo a tradição latina, do conceito de *persona*[461]*,* embora também manifeste a inadequação do termo.[462]

> Persona é um nome genérico e se aplica também ao homem, apesar da distância existente entre Deus e o homem. Outra dificuldade, que nasce desta terminologia, é que nos poderia conduzir a pensar que o Pai, o Filho e o Espirito Santo são três espécies do gênero essência. Na Trindade não se pode usar os termos segundo gênero e espécie.[463]

---

[459] REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 100.

[460] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 93.

[461] "His reservations about the term persona are of considerable interest. He certainly adopts this tenn because it had been sanctified by tradition, but he is not very enthusiastic about it. This reservation regarding persona as a trinitarian term is explained by the fact that for him persona does not entail relationship. Persona must be able to express what distinguishes Father, Son and Spirit, and that is only 'relative', it only concerns theIr mutual interrelatedness. Persona, however, proves rather to be an 'absolute' tenn. In other words, Au stine identifies persona with the 'I' thus introducin a revolutionary novelty in the history of Western philosophy. In this 'subjective' sense persona corresponds rather to the one God than to any of the three, who are this one God. For in this single deity there do not exist three "Is". There are Only three modes of being God, as Father, who is without beginning, as Son who derives of the Father's being, and as Spirit, who proceeds from both the Father and the Son." STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 183.

[462] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 90.

[463] Ibidem, p. 91. apud MORIONES, La Santissia Trinidad según San Augustín.: Augustinus, 149 (1993), pp. 359-377. p. 376

Em Deus há uma substância e três pessoas, conforme a tradição latina, ou uma essência[464] e três hipóstases, conforme a tradição grega[465], são duas formas diferentes que tentam expressar aquilo que se entendia no período, mesmo que sem palavras.

> Este conceito aparece através do encontro de três grandes culturas: aquela hebraica, aquela e aquela cristã. Porém, se seguirmos o desenvolvimento da concepção de pessoa, ao lado daquela trinitária, no esforço de explicitar adequadamente o mistério trinitário, veremos que o mais determinante contributo foi dado pela fé cristã.[466]

Nesse sentido, também defende Stefanni,

> Sólo el genio cristi no podía no temer una manifestación del alma en una manifestación de la Verdad. Sólo Agustín era capaz de no asustarse de la autoconciencia y podia tenerla constantemente presente en su coloquio con Dios. Conocerse conociendo es el buen método de Agustin, que en vano lo ha enseñado a los seguidores del mes siccur a los obstinados secuaces de la verdad abstracta e impersonal. [467]

Greshake afirma que na raiz do significado de *persona*, oriundo do grego, *próposon*, não é a ideia de máscara, como defendem alguns, mas sim "aquilo que aparece debaixo dos olhos que se pode ver"[468]

> Pessoa é um termo muito genérico. Apesar da distância que existe entre Deus e todo o mortal, o termo persona não é aplicado somente à Deus, mas também ao homem, não obstante a distância que medeia entre a realidade da pessoa divina e humana.[469]

Outra dificuldade enfrentada por Agostinho advém desse uso, pois em sendo uma substância e três pessoas, poderia se levantar o questionamento da existência então de não um, mas

---

[464] "Percebe-se, nesta passagem, a razão da predileção agostiniana: com uma só palavra se expressa o que se dis persa por várias na língua latina. Deixando para a conclusão passagens de outros escritos que complementam o De Trinitate, acrescentemos simplesmente que, se a fixação do significado do termo herda do principalmente de Platão e Aristóteles, mas com múltiplas mediações, denota aquilo a que cabe ser, diz-se sempre com referência ao ser, enunciado no infinito, cujo prestígio tão somente cresce na literatura cristã desde Justino a nosso autor." NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 68.

[465] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 8, 10. Cf. NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 71.

[466] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 102. apud GRESHAKE G., Il Dio Unitrino, Brescia, 2000.p. 79.

[467] "Somente o gênio cristão não poderia temer uma manifestação da alma em uma manifestação da Verdade. Só Agostinho era capaz de não se assustar com a autoconsciência e mantê-la constantemente presente em sua conversa com Deus. Conhecer-se por conhecer é o bom método de Agostinho, que o ensinou em vão aos seguidores do mes siccur, aos obstinados adeptos da verdade abstrata e impessoal." (Tradução nossa) Ibidem apud L STEFANNI. El problema de la persona en San Agustine: Augustinus 1-2 (1956), p. 145.

[468] Ibidem, p. 102–103. apud GRESHAKE G., Il Dio Unitrino, Brescia, 2000.p. 79.

[469] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VII., 4, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 103.

três deuses[470]. A solução encontrada por ele nas relações divinas, tem como objetivo explicar a multiplicidade e distinção no interior da Trindade.[471]

Fato é que Agostinho se viu ante uma aporia que não poderia ser vencida com facilidade. Teixeira afirma juntamente com Bernard Sesboue, que "Agostinho como herdeiro do pensamento grego, e estima que permanece em uma aporia: não chega a reconciliar o ponto de vista absoluto da pessoa com a aspecto das relações."[472]

> O paradoxo patrístico: segundo este autor o pensamento de Agostinho adota de imediato a perspectiva dos Padres Capadócios, e sofre os mesmos fracassos quando trabalha nos mesmos planos de reflexão lógica e metafísica. Em nível de linguagem universal das categorias. Santo Agostinho não consegue situar pessoa e essência entre si em uma relação que supere a do acidente inseparável em respeito à substância; tampouco consegue conciliar o significado das palavras essência e pessoa. quando quer dar a ambas uma significação absoluta.[473]

Por fim, a conclusão que se chega é que Agostinho não buscava criar uma definição do termo "pessoa"[474] – como nos moldes da modernidade, nem mesmo prossegue com uma análise aprofundada da aplicação desse conceito ao homem e a Deus. Ao mesmo tempo, o Bispo de Hipona mostra que o termo pessoa indica uma perfeição absoluta, um sujeito concreto[475], e essa compreensão será matéria prima a ser moldada posteriormente pelo pensamento ocidental[476].

> É exactamente esta intuição agostiniana que, para Ricardo **(de S. Vitor)**, funda a ideia da existentia própria da persona em Deus: a ek-sistentia de alguém que não tem sistentia em si mesmo, mas a partir de outrem. Nesta tradição do pensamento cristão o aspecto dialógico é fundamental para o entendimento da persona. Não se explica aqui a

---

[470] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 104. apud MORIONES, *op. cit.* p. 374.

[471] NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 71.

[472] SESBOÜÉ, B. *Les Dieu du salut: Histoire des dogmes*. Paris: MamE-Desclée, 2016. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 107.

[473] LAFONT, G. Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Paris, 1976. p. 103. Cf. MADEC, G., *La meditación trinitária de Agustín*, *Op. cit.*, 2000, p. 203. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 107.

[474] "Ainsi Augustin en vient-il à la notion de personne, avant que celle-ci ne soit encore élaborée en théologie trinitaire et en philosophie. Sa constitution comme sujet moral se fait par une metanoia, par la « conversion à une personne, à un recours à la préférence dans l'âme du Dieu tripersonnel »." VANNIER, M.-A. La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions. In: *Revue des Sciences Religieuses*, [*s. l.*], v. 76, n. 3, p. 296–310, 2002. Disponível em: https://doi.org/10.3406/rscir.2002.3630p. 307.

[475] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VII., 6, 11. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 108.

[476] "Santo Agostinho seria precursor do personalismo moderno: as noções de pessoa e relação – desenvolvidas pela sua teologia trinitária e transpostas posteriormente para o campo do ser humano – estabelecem importantes conceitos para essa reflexão. A busca da verdade descrita por Agostinho requer necessariamente a felicidade temporal da pessoa, isto é, o caminho para a felicidade total exige a vivência da felicidade incompleta e temporal, e essa última pede o esforço conjunto, não só da vontade, mas da razão e da fé." CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 124, p. 415, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.20911/21768757v44n124p415/2012. Acesso em: 19 out. 2022.p. 426. Cf. MARROU, H. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin. In: *Revue des Études Augustiniennes*, [*s. l.*], n. 12, 1966. p. 130.

> «existência» defendendo uma «sistencia» a partir de si mesmo, o que fizeram alguns existencialistas ateus do nosso século, absolutizando a liberdade individual[...] [477] Nota e grifo nossos

Restará para Boécio e S. Tomás de Aquino, no Ocidente, amadurecer essa definição na sequência dos embates cristológicos.[478]

Nessa perspectiva,

> Com isto fé cristã não se intimida em sustentar que na Pessoa do Filho estão presentes duas naturezas que necessariamente não se contrapõem entre si: natureza humana e natureza divina. A união da natureza humana e divina em Cristo não foi uma união puramente acidental, mas sim uma união pessoal, ou ainda, aquilo que a teologia chama de união hipostática. Ao longo da tradição cristã, esta afirmação sempre foi motivo de grandes especulações e discussões. De um certo lado a divindade de Cristo era negada das formas mais diversas e sutis. Uns defendiam a tese de que não era Deus, outros preferiam dizer que não se tratava do verdadeiro Deus, ao menos no plano do Pai, outros ainda, insistiam na sua mutabilidade. Agostinho baseia-se no prólogo de São João e no prólogo do Concilio de Nicéia, e para traduzir esta doutrina em linguagem filosófica, da qual utilizam-se seus adversários, carrega uma potência impressionante sobre o termo substância.[479]

Para Agostinho, o que mais importa é apontar que em Cristo não há confusão entre o divino e o humano, onde também não há diferença entre o ser e o ter, Ele é o que tem.[480] "[...] a substancia ou natureza humana de Cristo, por sua vez, não compromete a unidade total, do mesmo modo como o corpo e a alma são duas substâncias ou naturezas de uma unidade superior que é o homem concretos."[481]

A ideia de consubstancialidade é o que mais se aproxima da natureza da ligação entre o Pai e o Filho. "Em Cristo há uma substância eterna, que é seu ser divino, e uma substância criada resultado de sua condição humana."[482]

Sobre a teoria das Relações Divinas, Teixeira aponta seu fundamento nas processões. "A Revelação nos diz que o Filho é o enviado do Pai, afirma também que o Filho procede do Pai. Santo Agostinho não diz nada de particular sobre a processão do Filho".[483]

---

[477] GALVÃO, H. N., *Deus trindade e comunhão*, *Op. cit.*, 1995, p. 428.
[478] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 108.
[479] BLÁZQUEZ, N. El concepto de substancia según san Agustín. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 14, n. 55, p. 305–350, 1969. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus19691455/564. p. 310. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 86.
[480] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. I., 12, 26. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 87.
[481] BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 312. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 87.
[482] BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 311. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 86–87.
[483] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 117.

Agostinho compreende, de forma bem peculiar, e de certo modo inovadora, que como procede do Pai e do Filho, o Espírito Santo é a caridade, ou seja, o amor, a comunhão do Pai e do Filho, como já apresentado anteriormente.[484]

Vale lembrar que seguindo Boécio, pessoa não é um gênero, mas um indivíduo, uma indivídua substância de natureza racional. Agostinho então parte da utilização do termo pessoa, para prescrever a ideia de uma relação pessoal, que nem sempre é acidental. [485]

> Nesse sentido, a ideia de relação foi revista à luz do dogma trinitário. Segundo ele, a relação em Deus não poderia ser compreendida como mero acidente. Diante disso, ele postulou a existência de relações essenciais. O esforço, pois, de sustentar uma ontologia relacional consistiu numa verdadeira revolução no ser.[486]

A proposta de compreender as relações divinas como sendo pessoais e não acidentais, é a forma que Agostinho encontra de, por meio de um *tertium* gênero[487], propor algo que não é absoluto e também não é totalmente mutável. Percebe-se então, que a todo momento, "Agostinho faz questão de defender as distinções entre as pessoas, sem nunca perder, portanto, o elo que as une, mesmo quando faz referência as suas atividades dentro do próprio ser humano que foi feito a imagem e semelhança de Deus."[488]

Essa compreensão, altera também a forma como é compreendido o homem enquanto pessoa[489], como defende Teixeira, e que será abordado com mais detalhes no Capítulo seguinte.

---

[484] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 17, 31. "A Escritura já tinha sido muito explícita, antes de Agostinho os Padres já haviam dito. Seu contributo, porém é muito importante no que diz respeito à processão do Espírito Santo. Sobre este tema houve muitas controvérsias. Não se trata de recordar os argumentos de Fócio contra a doutrina do Filioque. Tertuliano Já conhecia as duas formas: a *Patre per Filium*, e a *Patre et Filio*, das quais a primeira usada no Oriente, ao passo que a Segunda usada mais no Ocidentes, Agostinho magistralmente coloca as duas formas juntas; [...] Afirma que segundo as Escrituras o Espírito Santo não é somente do Pai ou do Filho, mas de ambos, Em seguida declara que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de um único principio." Ibidem, 17, 27; IV, 20, 29; XV 26,45; V, 14,15. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 117.

[485] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. V., 16, 17. Cf. BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 330. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 119–120. Cf. TURCHI, A., *Persona divina - persona umana: nota di cristologia e di filosofia ; commento di un testo di S. Agostino: De trinitate, V,5*, *Op. cit.*, 1999, p. 344–345.

[486] CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 21.

[487] O que aparenta ser mais uma tentativa de *conciliado oppositorum* encontrar uma unidade oculta entre os polos aparentemente contrários. Vide GALVÃO, H. N., *Deus trindade e comunhão*, *Op. cit.*, 1995, p. 427.

[488] REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 103.

[489] "Lo divino conquistado aglutina al hombre individual a sí mismo, y a la profundidad de sua naturaleza de modo tal, que todos los hombres se ven reflejados en el camino recorrido por el único, que no está solitário, y en él cada uno se re encuentra, no en su particularismo y en su individualismo, sino en lo que en ca da hombre hay de universal e eterno. Las Confessiones son soliloquio y diálogo com Dios: y por fin, coloquio con toda la humanidad. Puede parecer ocasional el recorrido y desordenado el método. Pero no hay sistematicidad más rigurosa que la que encierra cada momento de la vida, toda instancia de la voluntad, todo problema del pensamiento entre estos diques: yo y Dios, el primer escalón me tódico y el primer lógico y ontológico. El itinerario de una mente viene a coin cidir aquí com el afán de la humanidad y com el processo regular de la búsque da filosófica." TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 120. apud L. STEFANNI, op. cit., p. 145.

Embora a proposta de Agostinho resolva de forma teológica a questão, o Bispo de Hipona considera que o mistério permanecerá incansável ao homem. Fato é que, como afirma Chevalier, Agostinho logra êxito ao afastar com sua teoria as propostas do arianismo, vencendo-o dialeticamente.[490]

1.1.3. O todo espiritual

> Rather than treat Augustine's texts collectively as a kind of rubik's Cube, so that by re-aligning the various passages in his writings, his conception of mediation can be synchronized with the distinct operations of the Father, Son and the Holy Spirit, scholars might look instead at his texts as at a multi-faceted gem. When looking at a gem we appreciate the beauty of its internal crystalline structure as we turn it and observe its interior through its several facets. Each facet presents to the beholder the gem's interior structure as a unity.[491]

Agostinho compreende que a igualdade[492] que marca o Ser das três pessoas da Trindade é o que revela a unidade absoluta entre elas.[493] Como também aponta Studer, várias vezes Agostinho descreve Deus como *Deus-trinitas, Unitas-Trinitas*.[494] A doutrina cristã se verá sempre entre estes dois pontos, a unidade e a Trindade divinas.[495]

> Isto porque foi muito influenciado por aquela concessão filosófica, na qual, a essência suprema, ou *summum bonum* ocupam uma posição preponderante. Para Studer, exatamente por isto, segundo Agostinho, as três pessoas são plenamente iguais, e portanto, inseparáveis tanto no ser quanto no operar, logo um só Deus.[496]

---

[490] CHEVALIER, J., *La théorie augustinienne des relations trinitaires: analyse explicative des textes*, *Op. cit.*, 1940, p. 384. Cf. HANSON, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. In: *Edinburgh: T&T Clark*, [*s. l.*], p. 668–673, 1997. p. 64. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 125.

[491] "Em vez de tratar os textos de Agostinho coletivamente como uma espécie de Cubo de Rubik, de modo que, ao realinhar as várias passagens em seus escritos, sua concepção de mediação possa ser sincronizada com as distintas operações do Pai, Filho e Espírito Santo, os estudiosos podem olhar em vez disso, em seus textos como em uma joia multifacetada. Ao olharmos para uma gema apreciamos a beleza de sua estrutura cristalina interna à medida que a viramos e observamos seu interior através de suas diversas facetas. Cada faceta apresenta ao observador a estrutura interior da gema como uma unidade" (Tradução nossa) DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010, p. 161.

[492] "Resta considerar, portanto, que nas relações intra-tiniárias encontra-se a singularidade de cada pessoa, bem como na relação da Trindade com a humanidade percebem-se as manifestações distintas de Deus na história, apontando ainda assim sempre para a natureza divina que é una, imortal e imutável. Os predicados próprios de Deus como perfeição, grandeza, bondade, sabedoria, integram a essência do ser divino, mesmo que se manifestem particularmente em uma das pessoas divinas, nunca formarão três substâncias, três deuses, mas sempre, um Deus e três pessoas." REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 104.

[493] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 90.

[494] STUDER, B., *Augustin et la foi de Nicée*, *Op. cit.*, 1984, p. 149. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 90.

[495] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 90.

[496] STUDER, B., *Augustin et la foi de Nicée*, *Op. cit.*, 1984, p. 244. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 90.

Nas Confissões, ao narrar seu processo de conversão, Agostinho aponta algumas certezas que estavam gravadas em sua alma desde a juventude. Acreditava que Deus era "incorruptível, inviolável e imutável", pois estava certo que "aquilo que se pode corromper é inferior ao incorruptível, e o que não se pode deteriorar, sem hesitação o antepunha ao deteriorável, e o imutável parecia-me melhor do que aquilo que é suscetível de mudança."[497]

Em Deus, surgem suas características[498], sendo a primeira delas a Inefabilidade, uma vez que Deus tudo comporta, não se poderia dizer nada digno dele. "Não obstante, ainda que não se possa dizer coisa alguma digna de Deus, ele admite o obséquio da voz humana e quer que nos rejubilemos com nossas próprias palavras ao louvá-lo. É por isso que o chamamos de Deus." [499]

> De início, está claro que para santo Agostinho a ideia de Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano. [...] Se nos esforçamos para definir sua característica, ela se oferece a nós, contudo, sob um aspecto de algum modo contraditório, pois o homem não pode ignorá-la, mas, ao mesmo tempo, ele não pode compreendê-la, de modo que ninguém conhecerá Deus tal como ele é, e, contudo, ninguém pode ignorar sua existência.[500]

Agostinho tem a clara noção, como também outros pensadores, que qualquer linguagem para se tratar de Deus é inadequada e imperfeita. "A experiência bíblica ensina que o discurso sobre Deus é determinado pela experiência humana que é situada historicamente."[501]

Deus não se delimita pela palavra utilizada para lhe dar nome, no entanto, aos homens, ouvir essa palavra é suficiente para "leva a pensar em certa natureza soberana e imortal."[502]

Deus está em tudo, e tudo está nele, uma vez que "não são os vasos cheios de ti que te tornam estável, já que, quando se quebrarem, tu não te derramarás; [...]" ou ainda "[...]quando Vos

---

[497] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII.,1 ,1.

[498] Que podem ser completadas por outras visões de Deus no restante das obras de Agostinho, como o chamado inicial nas Confissões "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. Amais sem paixão; ardeis em zelos sem desassossego; arrependeis-Vos sem ato doloroso; irais-Vos e estais calmo; mudais as obras, mas não mudais de resolução; recebeis o que encontrais, sem nunca o ter perdido. Nunca estais pobre e alegrais-Vos com os lucros; jamais avaro, e exigis com usura." Ibidem, liv. I., 4, 4.

[499] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 6.

[500] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 31.

[501] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 89."Deus não se deixa prender em conceitos gramaticais. Deus é um mistério inefável, e inefáveis são também seus atributos. O mortal, diante de sua pequenez humana, chega no máximo a balbuciar quando fala da grandeza divina O conceito, no fundo, é uma tentativa frustrada de explicar o inexplicável" Ibidem, p. 94.

[502] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 6.

derramais sobre nós, não jazeis por terra, mas levantais-nos, nem Vos dispersais, mas recolheis-nos. Vós, porém, que tudo encheis, não ocupais todas as coisas com toda a vossa grandeza?"[503]

> Platão deu-lhe a conhecer um Deus sem limites, sem limitações, um Deus infinito e inextenso. Só Ele, só um ser assim, será o princípio e a razão de ser de tudo. Um princípio substancial do mal, o Mal Substancial, é uma contradição nos termos, pois equivaleria a afirmar a realidade substancial do não-existente, do que não possui realidade nem substancialidade. [504]

Deus é assim infinito, e em sendo infinito perpassa tudo o que criou, "Assim, a vossa criatura finita, supunha-a eu cheia de Vós, que sois o *infinito.*"[505]

> A partir da leitura dos livros dos platônicos, Agostinho se sentiu empurrado a buscar a verdade incorpórea. Descobriu que Deus existe, que Deus é que é infinito, e ainda está no espaço sem por isto ser encerrado nele. Em uma palavra. encontrou-se com um monismo não-corpóreo que substituía o dualismo corporal dos maniqueus que havia-se tornado em algo repulsivo para a mentalidade agostiniana.[506]

A infinitude em Deus é espiritual, e nunca corpórea[507]. Trata-se de um todo espiritual, pois o corpóreo nunca pode ser simples, e a multiplicidade não existe em Deus, que é suprema simplicidade.[508]

> Deus está presente em todas as partes como presença incorpórea Ademais, e isto é importante, Santo Agostinho junta a substância divina com os atributos do ser, tais como o *verum* e o *unum*, segundo as circunstâncias, inspirados nos atributos do *Umum* plotiniano. Isto confirma mais ainda a redução da idéia de substância àquela do sen.[509]

Agostinho cria assim uma fórmula que seguirá na filosofia e na teologia cristã, onde Deus é o que tem (*quae habet haec et est et ea omnia unus est*). As criaturas podem então possuir algumas perfeições, mas não de forma que lhes seja impossível não as possuir, resulta disso que por mais que possua perfeições, a criatura não é as perfeições que possui. Deus, pelo contrário possui todas

---

503 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. I., 3, 3.
504 Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 34.
505 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. I., 5, 7.
506 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 45. Cf. WARREN MATTHEWS. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 24, n. 107–108, p. 339–355, 1982. p. 344.
507 "Nicola Abbagnano afirma que, embora Agostinho não tenha encontrado nenhum ensinamento sobre a encarnação do Verbo nos livros platônicos, encontrou de maneira afirmada e demonstrada a incorporeidade e incorruptibilidade de Deus e isto o libertou definitivamente do materialismo." ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2010. v. 2p. 125. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 26.
508 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VI., 7, 8. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 123–124.
509 BLÁZQUEZ, N., *El concepto de substancia según san Agustín*, *Op. cit.*, 1969, p. 320. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 123.

as perfeições, e não poderia não as possuir. "Via médio-platonismo, a inspiração platônica é manifesta: em Deus nada é por participação e, fora dele, tudo o é, o que quer que seja."[510] Assim, Deus não é sábio, ele é a sabedoria, assim como não é justo, ele é a justiça. "Deus não tem atributos, ele os é."[511]

Outra característica atribuída a Deus é a de ser "a causa primeira e suprema de todas as formas corporais e de todas as suas mudanças"[512], o princípio gerador último, a causa "incausada".[513] E é sobre essa característica que repousa toda a lógica da eternidade de Deus.

> Pois, tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Portanto, o que foi feito, já era vida nele, e não qualquer vida, mas a vida era a luz dos homens: luz das inteligências racionais, as quais estabelecem a diferença entre os homens e os animais e pelas quais são homens. Não era, portanto, uma luz corpórea, como a luz da carne, a que brilha no céu ou a que é acesa nas fogueiras da terra; nem a luz dos seres humanos ou dos animais, inclusive dos menores vermes. Todos esses seres vêem essa luz corpórea, mas aquela Vida era a luz dos homens, e não está longe de nós, pois nela temos a vida, o movimento e o ser (At 17,27.28).[514]

Segundo Teixeira,

> O universo agostiniano é um universo inteiramente ordenado segundo um modelo harmônico pensado por Deus. Toda a criação foi pensada segundo uma idéia de ordem, de bondade", de beleza e de fecundidade que deriva de Deus. É esta idéia porque criadas por Deus. A idéia de uma lei harmônica e ordenada, de um cosmos enquanto um conjunto que se move tranquilamente segundo uma ideia de ordem, de bondade.[515]

Outra característica de Deus é sua excelência suprema, onde todos aqueles que buscam, pela inteligência, contemplar Deus, colocam-no em oposição a "todas as naturezas visíveis e corporais, assim como a todas as naturezas espirituais, inteligíveis e mutáveis."[516]

Para Agostinho a corporeidade não é uma característica de Deus, pois afirma que "desde que comecei a ouvir as lições da Sabedoria, não Vos supunha, ó meu Deus, sob a figura de corpo

---

[510] NETTO, F. B. de S., *Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*, *Op. cit.*, 1993, p. 72.
[511] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 414.
[512] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. III., 4, 9.
[513] "Todos estes seres utilizados na obra, animados ou inanimados, movimentam-se, sofrem alterações, renovam- se, desaparecem e restabelecem-se e, de um modo ou do outro, sofrem mudanças por força do lugar e do tempo. Agora pergunto: a causa de todos esses feitos visíveis e mutáveis não seria a vontade de Deus invisível e imutável? Por meio de uma alma justa, em que habita a Sabedoria, Deus lança mão de todos esses seres: pessoas más, animais irracionais, criaturas inanimadas, seja qual for a intenção e incentivo que tiver para agir, mesmo de seres destituídos de sensibilidade. Aquela alma boa e santa, submetida a ele reuniu e utilizou a todos para uma finalidade piedosa e religiosa." Ibidem, 3, 8.
[514] Ibidem, liv. IV., 1, 3.
[515] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XII., 5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 43.
[516] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 7, 7.

humano, pois sempre fugi deste errado juízo [...]"[517] Deus é assim a excelência suprema, de maneira que "todos pensam unanimemente que Deus está acima de todas as coisas."[518]

Em sua excelência suprema, Deus é sabedoria imutável. Agostinho critica aqueles que buscam em Deus uma imagem de ser vivo, atribuindo a ele paixões e desejos que a vida do homem e dos animais possuem. Em contrário, entende que em Deus deve ser buscado de outra maneira.[519]

> Aqueles que refletem sobre Deus prosseguem observando a mesma vida, e se a encontram puramente vegetativa, sem sensação, como é a das árvores, pospõem-na à vida sensitiva dos animais. E a esta, antepõem a vida intelectiva, como é a do homem. Mas, ao ver que este é mutável, motivam-se a pôr acima dele a vida imutável, isto é, aquela que não é por vezes ignorante, por vezes sábia, mas que é sempre a mesma Sabedoria.[520]

A sabedoria de Deus não é como a sabedoria dos homens, que pode vir a ser adquirida ou perdida. A sabedoria de Deus é eterna, cuja existência e permanência não estão sujeitas a mudança.[521] Não somente eterna é a sabedoria de Deus, como também é infinita.[522]

A pureza absoluta de Deus exige que o homem que o busca se purifique para poder contemplá-lo, "essa purificação como uma caminhada e um navegar em direção a pátria."[523] Essa purificação não seria possível, se Deus não se tivesse feito carne, e com que apresentando o caminho, leva o homem até Ele. Deus se fez "modelo de vida", para guiar os homens até sua infinita sabedoria. "Eis por que a Sabedoria, sendo a pátria, fez-se também caminho para levar-nos à pátria."[524]

> Mas ao passo que agimos sabiamente quando nos aproximamos da Sabedoria, ela, ao vir a nós, foi considerada, por homens soberbos, como realizadora de loucura. Enquanto nós nos fortificamos ao nos aproximar da Sabedoria, ela, ao se aproximar de nós, foi considerada como realizadora de ato de fraqueza. Contudo, o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (1 Cor 1,25).[525]

Assim como o som da voz se converte em linguagem no ouvido do ser humano, Deus se fez carne, sem mudar sua natureza, para no mundo "salvar os que creriam pela loucura da pregação."[526] A Sabedoria encarnada veio como o médico para os doentes, "do mesmo modo a

---

[517] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 1, 1.
[518] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 7, 7.
[519] Ibidem, 8, 8.
[520] Ibidem, 8, 8.
[521] Ibidem, 8, 8.
[522] Ibidem, 9, 9.
[523] Ibidem, 9, 9.
[524] Ibidem, 11, 11a.
[525] Ibidem, 11, 11a. Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Primeira carta de São Paulo aos Coríntios., 1:25.
[526] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 13, 12a-12b.

medicina da Sabedoria divina tomando forma humana aplicou seu remédio a nossos males."[527] A sabedoria eterna de Deus encarnada no Cristo, possibilitou ao homem o caminho para a sabedoria. "Ora, assim como a Sabedoria parece loucura para os contestadores de Deus, do mesmo modo o que chamamos loucura é sabedoria para os vencedores do demônio."[528]

Agostinho reforça a pregação de que em Cristo se tem o caminho, afirmando ainda que por Ele se vem, se chega e Nele se permanece.[529]

> Compreende-se por aí que coisa alguma deve deter-nos na caminhada, visto que o próprio Senhor, à medida que se dignou ser nosso caminho, não quis que nos detivéssemos nele, mas que passássemos além. E o fez para que longe de nos apegar por fraqueza às coisas temporais, que ele empreendeu e realizou em vista de nossa salvação, corramos com diligência através delas, para merecermos nos adiantar e chegar até aquele que libertou nossa natureza do jugo das coisas temporais e assentou-a à direita do Pai.[530]

A ressureição de Cristo dá ao homem esperança, uma perspectiva de elevação da criação ao Pai criador[531], que é reforçada pelo Espírito de Deus, que oferece nesta vida "confiança e amor muito real para com aquele que ainda não vemos."[532]

Deus de suprema excelência, sabedoria[533] infinita e imutável, ama sua criação "e as divinas Escrituras proclamam bem alto esse seu amor para conosco."[534] Todo o bem que existe no homem é Deus ou provem dele[535], e dessa forma Deus não usa dos homens, pois nada de bom precisa deles que já não possua, mas utiliza-se deles. Essa utilização, no entanto, não se dá da mesma maneira como os homens se utilizam das coisas do mundo para chegar a Deus. Ele utiliza dos homens para manifestar sua bondade infinita.[536]

Em sequência Agostinho descreve uma passagem de extrema força teológica.

> De fato, é porque ele é bom que nós existimos, e é à medida que existimos que somos bons. Além do mais, é por ele ser justo que não podemos ser maus impunemente. À medida que somos maus, nós temos menos ser. Pois somente possui o ser, sumo e primeiro, aquele que é absolutamente imutável e que pôde dizer em toda plenitude: "Eu sou aquele que sou" e "Assim lhes dirás: Aquele que é enviou-me a vos" (Ex :3,14).

---

527 Ibidem14, 13.
528 Ibidem14, 13
529 Ibidem, 34, 38
530 Ibidem, 34, 38.
531 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. Xi., 8, 10. Onde também se afirma: "Ressoou essa voz exteriormente aos ouvidos dos homens para que acreditassem nele, o buscassem dentro de si mesmos e o encontrassem na eterna Verdade, onde o bom e único Mestre ensina a todos os discípulos." Idem.
532 AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 15, 14.
533 "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." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 9, 11.
534 AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 31, 34.
535 VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 48.
536 AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 31, 34; 32, 35.

> Portanto, todos os outros seres que não ele, não podem existir a não ser por ele. E só são bons à medida que receberam o ser. [537]

A infinita bondade de Deus estabelece o parâmetro que conduz o homem à bondade. Em sendo criaturas de Deus, feitas à sua semelhança, não podem os homens buscar outro caminho que não o da bondade, sem sofrer as consequências. O mal não é algo natural do homem, posto que como criação de Deus, ele tende à bondade, tal como Deus é bom[538].

> O Deus de Paulo era, também Ele, um Deus de beleza e bondade infinitas, não limitado nem constituído por partes extensas. E, mais que no Deus de Platão, era *pessoal* esta bondade, esta beleza infinita do Deus de Paulo, a arder de amor pelos homens que criou bons e belos. Mas estes, mal usando do bem da sua liberdade, d'Ele se afastaram e O repudiaram, e a amá-lO e a contactá-lO só poderão voltar desde que repudiem por sua vez o seu repúdio e afastamento pela penitência e humilde reconhecimento da sua contingência. [539]

Resta lançada a base fundamental da doutrina moral que Agostinho elevará em seus escritos, e que fortalecerá sua compreensão da origem do mal, e consequentemente da própria ideia de liberdade.

A compreensão de toda doutrina de Cristo, perpassa pela compreensão das escrituras, para qual são necessários alguns princípios de exegese, como defende Agostinho.

O primeiro dos princípios é o amor, tido de forma dupla como "o amor àquela Coisa, que será nosso gozo (Rm 13,10 e 1 Tm 1,5); e o amor dos que podem partilhar conosco daquela fruição."[540]

Esse amor, no entanto, possui gradações[541], uma vez que é possível o amor às coisas inferiores, de forma temporária, como objetos utilizados para alcançar um fim último, não pelas coisas em si, mas pelo fim almejado.[542] Esse amor duplo é mais comumente designado pela caridade. Resulta-se disso o maior princípio de exegese das escrituras e da obra Divina, uma vez que qualquer entendimento que "não edifica a dupla caridade - a de Deus e a do próximo -, é preciso reconhecer que nada entendeu"[543]

---

[537] Ibidem, 32, 35.
[538] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. I., 5, 7.
[539] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 34.
[540] Doutrina Cristã, Livro I, 35, 39. P. 76
[541] "Se te agradam os corpos, louva neles 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. Doutro 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 longe138, foi o criador destas coisas. Não as fez para depois as deixar, mas d'Ele vêm e n'Ele estão. Ele está onde se saboreia a Verdade. Está no íntimo do coração, mas o coração errou longe d'Ele." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. IV., 23, 18.
[542] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 35, 39.
[543] Ibidem, 37, 41b.

Ao lado do Amor está a Fé, uma vez que "realmente, ninguém pode amar o que não crê que exista"[544]. Amor e Fé juntos conduzem o homem à esperança. Uma vez que se "se ao mesmo tempo, ele crê e ama, fazendo o bem e conformando-se aos preceitos e bons costumes, sente nascer em si a esperança de chegar ao que ama."[545] Conclui por dizer que é por isso "que existem essas três virtudes: a fé, a esperança e a caridade. Elas encerram toda a ciência e toda a profecia."[546]

> Ora, à fé sucederá a clara visão que teremos na vida futura. À esperança sucederá a posse da própria beatitude à qual haveremos de chegar. Quanto à caridade, crescerá sempre, ainda depois que desapareçam as duas primeiras virtudes.

Na obra *De trinitate*, Agostinho também ilustra um caminho místico[547] para a contemplação de Deus, caminho esse que busca "a verdade. (capítulos primeiro e segundo): a bondade, (capítulo terceiro); a justiça. (capítulos sexto e nono); e o amor (capítulos quarto, quinto, sétimo, oitavo e décimo)."[548]

Esses atributos delineados, são como que características subsistentes de Deus, ou em outros termos, Deus mesmo.[549]

Quanto à verdade, o homem deve buscá-la em sua pureza absoluta, ou seja, afastando toda compreensão mundana que possa nublar sua percepção. De maneira semelhante, deve o homem proceder com relação à bondade, pois é "preciso conhecer a bondade das coisas que são boas, a fim de se possa através destes bens parciais, elevar-se à intuição daquele bem que é a Bondade mesmo, e que faz boas todas as coisas."[550]

> Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes. Então verás a Deus, que é bom, não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens. [...] Por conseguinte, não haveria bens transitórios se não existisse um Bem imutável. [551]

---

[544] Ibidem, 37, 41b.
[545] Ibidem, 37, 41b.
[546] Ibidem, 37, 41b.
[547] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 135. apud A TRAPE, S. Agostino: L'uomo, il pastore, il mistico, Editrice Esperienze, 1976, p.369
[548] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 1, 2; VIII, 3s. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 135.
[549] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 136.
[550] Ibidem
[551] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 4, 4-5. Segue dizendo "E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens. Tu o descobres, quando houves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus." Idem.

No que cabe à Justiça, Agostinho não hesita em dizer que ela deve ser buscada no interior do homem, é o único modo dela ser conhecida.[552] Toda a relação dessa afirmação com a teorização da iluminação e da "reminiscência" de Santo Agostinho será tratada em momento oportuno.

Fato é que a justiça deve ser conhecida na interioridade[553], "portanto é em nós que conhecemos o que é ser justo. Com efeito, quando procuro falar sobre esse assunto, é em mim mesmo que encontro o que dizer, e não fora de mim."[554]

> Com efeito, quando procuro falar sobre esse assunto, é em mim mesmo que encontro o que dizer, e não fora de mim. E acaso pergunte a alguém o que é ser justo, investigará ele em si mesmo, para dar uma resposta, e todo aquele que consegue responder com exatidão é em si mesmo que encontrará uma resposta adequada.[555]

Como descreve Agostinho, a Alma é justa quando pauta sua conduta por meio dos ditados da ciência e da razão, dando a cada um o que é seu. [556] Gonzales, afirma, entretanto, que Agostinho não se conforma com esse conceito jurídico de Justiça, acatando como justiça verdadeira a *ordo amoris*.[557]

> A «<noção de Justiça» vem exposta nos capítulos sexto e nono do livro oitavo. Para Agostinho, a justiça encontra a sua raiz na alma. A justiça crista é uma forma de amor e de caridade; é a santidade que realiza toda a perfeição. Por vezes o Santo Doutor chega a identificar a justiça com a caridade: «A caridade perfeita é justiça perfeita». Por este motivo a justiça, em sua plenitude se realizará somente no céu. A concepção agostiniana sobre a Caridade», é a mais importante e também a mais complexa. Ela ocupa a maior parte do livro oitavo. Agostinho orienta toda a sua reflexão psicológico-teológica ao descobrir a imagem da Trindade no amor. Este tema vem explicitado nos capítulos quarto, quinto, sétimo, oitavo e décimo. O conheci mento místico de Deus através do «conceito de Caridade», assim como os conceitos antecedentes de Verdade, Bondade e Justiça são explicitados respeitando uma visão de conjunto, onde o marco global consiste no conhecimento místico de Deus por meio do amor.[558]

---

552 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 136."Mas de onde sabe ele? Será que o viu com seus olhos? Haverá um corpo justo, como há um corpo branco, preto, quadrado ou redondo? Quem diria isso? Com os olhos, só se vêem os corpos. Ora, no homem, somente a alma é justa. Quando se afirma que um homem é justo, afirma-se a respeito da alma e não do corpo. A justiça da alma é certa formosura que faz as pessoas parecerem belas, ainda que os corpos sejam por vezes disformes e aleijados. Do mesmo modo que com os olhos não se vê a alma também não se vê a sua beleza." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 6, 9.

553 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 6, 9.

554 Ibidem, 6, 9.

555 Ibidem, 6, 9.

556 Ibidem, 6, 9.

557 GONZÁLEZ GALENDE, S. Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII). In: *Estudio Agustiniano*, [*s. l.*], v. 24, n. 2, p. 299–352, 1989. Disponível em: https://doi.org/10.53111/estagus.v25i2.594p. 79.

558 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 169.

Quando se trata do amor, o caminho para conhecer Deus pelo amor é tratado no Livro oitavo da obra *De Trinitate*, onde também Agostinho lapida o conceito de caridade.[559]

Para amar a Deus é preciso conhecê-lo, pois não se pode amar algo que desconhece.[560] Desta forma, "temos de o amar, apoiados pela fé. Sem a qual não podemos purificar o coração para torná-lo idôneo e apto para essa contemplação de Deus."[561]

Nesse ponto o bispo de Hipona reforça um ponto central de seu pensamento, a necessidade de crer para compreender.[562]

> A verdade pura não se deve esperar do mundo dos sentidos nem do conhecimento sensível, ainda que este seja digno de crédito. A fé é sempre condição prévia para o conhecimento do inteligível e do divino. Toda tentativa de compreender a fé, já pressupõe um ato de fé.[563]

Agostinho vai aos poucos passando da ideia de *Deus veritas est* para uma compreensão de *Deus charitas est*. "God is love, so when we love, we love through love itself; we are caught up in the trinitarian dynamics of love in love with love."[564] Onde Deus é a fonte de todo o Bem, ponto de origem dos bens particulares.[565]

Agostinho então apresenta sua definição de amor.

> Que ninguém diga: "Não sei o que amar". Que ele ame o seu irmão e estará amando o próprio Amor. Pois assim conhecerá melhor o amor com que ama do que o irmão a quem ama. Pode desse modo ter de Deus um conhecimento maior do que o do irmão. Sim, Deus torna-se mais conhecido, porque lhe está mais presente. Deus lhe será mais conhecido porque lhe é mais íntimo. Mais conhecido porque mais seguro. Ao abraçar a Deus que é Amor, abraças a Deus por amor. E esse mesmo amor que une todos os anjos bons e todos os servos de Deus pelo vínculo da santidade. E o mesmo amor que nos une entre nós e a eles reciprocamente, e ainda nos submete a Deus. Por conseguinte, quanto mais livres estivermos do cancro do orgulho, tanto mais cheios estaremos de amor. Ora, de que está cheio quem está cheio de amor, senão de Deus mesmo? [566]

---

[559] Ibidem, p. 136–137.

[560] "Mas quem ama o que desconhece? Pede-se conhecer algo e não o amar. Pergunto, porém, se é possível, amar algo que se ignora porque se isso for possível, ninguém é capaz de amar a Deus, antes de o conhecer. E o que é conhecer a Deus, senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente? Ele não é um corpo para que possamos divisá-lo e percebê-lo com os olhos corporais." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 4, 6. "To love is to see God, since those who see God are those who love him and who love one another" HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 100.

[561] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 4, 6.

[562] Esse tema será apresentado de forma mais detalhada em momento oportuno. Cf. "[...] porque, desejando compreender o quanto possível a eternidade, a igualdade e a unidade da Trindade, torna-se necessário crer antes de compreender, e estar atentos para que nossa fé seja sincera." Ibidem, 5, 8.

[563] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 146.

[564] "Deus é amor, então quando amamos, amamos pelo próprio amor; estamos presos na dinâmica trinitária do amor no amor com amor." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 99.

[565] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 1,2; VIII 3, 4.

[566] Ibidem, 8, 12.

Para Agostinho, o amor fraterno[567], não é só um dom de Deus, mas é Deus mesmo[568]. Quando se ama um irmão, o ama em Deus.[569] "Em Agostinho, presença, interioridade e convicção caminham sempre juntas e constituem a espinha dorsal da sua epistemologia"[570]

> Insiste san Agustín en centrar el tema y en aclarar conceptos sobre el amor. Él mismo sintetiza toda la divina Escritura en el amor... entender que la esencia y el fin de toda la divina Escritura es el amor de la 'cosa que hemos de gozar. La caridad comprendia el contenido de sua teologia y el principio de la moral, porque la moral cristiana se resume en el doble precepto de la caridad. Todo há de estar ordenado al amor, pues en el amor centra san Agustín la valoración ética de la misma persona... El amor auténtico va siempre de Dios, al centro, a las criaturas, que tienen su última explicación en Dios.[571]

Analisando o amor, Agostinho chega em uma alegoria que busca explicar a dinâmica do ato de amar, onde demarca a existência de "Amante, Amado e o Amor"[572].

> Assim sendo, fixemo-nos nas três realidades que nos parece termos encontrado em nós. Não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo imagem, ou seja, à criatura humana. Talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar

---

567 "From his pastoral experience as a bishop, Augustine is realistic about himian relationships. It is inevitable that disagreements will arise within the fellowship, but the crucial thing is that these should not lead to outright hostility and disunity. What is good for the whole community is always more important than the good of the individual." HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 106.

568 "Em Santo Agostinho, o amor verdadeiro –vero dilectio ou caritas –é, por si mesmo, uma via privilegiada de conhecimento da realidade mais complexa para a razão humana: a Trindade. Nesse sentido, no De Trinitate, o alcance do mistério Divino implica necessariamente a vivência do amor. Decerto, a máxima credo ut intelligam poderia ser reescrita, porém agora nos seguintes termos: ama ut intelligas, isto é, no sentido de que se deve, não apenas «crer para compreender», mas também «amar, a fim de compreender»." CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 24. Cf. MARION, J.-L. Christian Philosophy and Charity. In: *Communio: International Catholic Review*, [*s. l.*], v. 19, p. 3, 1992. p. 463–473. Cf. "O verdadeiro amor é, pois, a via de acesso ao conhecimento trinitário, que transforma integralmente a existência, a ponto de tornar o ser humano melhor doque era antes de conhecer a Deus." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 11, 16. Cf. CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 27.

569 "The two commandments are intimately connected, as we have already seen, since we demonstrate our love for the invisible God by love for our visible neighbours, and we can only truly love each other if we have the love of God. Whoever loves their neighbour loves God, since God is love and love is God. Of coiirse, the point is that the love common to each relationship is itself the Spirit of God." HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 99.

570 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 156.

571 "Santo Agostinho insiste em enfocar o tema e esclarecer conceitos sobre o amor. Ele mesmo sintetiza toda a Escritura divina em amor... entendendo que a essência e o fim de toda a Escritura divina é o amor da 'coisa que temos que desfrutar'. A caridade incluía o conteúdo de sua teologia e o princípio da moral, porque a moral cristã se resume no duplo preceito da caridade. Tudo deve ser ordenado ao amor, porque Santo Agostinho focaliza no amor a avaliação ética da mesma pessoa... O amor autêntico sempre vai de Deus, ao centro, às criaturas, que têm sua explicação última em Deus" (Tradução nossa) GONZÁLEZ GALENDE, S., *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, *Op. cit.*, 1989, p. 92. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 155.

572 Quanto à inteligência patrística, apenas em Santo Agostinho a pericórese trinitária, ou circumincessio – a "dança" ou o "movimento" de interrelação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo no âmago da Trindade – é apresentada na fórmula: o que ama, o amado e o próprio amor. CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 26.

> de nossa mente. Eis-me aqui, eu que busco. Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto, três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor. [573]

Como afirma Gonzáles, "Agostinho encontra na reciprocidade humana do amor uma analogia trinitária. A unidade de corações aqui embaixo é, segundo ele, uma figura da unidade mais perfeita que existe entre as pessoas divinas."[574]

> Love is a theme, then, which is at the very heart of all Augustine's theology. [...] The Christian life is a life characterised by love. We are commanded to love God and to love our neighbours, and this love makes us like God. We must love our enemies, and we must love those who sin against us, because through love our sins are forgiven. Without love, we can have no unity in Christ; and without unity, we self-evidently lack the love that is the gift of the Holy Spirit.[575]

Hoskins aponta a dificuldade do tema na filosofia de Agostinho, pois havia para o bispo "three basic Latin words for love available to Augustine, together with their cognates: *caritas*, *dilectio* and *amor*".[576] Mas Agostinho não faz distinção sistemática entre os termos, usando-o muitas vezes como sinônimos.

Toda a doutrina e execução da obra do Cristo se dá no amor, que é prescrito como duplo, "the two wings of love", "The twofold love of God and of each other is the means by which the Law itself is fulfilled",[577]

Agostinho vê reflexo da Trindade no mundo[578], e na humanidade, que manifesta uma certa unidade, beleza e ordem que advém do criador.[579]

---

573 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 2, 2.

574 GONZÁLEZ GALENDE, S., *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, *Op. cit.*, 1989, p. 92. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 96.

575 "O amor é um tema, portanto, que está no cerne de toda a teologia de Agostinho. [...] A vida cristã é uma vida caracterizada pelo amor. Somos ordenados a amar a Deus e ao próximo, e esse amor nos torna semelhantes a Deus. Devemos amar nossos inimigos e devemos amar aqueles que pecam contra nós, porque através do amor nossos pecados são perdoados. Sem amor, não podemos ter unidade em Cristo; e sem unidade, falta-nos evidentemente o amor que é dom do Espírito Santo." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 96–97.

576 "três palavras latinas básicas para o amor disponíveis para Agostinho, junto com seus cognatos: caritas, dilectio e amor" (Tradução nossa) Ibidem, p. 96.

577 "as duas asas do amor, O duplo amor de Deus e um ao outro é o meio pelo qual a própria Lei é cumprida" (Tradução nossa) Ibidem, p. 98.

578 "Pois, desde a criação do mundo, pelas coisas criadas podemos chegar ao conhecimento do invisível de Deus, do seu poder e de sua divindade (ib. 1,20)." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. II., 15, 25. Cf. "El universo es como un gran libro escrito por Dios para darse a conocer [...] Son numerosas las pruebas de Dios que San Agustín registra o elabora partiendo de la consideración de los seres del mundo." VERGEZ, A.; OROZ RETA, J. San Agustín y la filosofía cristiana. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 19, n. 73, p. 3–19, 1974. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus1974197327p. 139.

579 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 163.

Quer seja pela Justiça, quer pelo amor, o caminho que leva o homem a Deus é um caminho interior[580], e não exterior.[581] Seja pela busca da verdade ou da felicidade, é necessário que o homem seja iluminado pela graça de Deus para poder chegar no fim de almeja. "Admoestado a voltar a mim mesmo, entrei em meu interior guiado por ti, e pude fazê-lo porque tu foste a minha ajuda."[582]

> Deus Verdade por essência, contempla-se na interioridade, se conhece no interior. [...] A razão nos adverte desde fora, vale se de seu raciocínio sobre as coisas, porém, a verdade nos ilumina a partir de dentro. Diversas vezes Agostinho chama a atenção para a realidade desta verdade interior. Porque existe uma verdade dentro de nós mesmos, então podemos conhecer as coisas verdadeiras.[583]

Essa é a compreensão do caminho que deve percorrer o homem para retornar à Deus e com isso abundar na beatitude, consolidando assim ponto de partida, caminho e fim teleológico de toda a humanidade. Esse processo de elevação mística, será melhor trabalhado no último Capítulo.

Alguns autores defendem que cabe à segunda pessoa da Trindade, o Cristo Filho o papel de levar os homens à Deus[584], em uma espécie de mediação de virtudes humanas, outros, ao contrário, defendem que tal papel é dado ao Espírito Santo[585].

Como bem defende Studer[586] e Dodaro[587], a leitura que aparenta mais coerência com os escritos do bispo de Hipona, é aquela que defende o papel da Trindade nessa inspiração das virtudes no Homem, mantendo assim a unidade absoluta que Agostinho encontra na figura de Deus (enquanto todo Trino-Uno).

---

580 "A partir desta perspectiva pode-se afirmar que Agostinho encontra no paradigma espiritualista do platonismo a possibilidade de conceber a realidade espiritual como inteligível e imutável a brindo deste modo o caminho para a interioridade." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 132–133. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 142. Cf. VAZ, H. C. de L. A metafísica da interioridade. *In*: *Ontologia e História*. 2°ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Cf. "A fórmula agostiniana para o encontro com Deus é: 'de fora para dentro e de dentro para Deus'. É, pois, no retorno a si próprio, ou seja, na própria interioridade, que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com a verdade. A verdade é interior ao homem, mas é também transcendente; ela só pode ser encontrada, quando o homem se encerra em si mesmo, reconhecendo e confessando-se, isto é, analisando, refletindo profundamente sobre os problemas da existência de modo profundo e sincero." VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 49. Cf.

581 Vide apontamentos do Apóstolo Paulo sobre a necessidade de afastamento do corpo.

582 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 10 ,16. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 142. Importante comentário é feito por Teixeira que faz referência à nota n° 52 de Angel Custódio Veja, em edição comentada da obra Confissões, nos seguintes termos "todo o capítulo X do livra VII é um resumo da teoria da conversão ou regresso da alma, exposta por Plotino nas *Enéadas* 1. 6, 9 e IV 3, 1 e Porfírio em sua obra *De regress animae*. O campo a seguir é o universo da emanação; segundo o qual o Uno engendra na *Mens* o *Nous*; o *Nous* à alma: a Alma à Matéria, e a Matéria, todas as coisas criadas. A alma deve unir-se ao Uno para alcançar sua perfeição para isto deve ascender a escala da criação, remontando-se do mundo sensivel alma: da Alma ao *Nous* ou Verbo, e do Verbo, ao Uno." Idem.

583 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 152.

584 MADEC, G. *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie*. Paris: Desclée, 1989.

585 PHILIPS, G., *L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant Saint Augustin*, *Op. cit.*, 1954.

586 STUDER, B., *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or theocentrism?*, *Op. cit.*, 2016.

587 DODARO, R., *Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues*, *Op. cit.*, 2010.

> When we interpret what Augustine says about the mediation of virtues in the context of his complete texts, we can also understand how his approach to the question is more systematically trinitarian than it is generally thought to be.[588]

Como fechamento deste tópico, vale a afirmação de Teixeira, para quem o movimento do Cristianismo surge da relação necessária e constante entre Deus e o Homem. De maneira que, a relação com o divino é o cerne mesmo da proposta antropológica de Agostinho[589]. E é sobre o Homem que será dedicado o próximo Capítulo.

> O Cristianismo não é um sistema filosófico que busca um conceito abstrato de Deus, ao contrário, é comunhão.com Deus, Conhece-se Deus contemplando-o experimentando a sua presença. Na busca do mistério de Deus, o ser humano também se percebe como um mistério. Não são dois mistérios contraditórios, Tampouco justapostos, mas se relacionam. Todo homem que se pergunta seriamente sobre si mesmo será confrontado.com o mistério maior que é Deus. Aqui está o cerne da antropologia agostiniana. Aos olhos de Agostinho o homem se apresenta como um enigma e grande milagre: *magnum miraculum.*[590]

[588] "Quando interpretamos o que Agostinho diz sobre a mediação das virtudes no contexto de seus textos completos, também podemos entender como sua abordagem da questão é mais sistematicamente trinitária do que geralmente se pensa." (Tradução nossa) Ibidem, p. 156.

[589] "Cuando se trata de la antropología agustiniana, bay que distinguir tres aspectos o campos, en que puede repartirse la reflexión sobre el hombre, o tres estadios sucesivos por los que ha pasado la humanidad en evolución histórica, conviene a saber, el hombre sano e inocente del paraíso, el hombre caído y el hombre reparado por la obra salvifica de Cristo...Qui ergo, Deus meus? Quae natura mea? No pergunta por si solo: la palabra natura muestra a las claras que através de su persona, busca al hombre, esse hombre que el califica de gran misterios" CAPÁNAGA, V. Tres adjetivos en la antropología religiosa agustiniana. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 22, n. 85, p. 3–37, 1977. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus19772285/861p. 5.

[590] Ibidem Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 156. apud CE. SPITERIS. *L'esperienza di Dio Padre*, p. 202.

2. O HUMANO

Este capítulo é composto de duas partes, onde primeiramente serão abordados elementos que ajudam a compreender o período histórico em que Agostinho viveu[591], (com ênfase na estrutura social), buscando demonstrar um singelo retrato (espaço e tempo) do Ocidente europeu, buscando também um olhar especial ao norte da África, onde o bispo nasceu e passou a maior parte de sua vida. Para tanto serão lançados dados da própria vida do autor, uma vez que seu processo de conversão é sua vida, e de certo modo, sua filosofia.

Busca-se com isso um vislumbre da vida do filósofo, contextualizando-a historicamente (e geograficamente), permitindo compreender como elementos da sociedade e do ambiente do período, podem ter influenciado na sua produção filosófica, ao mesmo tempo que permite compreender melhor qual o "homem" Agostinho tinha em mente enquanto escrevia sobre a humanidade e sobre suas ações.

Em uma representação gráfica, o pensamento cristão medieval é mosaico de autores, textos, eventos, que imersos na realidade histórica, produziram um horizonte de significados que ilustrou, como pano de fundo, a medievalidade[592].

Não somente os textos bíblicos tiveram papel fundamental na construção de significados do Cristianismo, mas todo o repertório dos primeiros padres cristãos e teólogos da Antiguidade tardia. Não há dúvidas que o pensamento de Agostinho emerge da Antiguidade Tardia, para alçar voos por todo o período da Idade Média europeia, avançando ainda mais até a contemporaneidade.

Há em seus escritos, uma grande, embora pouco tratada, vontade de sistematização do pensamento, no entorno da fé e da racionalidade - não uma razão filosófica do estilo grego, ou mesmo uma racionalidade nos moldes modernos, mas uma busca da razão pela fé, ao mesmo tempo em que se busca a fé pela razão.

Neste sentido, é indubitável que a busca da verdade é o que impulsionou o Bispo de Hipona, aproximando-o mais da Antiguidade Clássica do que muitos querem admitir. Em virtude disso, não se pode negar, que não só teólogo, Agostinho é exemplar mesmo dos filósofos, como qualquer outro que o precedeu, ou que posteriormente o tenha sucedido.

A patrística foi responsável pela tentativa de conciliação entre o pensamento antigo ocidental (greco-romano) com as bases ainda em construção do Cristianismo. Agostinho seguiu o

---

591 Séculos IV e V.

592 "Esse legado da cultura antiga e cristã misturadas que os Padres da Igreja transmitiram à Idade Média e à Europa continua do século V ao VIII no contexto da fusão entre cultura antiga romana e evolução marcada pelas necessidades das populações que se tornaram bárbaras." LE GOFF, J. *As raízes medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 32.

caminho de outros defensores desse amalgama, sempre na tentativa de fortalecimento e robustecimento da fé, e acabou por gestar uma espécie de "filosofia cristã".

Para melhor compreender não somente o desejo de se relacionar fé e razão, mas a necessidade de uma filosofia cristã no período[593], é preciso se ter em mente que entre os séculos III e IV, a sociedade Romana presenciou o crescimento do Cristianismo, passando por diversas mudanças que vão alterando ambiente social e cultural da *polis*.

> Para saber como os princípios e as regras essenciais foram então mudadas, basta que nos lembremos de que a antiga sociedade havia sido constituída por uma nova religião, cujo principal dogma era o de que cada deus protegia exclusivamente uma família ou uma cidade, e não existia senão para ela. Essa religião havia gerado o direito: as relações entre os homens, a propriedade, a herança, o processo, tudo foi regulado, não pelos princípios de eqüidade natural, mas pelos dogmas dessa religião em vista das necessidades de seu culto. Fora ela também que havia estabelecido um governo entre os homens: o do pai. na família, o do rei ou do magistrado na cidade. Tudo viera da religião, isto é, da opinião que o homem fazia da divindade. Religião, direito, governo confundiam-se; não eram mais que uma só coisa sob três aspectos diferentes. Procuramos pôr à luz esse regime social dos antigos, no qual a religião era senhora absoluta na vida particular e na vida pública; onde o Estado era uma comunidade religiosa, o rei um pontífice, o magistrado um sacerdote, a lei uma fórmula santa; onde o patriotismo era a piedade, o exílio uma excomunhão; onde a liberdade individual era desconhecida, onde o homem estava sujeito ao Estado por sua alma, por seu corpo, por seus bens; onde o ódio era obrigatório contra o estrangeiro, onde a noção do direito e do dever, da justiça e do afeto paravam nos limites da cidade; onde a associação humana era necessariamente limitada dentro de certa circunferência ao redor do pritaneu, e onde não se via a possibilidade de fundar sociedades maiores. Tais foram os traços característicos das cidades gregas e italianas durante o primeiro período de sua história.[594]

Mas não se pode creditar ao Cristianismo, todas as mudanças que ocorreram na *polis*, uma vez que "já nos cinco séculos que precedem o Cristianismo, a aliança não era mais tão íntima entre a religião, de uma parte, e o direito e a política de outra."[595]

Como descreve Fustel de Coulanges,

> Os esforços das classes oprimidas, a decadência da casta sacerdotal, o trabalho dos filósofos, o progresso do pensamento haviam abalado os velhos princípios da associação humana. Fizeram-se incessantes esforços para libertar o homem do império da antiga religião, à qual o homem não podia mais crer; o direito e a política, como a moral, haviam-se pouco a pouco desembaraçado de seus laços. [...] Enquanto outrora a religião, entre os povos da Grécia e da Itália, nada mais era que um conjunto de práticas, uma série de ritos que se repetiam sem ter nenhum sentido, uma seqüência de fórmulas que muitas vezes já não se compreendiam mais, porque a língua envelhecera, uma tradição que se transmitia de idade em idade, e não recebia seu caráter sagrado senão de sua Antiguidade, em vez disso a religião foi um conjunto de dogmas e um grande objetivo proposto à fé. A religião deixou de ser exterior, e limitou-se sobretudo ao pensamento humano. Não foi mais material, tornou-se espírito.[596]

---

[593] CHACON, D. R. de A., *"Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 15.
[594] COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 273–274.
[595] Ibidem
[596] Ibidem

A grande mudança inserida pelo Cristianismo se deu na "natureza e a forma da adoração: o homem não deu mais a Deus alimento e bebida; a oração não foi mais uma fórmula de encantamento; foi um ato de fé e um pedido humilde."[597] Com isso, "a vitória do Cristianismo marca o fim da sociedade antiga. Com a nova religião acaba essa transformação social que vimos começar seis ou sete séculos antes."[598]

O Cristianismo, de forma consciente, ou não, envolveu o mundo pagão em uma "universalidade" cristã, seja por meio de ocupação de lugares sagrados de outros cultos, seja pela ressignificação de seus credos e práticas[599]. Mas não sem se envolver com as práticas pagãs. Exemplo disso é a prática da veneração dos Santos, que estudiosos aproximam do politeísmo pagão, mas que conforme pensamento de Le Goff, se trata de uma prática autêntica do Cristianismo, de forma que "o culto dos mártires enraizou-se naquilo que o Cristianismo tinha de mais autêntico e original em relação as outras religiões com as quais entrava em concorrência."[600] Mas "isso não significa, porém, que tenha inventado tudo *ex nihilo* neste domínio".[601]

> Na realidade, na Antiguidade tardia, já existia uma crença, bastante difundida, na existência de espíritos protetores dos indivíduos: demônios, gênios, anjos, etc. Transferindo para seres humanos — os santos — o tipo de relações que as gerações precedentes tinham mantido com seres desencarnados, alguns bispos famosos do século IV, como Patolino da Mola e Ambrósio da Milão, propuseram aos fiéis e as comunidades cristas que adoptassem como intercessores os homens e as mulheres que, pela sua fé heroica, tinham merecido ter Deus como seu protetor pessoal. O culto dos mártires ≪democratiza-se≫ através do santo patrono, que baseia as suas características nas mesmas noções, de uma relação de clientela: lealdade do protegido, ≪amizade≫ e dever de proteção por parte do patrono em relação a quem a ele se recomendou. Numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a sua identidade e a sua liberdade, os santos vinham a proposito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias.[602]

---

[597] "A alma manteve outras relações com a divindade; a crença dos deuses foi substituída pelo amor de Deus. O cristianismo trazia ainda outras novidades. Não era a religião doméstica de uma família, a religião nacional de uma cidade ou de uma raça. Ele não pertencia nem a uma casta, nem a uma corporação. Desde o início, chamara a si a humanidade inteira." Ibidem

[598] Ibidem Cf. "La ciudad antigua y su panteón heteróclito no podían sino oponerse al cristianismo, que se presentaba como una religión irreducible e inadmisible, rechazando toda integración, a fin de no perder la identidad. La Iglesia se afirma como una sociedad de orden diferente, sociedad histórica y también profética. Se sabía peregrina, según un término preferido en la Antigüedad cristiana; no conoce el estatismo de la ciudad terrestre; es movimiento hacia la otra patria." HAMMAN, A. G. *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*. Trad. Luis Castonguay. Paris: Epublibre: OALA:, 1979. p. 326–327.

[599] Sobre essa empreita, ensina Le Goff: "Destruindo os bosques sagrados e substituindo o culto das fontes e das nascentes pelo culto dos santos, a Igreja, lançou-se, desde os finais da Antiguidade, num empreendimento de grande folego cujo objetivo era nada menos do que antropomorfizar o universo e submeter ao homem o mundo da natureza. Os santos tiveram um papel importante nesse processo. Abordar cientifica e objetivamente esta questão significara por, inevitavelmente, em evidencia esse aspecto fundamental da sua ação, aspecto que foi descurado durante demasiado tempo. LE GOFF, J. *O homem medieval*. Trad. Maria Jorge Vitar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 212.

[600] Ibidem

[601] Ibidem

[602] Ibidem

A projeção dos Santos[603] no universo cristão permite que seja traçado um esboço do ambiente social dos primeiros séculos da Antiguidade tardia[604], uma vez elevado ao patamar superior ao humano, os santos normalmente agiam como protetores de santuários, cidades e comunidades, eram objetos de festas e adorações que atraíam peregrinos de diversos lugares. Importante destacar, que neste ponto, há acentuação da diferença com o Cristianismo oriental, que se afastou do culto aos mártires e das iconografias. Enquanto o Oriente se reunia entorno da figura quase sacra do Imperador Romano, o Ocidente se via pulverizado em uma miríade de figuras de poder temporal e um mesmo plantel de figuras sacras (Santos e representantes da Igreja) de poder quase local.[605]

---

[603] Aprofundando na temática Le Goff aponta que "Para além de não apresentarem sinais de decomposição e de emanarem um cheiro agradável, os restos mortais dos santos possuíam a extraordinária capacidade — que partilhavam apenas com a hóstia consagrada — de poderem ser divididos sem perderem a sua eficácia, ou seja, os poderes que tinham recebido de Deus no momento da sua morte bendita. Ao nível da mentalidade comum, eram estes os fundamentos implícitos do culto das relíquias, partículas de um corpo santificado e fragmentado que, a semelhança de Cristo, não deixava, porém, de ser fonte de vida e promessa de regeneração. A importância das transladações e dos furtos de relíquias para a vida religiosa medieval apenas pode ser entendida neste contexto. Durante algum tempo, não se tiveram em consideração apenas os aspectos pitorescos dessas transladações, muitas vezes acompanhadas de fraude e até de violência. De facto, ocupavam um lugar de primeiro plano na sociedade da época, na medida em que a posse de um corpo santo — e, se possível, de vários — era uma necessidade vital para as coletividades, leigas ou eclesiásticas. [...] Para a maioria, nos últimos séculos da Idade Média, os santos eram figuras familiares e caridosas a que se sentiam ligados por laços afetivos e, muitas vezes, baseados no facto de fazerem parte, real ou supostamente, da mesma comunidade profissional, étnica ou política. Com efeito, desde os primeiros séculos do cristianismo que a ideia de um patronato especial exercido pelos servos de Deus no local onde se encontravam as suas relíquias, tinha obtido grande sucesso. Em breve, todas as cidades episcopais, a começar por Roma, com S. Pedro e S. Paulo, tiveram o seu *sanctus próprius*, guardião acreditado das suas muralhas e dos seus habitantes. Depois dos mártires, muitas vezes aos bispos desempenhar essa função. Defensor da cidade e protetor dos pobres, o chefe da igreja local, depois da sua morte, tornava-se, muito naturalmente, o seu intercessor privilegiado, por intermédio das suas relíquias." Ibidem, p. 223s.

[604] Um exemplo constante da Obra de Santo Agostinho descreve o culto e os procedimentos no entorno dos restos das figuras de devoção. "Foi também nessa época que revelaste em sonho ao bispo Ambrósio o lugar em que jaziam ocultos os corpos dos mártires Gervásio e Protásio, que durante muito tempo, conservastes intactos no tesouro de teus segredos, a fim de revelá-los no momento oportuno para refrear o furor de uma mulher, embora imperatriz. [...] Com efeito, depois de descobertos e desenterrados, ao serem transladados com as honras convenientes para a basílica ambrosiana, alguns possessos, atormentados pelos espíritos imundos, foram curados, conforme confissão dos próprios demônios. Também um cidadão, cego havia muitos anos, e muito conhecido na cidade, perguntou a razão daquele alvoroço e alegria populares; informado, pediu a seu guia que o levasse até ás relíquias. Lá chegando, obteve permissão para tocar com um lenço o ataúde de teus santos, cuja morte havia sido preciosa a teus olhos. Feito isto, aplicou o lenço aos olhos, que imediatamente se abriram. [...] A notícia do milagre logo se propagou, e imediatamente se ouviram teus louvores com fervor, e o coração de tua inimiga, sem se converter à tua fé, reprimiu contudo o furor da perseguição." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. IX., 7.

[605] "A partir de finais do século V, os locais e as pessoas que detinham o poder espiritual já não são os mesmos nas duas partes do antigo Império romano, que agora se movem em direções diferentes: se, no Oriente, o prestigio sagrado do imperador, chefe do povo cristão, aumentava ao mesmo tempo que o dos eremitas e dos monges, no Ocidente, submerso pelas invasões barbaras, dividido em vários reinos bárbaros, os bispos, guardiões das relíquias e defensores das cidades, tornam-se as figuras centrais da vida da Igreja. Quer se trate de S. Leão, em Roma, de Santo Hainan, em Orleães, ou de S. Didier, em Cachos, o chefe da igreja local coloca-se, já cm vida, no primeiro plano da atualidade política, social e religiosa e tende, muito naturalmente, a continuar a ser, depois de morto, o ponto de referência obrigatório pá a a cidade manifestar a sua unidade e o seu desejo de vida coletiva. A época do i mártires passou; a dos eremitas de tipo oriental não será, no Ocidente, mais do que uma moda literária e os penitentes solitários e pobres passarão, muito em breve, a ser mal vistos por uma Igreja hierárquica que já não concebe a pratica do ascetismo a não ser no quadro do monaquismo cenobita."LE GOFF, J., *O homem medieval*, *Op. cit.*, 1989, p. 214.

Para pensar um retrato do período, deve-se levar em conta o ambiente imiscuído de religiosidade[606] e misticismo, e que faz despontar a todo momento a relação entre o homem e Deus. Nesta relação com o Eterno, o homem figura como reflexo, ora polido em uma imagem nítida de pureza e semelhança divinas - elemento da providência e do sumo bem - ora como uma grotesca visão - pessimista e distorcida[607] - elemento de depravação e queda pelo pecado, e com isso devedor da graça divina.[608] Nesta oscilação devem ser enquadrados os elementos constitutivos e os pontos de delineação da figura do "homem" do período.

No período denominado por Le Goff de Antiguidade Tardia[609], viu-se surgir das vias do Império Romano do Ocidente uma sociedade agrária, de extensa ligação com a terra, que com o fim do Império (e antes mesmo de seu fim), passou a padecer de uma estrutura de poder centralizada e organizada, como havia nos moldes romanos.

O homem do campo surge como figura de destaque deste período, onde os núcleos urbanos se esvaem ante ao pavor do saque, da morte e da peste. O campo se transforma na saída convencional de segurança,[610] as cidades romanas são esvaziadas e os patrícios longínquos se apresentam como protetores dessa massa que se afasta da *urbe*.[611] Pode ser notada estreita ligação entre o êxodo das cidades romanas, a ampliação do sistema de proteção dos patrícios aos camponeses, e o surgimento da servidão medieval[612].

---

606 De todos os aspectos do Humano neste período, o ponto que interliga todos, que se apresenta como superestrutura mental é a Religiosidade cristã. "Pelo menos até ao século XIII e mesmo até finais do período que analisamos, não se encontra nos textos senão um número insignificante de pessoas que negam a existência de Deus. E, na maior parte desses casos, pode perguntar-se se não se tratara de uma má leitura dos textos ou de extrapolações devidas a quem citou as palavras dos originais isolados, extrapolações nascidas de excessos verbais, fruto de um momento de raiva ou — para alguns intelectuais — de embriaguez conceptual." Ibidem, p. 10.

607 Nesse sentido, vale a ressalva de Markus, para quem Agostinho tinha total certeza de que o homem jamais perde a condição de imagem de Deus - mesmo quando contaminado pelo pecado - pois a Graça de Deus pode vir a restaurá-lo. MARKUS, R. A. "Imago" and "similitudo" in Augustine. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 10, n. 2–3, p. 125–143, 1964. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104075p. 142.

608 "Conforme a época, a cristandade medieval insistia ou na imagem positiva do homem, ser divino, criado por Deus a sua semelhança, associado à sua criação (já que Adão deu nome a todos os animais), chamado a encontrar de novo o paraíso perdido por sua culpa, ou na sua imagem negativa, a do pecador, sempre pronto a sucumbir a tentação, a renegar Deus e, por conseguinte, a perder o paraíso para sempre, a mergulhar na morte eterna. Esta visão pessimista do homem, fraco, vicioso, humilhado perante Deus, está presente em toda a Idade Média, mais e mais acentuada durante a alta Idade Média, desde o século IV ao século X — e ainda nos séculos XI e XII —, ao passo que, a partir dos séculos XII e XIII, tende a dominar a imagem optimista do homem, reflexo da imagem divina, capaz de continuar a criação na terra e de se salvar." LE GOFF, J., *O homem medieval*, *Op. cit.*, 1989, p. 11.

609 LE GOFF, J., *As raízes medievais da Europa*, *Op. cit.*, 2007, p. 29.

610 LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005. p. 23.

611 "Desde pelo menos o século 3° o mundo romano distanciava-se de si mesmo, e a unidade cedia passo diante da progressiva fragmentação, à grande divisão que separava o Ocidente do Oriente juntava-se o isolamento crescente entre as partes do Ocidente romano." Ibidem, p. 34.

612 Assim como outros Historiadores, Le Goff traça uma linha sobre a formação da mediavalidade europeia ocidental ligando o fim do império ao surgimento dos Senhorios de terras. "A comunidade rural era, geralmente, mais antiga do que a senhoria; por vezes, datava de há muitos séculos, como é o caso de muitas regiões mediterrânicas, onde havia aldeias que provinham da época romana ou mesmo pré-histórica. Apenas no decorrer da Idade Média e, por vezes, não antes dos séculos intermédios ou finais da Idade Média, e que comunidades desta natureza foram sendo sujeitas a direitos e pretensões de potentados leigos ou eclesiásticos. Outras aldeias e comunidades tinham-se desenvolvido em

Em uma tentativa de pintar um retrato do período, a imagem que mais se amolda é a do camponês – do homem ligado à terra - sobre o qual recaiu o jugo de criatura pecaminosa, do qual a vida terrena se distancia da imagem de perfeição do Eterno, cujo pessimismo gera um sofrimento espiritual de condenação quase certa. Não se pode, no entanto, ampliar em demasia essa perspectiva, uma vez que a própria imagem do camponês tem suas nuances geográficas e até mesmo temporais no correr do medievo[613].

> O homem da Idade Média vive obcecado pelo pecado, que ele comete quando se entrega ao Demônio, quando se declara vencido perante os portadores do pecado, os *vícios*. Para ele, esses vícios tem a forma de animais simbólicos, de alegorias ameaçadoras, encarnação dos pecados capitais que, no século XX, se constituíram em septenário: o orgulho, a avareza, a gula, a luxuria, a ira, a inveja e a preguiça. Ou então, adoptam a forma falsamente sedutora das. filhas do Diabo, casadas com os ≪estados≫ da sociedade. [614]

Esse mesmo homem, que luta interna e externamente pela salvação de sua alma é criatura ainda presa às amarras da tradição, em especial do paganismo[615], que carrega em si marcas distintivas das sociedades antigas, em especial nas proximidades com as antigas cidades[616] romanas[617].

---

redor das antigas ≪vilas≫ romanas, isto e, nos latifúndios de finais da época imperial que, depois, tinham passado para os invasores germânicos e para a aristocracia franca, com a correspondente modificação, lenta e progressiva, da condição dos antigos escravos, da gestão da terra, dos direitos dos titulares das ≪vilas≫ que, de direitos sobre a propriedade pura e simples, passavam cada vez mais a direitos sobre os homens. Havia ainda outras aldeias e comunidades que tinham surgido, sobretudo, na fase de incremento demográfico dos séculos XI e XII, em territórios despovoados, cobertos de bosques e incultos, oferecidos as abadias por grandes famílias". LE GOFF, J., *O homem medieval*, *Op. cit.*, 1989, p. 90.

613 Vale aqui com as ressalvas temporais, a lição da Jacques Le Goff, "Há outras dificuldades de identificação de certos traços comuns do camponês europeu, que derivam das enormes variedades de meios geográficos, de solos, de clima, de povoamento e de desenvolvimento agrário nas várias zonas do continente que, tendo em conta os baixos níveis das técnicas medievais, influíam mais do que hoje nas atividades agrícolas e na vida dos homens." Ibidem, p. 81.

614 Ibidem, p. 25.

615 A exemplo do que aponta Hamman em seu estudo, mesmo o cristão do período, era um cristão supersticioso.

616 "A quien entiende claro cual era la estructura de la polis antigua, el conflicto entre ambos poderes le aparece inevitable. Esta ciudad es totalitaria. El hombre coincide con el ciudadano. En la medida en que se siente hombre, se siente ciudadano y se integra en las estructuras. La ciudad le proporciona su lugar, su pan, sus ocios, sus templos y sus divinidades. La religión es la sacralización de la vida colectiva. Desde Augusto, el jefe de Estado es el soberano pontífice de la ciudad romana. En su calidad de Pontífice, el día de su llegada al trono, lleva el manto azul adornado de estrellas. Lo curioso es que este título, eminentemente pagano, pasó al obispo de Roma." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 352–326.

617 "O romano jamais sai de casa sem olhar para ver se não aparece algum pássaro de mau agouro. Há palavras que não ousa pronunciar. Quando deseja alguma coisa inscreve seu voto em uma tabuleta, que depõe aos pés da estátua de um deus(4). A todo o momento ele consulta os deuses, e deseja conhecer suas vontades. Todas suas decisões são encontradas nas entranhas das vítimas, no voo dos pássaros, no aviso dos raios(5). A notícia de uma chuva de sangue ou de um boi que falou perturba-o, e não ficará tranquilo senão depois de se reconciliar com os deuses mediante uma cerimônia expiatória(6). O primeiro passo que dá fora de casa é com o pé direito. Só corta os cabelos durante a lua cheia. Carrega amuletos. Contra o incêndio, cobre as paredes da casa com inscrições mágicas. Conhece fórmulas para evitar doenças, e outras para curá-las; mas é necessário repeti-las vinte e sete vezes, e cuspir todas as vezes de determinada maneira(7). No senado, não toma nenhuma deliberação, caso as vítimas não tenham dado sinais favoráveis. Se ouve o chiado de algum rato, abandona imediatamente a assembléia do povo. Renuncia aos melhores projetos, se percebe algum mau presságio, ou ouve alguma palavra funesta. É valente no combate, mas com a condição que os auspícios lhe assegurem vitória. ((4) Juvenal, Sat., X, 55. Disso encontramos testemunhas nas pequenas placas

Esse homem ao mesmo tempo em que se rendia ao Deus cristão, se via cercado pelos resquícios da religião cívica romana, ele é supersticioso, teme os presságios e os infortúnios que a natureza revela[618]. Procura nos sinais a vontade divina, assim como os romanos o faziam, pois "o juízo de Deus pode manifestar-se igualmente no resultado de um duelo em que um dos combatentes e o acusado ou alguém que o substitui gratuitamente ou mediante o pagamento de um salário."[619]

> Apesar da paz e protecção concedidas pelos imperadores, desde Constantino, o Cristianismo vê-se a braços cóm outros inimigos, além do paganismo agonizante. Não eram só as seitas pseudo-cristãs, como o Maniqueísmo; eram ainda os cismas dissolventes da unidade católica, como os Donatistas, eram a magia e a astrologia, cultivadas por homens da categoria de Apuleio, o célebre autor do *Asno de Ouro,* e pelo imperador Juliano. O próprio Agostinho, se jamais se aproximou da magia aruspiciana por lhe causarem asco as carnes fumegantes de aspecto nauseabundo, as vísceras palpitantes e as sangrias repugnantes, deixou-se porém contagiar por certas superstições correntes. É sintomático o facto de ter incumbido um seu aluno de procurar um tal Micério, adivinho, para saber de uma colher que lhe tinha desaparecido de casa; são ainda sintomáticas as conversas que mantinha com um médico de Cartago acerca das profecias dos matemáticos (era assim que os astrólogos se denominavam), profecias que o médico, sensatamente, considerava casuais, ao passo que Agostinho nelas acreditava, tendo-as por autênticas. [620] [...] Mónica era uma cristã fervorosa e de vida exemplar, embora as suas devoções, muito exuberantes, como é próprio dos povos meridionais, tomassem por vezes as aparências de superstições. Para um milanês sóbrio de maneiras e austero e comedido no seu comportamento, cheirava a superstição pagã o costume africano de Mónica levar às sepulturas dos mártires cestos de comida, que depois era distribuída e consumida pelos pobres.[621]

Na composição dessa imagem, deve-se ressaltar, que em que pese a existência de escritos teológicos, inclusive escritos de Agostinho, que passavam ao conhecimento dos camponeses por meio dos sermões e das práticas catequéticas[622], o acesso direto à tais textos era extremamente

---

de chumbo encontradas em Delfos, por Carapanos. (5) Cícero, De divin., I, 2. Valério Máximo, II, 2, 1. (6) Tito Lívio, XXIV, 10; XXVII, 4; XXVIII, 11, et alias, passim. (7) Vide, entre outros, as fórmulas que trazem Catão, De re rust., 160, e Varrão, De re rust., II, 1; I, 37. Cf. Plínio, H. N., XXVIII, 2-5 (4-23). — A lei das Doze Tábuas castiga o homem *qui frugis excantassit* (Plínio, XXVIII, 2, 17; Sérvio, ad Eclogas, VIII, 99; Cf. Cícero, De rep., IV, 10).)" COULANGES, F. de, *A cidade antiga*, *Op. cit.*, 1998, p. 152, Cap. XVII.

618 "O homem de hoje, mesmo aquele que consulta videntes e cartomantes, convoca os espíritos em mesas ≪de pé de galo≫ ou participa em missas negras, reconhece que existe uma fronteira entre o visível e o invisível, entre o natural e o sobrenatural. Com o homem medieval não se passa o mesmo. Para ele, o visível e apenas um rasto do invisível e o sobrenatural irrompe a cada instante na vida de todos os dias: o homem medieval vive rodeado de ≪aparições≫ constantes. Não existe qualquer linha divisória, não existem quaisquer barreiras entre este mundo e o outro. Ha aparições que provam a existência do purgatório, onde se chega através de cavidades terrestres: crateras sicilianas ou grutas irlandesas. Mesmo os mortos não salvos, os fantasmas do paganismo e do folclore, impelidos por Satanás, aparecem. A aparição aterroriza, mas não surpreende." LE GOFF, J., *O homem medieval*, *Op. cit.*, 1989, p. 26.

619 Ibidem, p. 27.

620 Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 24–25.

621 Nota Biográfica em ibidem, p. 31.

622 Le Goff afirma que ainda nos séculos XI a XIV, "Uma coisa e certa: o letrado era quase sempre, sobretudo nos primeiros séculos após o ano mil, um clérigo e, por esse motivo, os dois termos coincidiram durante muito tempo." LE GOFF, J., *O homem medieval*, *Op. cit.*, 1989, p. 126.

reduzido, pois o analfabetismo era um grande limitador do alcance da teologia. A cultura tardo antiga e medieval é amplamente uma cultura oral, e em parte, iconográfica.[623]

> Muitos dos homens da Idade Média são analfabetos, como é o caso da grande maioria dos leigos até ao século XIII. Nesse mundo de iletrados, a palavra tem uma forca especial. Das pregações o homem medieval extrai noções, anedotas, instrução moral e religiosa. E certo que o texto escrito tem um grande prestigio baseado no prestigio das ≪Sagradas Escrituras≫ e dos clérigos, homens de escrita, a começar pelos monges, como o *scriptorium* — o lugar da escrita, o aposento essencial de todos os mosteiros — comprova. No entanto, o grande veículo de comunicação e a palavra. Isso pressupõe que a palavra seja bem conservada. O homem medieval e um homem de memória, de boa memória. Exerce-a naturalmente ou por formação especial. Nos processos, nos conflitos, o testemunho dos anciãos, homens de grande memoria numa sociedade onde a esperança de vida e breve, e privilegiado. Os intelectuais, os homens de leis e os mercadores aprendem mnemotecnia.

Com a limitação promovida pelo analfabetismo, o horizonte de mentalidade seguia a influência de uma religiosidade oral sobre os agrupamentos rurais e das poucas cidades. Somado à essa influência, também há, inegavelmente, o arcabouço cultural específico de cada região, suas práticas e superstições, que acabam por amalgamar uma religiosidade popular, em muitos pontos diversa do Cristianismo Católico Ocidental. Padecendo de elementos políticos fortes, a sociedade da Antiguidade tardia pouco legou de sua própria história, e muito menos ainda de sua história social.

Em uma relação de contraste e semelhança com o retrato geral do Ocidente europeu, no norte da África[624] do período, um panorama particular se delineava. Às margens do mediterrâneo, a terra foi palco de diversas invasões, cada uma agregando elementos próprios. De forma especial, no período que interessa ao estudo, é a conquista romana que traz elementos novos à região.

---

[623] Vale a ressalve de Le Goff: "Deve, antes, dizer-se que o analfabetismo das camadas rurais, embora generalizado, comportava algumas exceções, especialmente nos territórios economicamente mais desenvolvidos e dominados pelas cidades, tais como certas zonas da Toscana, onde qualquer camponês mais rico, qualquer pequeno proprietário, instruído pelo pároco da aldeia, era capaz de escrever ou, pelo menos, de ler. Essa tarefa dos párocos não devia limitar-se a essas regiões e conhece-se, pelo menos na Itália central e setentrional, a decisão tomada por algumas comunidades, talvez maiores e habitadas por um pequeno núcleo de burgueses rurais, de utilizarem os serviços pagos de um mestre--escola, de cujos ensinamentos podiam também usufruir os camponeses. O habito, sem dúvida existente, ou a obrigação de viverem encerrados no horizonte limitado da aldeia, não excluía, portanto, experiencias e aberturas derivadas do contacto com a cidade vizinha, da participação em peregrinações, pelo menos aos locais de culto mais próximos, das deslocações em busca de trabalho (são conhecidos em todo o lado fenômenos de emprego temporário de camponeses, utilizados como mão-de- -obra não qualificada na construção civil), ou de migrações sazonais, que não se limitavam apenas aos pastores das zonas de economia agraria mais pobre, como os Apeninos. " Ibidem, p. 94.

[624] "La costa era un "rosario" de villas y de puertos. La región, de norte a sur (hasta los límites del Sahara) y de oeste a este (hasta el centro de Mauritania) estaba surcada por veinte mil kilómetros de caminos y rutas." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 9.

Antes da ocupação romana, o norte Africano estava sob o domínio Cartaginense[625], que entra em atrito com a República romana na região da atual Sicília[626]. Roma acaba por conquistar o Império Cartaginense após três conflitos, conhecidos como Guerras Púnicas, assumindo o controle de boa parte do norte africano, impondo contra Cartago, pesadas tarifas tributárias e controle sobre o exército. [627] Com o decorrer dos primeiros conflitos a tensão se acentua e o ódio romano cresce, desencadeando o terceiro e último conflito[628], onde Cartago é completamente arruinada, com suas estruturas destruídas e a terra salgada. "No final da primavera de 146 a.C., Cartago estava liquidada e com seu solo amaldiçoado. Roma destruiu física e politicamente seus inimigos e fundou nova província na África para administrar toda a região conquistada."[629]

> Cartago não sobreviveu à luta com Roma. Goldsworthy afirma que não era intenção de os romanos destruírem efetivamente uma cultura, mas sim um tipo de política que se rivalizava com a que estavam desenvolvendo. Alguns aspectos da cultura cartaginense foram conservados e acabaram influenciando a língua, religião ou arquitetura dos povos númidas no norte da África, mas muito pouco chegou até nós. As três Guerras Púnicas constituíram um processo impactante ainda na Antigüidade e sempre impressionaram muito. Para que se tenha uma idéia das proporções alcançadas, basta pensarmos que 146 a.C., ao final dos conflitos, Roma havia conquistado a Sicília, a Sardenha, a Córsega, a Hispania e o norte da África. Além da anexação desses territórios, conseqüência direta da derrota de Cartago, os romanos também já haviam conquistado a Macedônia, algumas regiões da Ásia e Gália Transalpina, exercendo influência política, econômica, social e cultural em imensa diversidade de territórios. [630]

---

[625] "A historiografia em geral trata muito pouco dos cartaginenses. Embora tenhamos poucos registros de sua organização política e social, sabemos que Cartago sempre foi aberta a influências externas. Como sua economia era orientada para o comércio e o desenvolvimento das frotas marítimas, os cartagineses sempre estiveram em contato com muitos povos, como os etruscos, gregos chipriotas, itálicos e os norte-africanos (egípcios e líbios).Segundo os estudiosos, suas cidades eram povoadas e desenvolvidas, estando sob forte influência da cultura fenícia e das relações com as culturas vizinhas. Cartago de fato controlava o comércio da região, assim como tinha uma agricultura bastante desenvolvida. A escravidão constituía uma instituição importante na organização das atividades cotidianas nas cidades e nos campos." MAGNOLI, D. (Org. . *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 55.

[626] Ibidem, p. 59.

[627] "El final de la guerra contra Roma significó la pérdida de una serie de territorios clave para garantizar la supervivencia de Cartago como lo que siempre había sido: una gran potencia colonial y comercial en aguas del Mediterráneo. Como ya vimos, este no fue el único problema que tuvieron que afrontar los cartagineses, porque los romanos sometieron a sus antiguos enemigos al pago de unas fuertes indemnizaciones de guerra, que hicieron temblar las bases económicas de la ciudad africana al tiempo que hacían aumentar el ansia de revancha entre el partido militarista representado por la poderosa familia de los Barca." LÓPEZ, J. M.-P.; DOMÍNGUEZ, D. P. *Breve história das Guerras Púnicas*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2016. *E-book*.p. 91.

[628] "Diante dessa ameaça, para manter o controle da área, a partir de 153 a.C., os romanos começaram a enviar comissões com o objetivo de averiguar o estado em que se encontravam os territórios recentemente conquistados. Uma dessas delegações foi liderada por Catão, influente orador e membro do Senado romano. Esse nobre romano era um árduo defensor da idéia de que se Cartago não fosse destruída, seguiria uma ameaça para Roma. Com a viagem, reafirmou sua opinião. Tendo ficado impressionado com a riqueza e prosperidade de Cartago no período, Catão voltou à Roma convencido de que a cidade ainda representava grande perigo aos romanos. É nesse contexto que, ao elaborar seu discurso para o Senado, emprega a famosa expressão: "delenda est Carthago isto é, "Cartago deve ser destruída". MAGNOLI, D. (Org. ., *História das Guerras*, *Op. cit.*, 2006, p. 71.

[629] Ibidem, p. 72–73.

[630] Ibidem, p. 73.

Séculos após a dominação romana, já na época de Agostinho, o norte da África mais uma vez pulsava, "Había ciudades en todas partes, especialmente ciudades que dependían de Roma. Ciudades cuyo corazón, por así decido, seguía; el ritmo de Roma."[631]

> Ella lo enriquece como las aguas que riegan las planicies pero no penetran en las montañas. Inmensos campos de trigo se doraron con el sol, en el rico valle de Medjerda, en las altas planicies y en las mesetas de Numidia. África fue el primer granero de Roma. Alimentó a la "Urbs" y le permitió a ésta dedicarse sin preocupaciones a los placeres del teatro y del circo.[632]

Cada cidade possuía sua Igreja, seu teatro e fórum, espelhando o movimento da capital romana. "Algunas ciudades, como Hipona, eran antiguos pueblos púnicos transformados; otras, como Timgad y Lambesa, son creaciones totalmente romanas."[633]

> En el siglo IV, Roma había dividido el África, de Libia a Mauritania, de Cartago a Chercel, en siete provincias. En la misma época, cada ciudad posee un obispo, a veces dos (en el tiempo del cisma donatista). Las "diócesis" comprendían aproximadamente una superficie de treinta a cuarenta kilómetros. La diferencia entre el campo y la ciudad no es rígida, como lo es hoy en día en la Italia meridional: no es cuestión de población sino de civilización. Se estima que la población global del África colonizada era de seis millones de habitantes. [634]

As cidades Africanas do Norte viviam um novo florescer[635], "La tierra era rica y el terreno parecía predestinado a los cereales". [636] Exemplo dessa fecundidade é a própria cidade de Cartago,

---

631 "Havia cidades por toda parte, especialmente cidades que dependiam de Roma. Cidades cujo coração, por assim dizer, seguia; o ritmo de Roma" (Tradução nossa) HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 9.

632 "Ela o enriquece como as águas que irrigam as planícies, mas não penetram nas montanhas. Imensos campos de trigo dourados ao sol, no rico vale de Medjerda, nas planícies altas e nos planaltos da Numídia. A África foi o primeiro celeiro de Roma. Nutriu a "Urbs" e permitiu que ela se dedicasse despreocupada aos prazeres do teatro e do circo." (Tradução nossa) Ibidem

633 "Algumas cidades, como Hipona, foram convertidas em antigas cidades púnicas; outros, como Timgad e Lambesa, são criações totalmente romanas." (Tradução nossa) Ibidem, p. 10.

634 "No século IV, Roma havia dividido a África, da Líbia à Mauritânia, de Cartago a Chercel, em sete províncias. Ao mesmo tempo, cada cidade tem um bispo, às vezes dois (na época do cisma donatista). As "dioceses" compreendiam cerca de trinta a quarenta quilômetros de área. A diferença entre o campo e a cidade não é rígida, como é hoje no sul da Itália: não é uma questão de população, mas de civilização. Estima-se que a população global da África colonizada era de seis milhões." (Tradução nossa) Ibidem, p. 12–13.

635 "En el año 157 a. C. el ya viejo censor, Marco Porcio Catón, formó parte de la delegación que visitó Cartago para mediar en una disputa territorial entre la urbe y el reino de Numidia, y quedó horrorizado ante la riqueza y el esplendor que mostraba la otrora mortal enemiga de la República de Roma. ¿Qué había pasado? Tras la batalla de Zama, como hemos visto, se firmó una rendición en la que los púnicos, entre otras humillaciones, quedaban impedidos para formar un ejército. Así que quedando libres del enorme dispendio que supone el mantenimiento de tropas regulares para una ciudad, dedicaron todo su esfuerzo e ingresos al florecimiento económico." LÓPEZ, J. M.-P.; DOMÍNGUEZ, D. P., *Breve história das Guerras Púnicas*, *Op. cit.*, 2016, p. 299.

636 "A terra era rica e a terra parecia predestinada para cereais" (Tradução nossa) HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 11. "Los recursos del África eran múltiples. El milagro económico no se debía sólo a la presencia romana. El suelo era fértil pero la población también era trabajadora y sacrificada. El campesino tenía el sentido de empresa y gusto por el comercio que los hombres del litoral habían heredado de los fenicios. Sacerdotes católicos se encargaron de administrar el tesoro público por amor a los negocios… o por compensación." Ibidem, p. 13.

que demonstrava o poderio e esplendor do talento romano.[637] O período também foi marcado por problemas fiscais, com as reformas de Diocleciano e Constantino, que impuseram um regime fiscal que pesava fortemente sobre a produção agrícola.[638]

A dominação romana na África aparenta ter seguido os moldes[639] das principais conquistas. Com o estabelecimento da autoridade de Roma, havia a introdução de "sus instituciones, su organización, su idioma, su cultura, sus escuelas y corporaciones, sus colegios y juegos, evitando intervenir en los asuntos municipales[...]"[640] Reflexo, ou não, desse aporte romano, "África formó, por esta razón, a escritores y retóricos, funcionarios y senadores y hasta emperadores. El África cristiana nos muestra un Papa, escritores de la talla de Tertuliano y, finalmente, a Agustín que ya anuncia la Edad Media."[641]

Enquanto nas cidades se fala o latim, enquanto língua oficial, no campo o que se dá é um latim vulgar, incorreto[642], ao mesmo tempo que em Hipona permanece a fala púnica[643].

---

637 "Cartago es el sueño de todos los altos funcionarios, y era buscada, como lo es en la actualidad, por ejemplo, una embajada en Roma o en Londres. Los grandes personajes viven y se enriquecen en ella: Símaco, la familia de los Volusianos. Los hombres de letras son apreciados como un académico lo es en la villa Bonaparte o en el Palacio Farnese en Roma. Tertuliano ya había criticado la vida disipada, el lujo, la vanagloria, los banquetes fastuosos, las fiestas y las modas de la alta sociedad. Otra clase de gente participa en los clubs literarios con sus sesiones de poesía y sus concursos de elocuencia. En la estación cálida, el patricio vuelve a sus tierras o descansa en las estaciones termales más afamadas." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 12.

638 "En realidad, el número de los que cobraban, había llegado a superar el de los contribuyentes; por lo tanto, los colonos que estaban agotados por la enormidad de contribuCiones, preferían echar la soga tras el caldero. [...] El impuesto en especie, la antigua anona, trigo, vino, aceite y tocino, era recogido por los perceptores, conservado en las tiendas y de allí transportado a las mansiones, controlado por las ciudades o dirigido hacia los puertos de embarque. En los muelles, los inspectores cuidaban a los estibadores y a los esclavos que amontonaban sacas de trigo hechas de basto tejido, mezclado de lana, pelaje de cabras y camello. [...] Otros propietarios arrancaban por la fuerza transacciones y donaciones, usurpaban las tierras de los pequeños, viudas y huérfanos sin defensa ni recurso. Eran los reyes de la usura y consumían a los pobres." Ibidem, p. 114–115.

639 No âmbito religioso também, "Como sucedió en Siria y Egipto, en África, Roma había operado por adición y no por supresión, acogiendo en un mismo panteón las divinidades de las naciones conquistadas. Un africano podía consagrar un altar a Mercurio, bajo la orden de la diosa de Cartago, según está escrito en el pedestal." Ibidem, p. 326.

640 "suas instituições, sua organização, sua língua, sua cultura, suas escolas e corporações, seus colégios e jogos, evitando intervir nos assuntos municipais [...]" (Tradução nossa) Ibidem, p. 13.

641 "A África formou, por isso, escritores e retóricos, oficiais e senadores e até imperadores. A África cristã mostra-nos um Papa, escritores da estatura de Tertuliano e, finalmente, de Agostinho que já anuncia a Idade Média." (Tradução nossa) Ibidem

642 "En el ambiente rural de la diócesis, en tiempo de Agustín, un sacerdote que hable latín no se hará comprender y deberá recurrir a un intérprete. Basta con alejarse de las ciudades para encontrarse con la resistencia de los bereberes. En realidad, las familias africanas de las ciudades contaban entre sus ancestros a soldados y colonos romanos, a comerciantes fenicios y a artesanos bereberes. Es una curiosa mezcla de Oriente y de Occidente, de Italia y de África. Esa mezcla permite que florezcan escritores brillantes como Tertuliano y Agustín formados en la cultura latina." Ibidem, p. 14.

643 "En las ciudades, las de la Costa sobre todo, el público de las iglesias entiende el latín; la porción menos culta y más modesta está compuesta de fieles venidos del campo, de las mesetas o son descendientes de inmigrados mediterráneos. Parte de esa gente en Hipona habla el púnico, como lo señala Agustín. Los rudimentos del latín de la vida cotidiana, no bastan siempre para poder comprender al obispo, cosa que él advierte. Socorre a esa gente humilde visiblemente desamparada, y traduce en púnico, esto es posiblemente el púnico-fenicio, las palabras claves que se parecen a la lengua hebrea, como Baal, Edom, Mammon, messias, salus. Incluso cita un proverbio púnico y lo traduce en latín." Ibidem, p. 47.

Outra característica social era a convivência de diversos movimentos religiosos distintos, que coabitam a mesma região.

> En el siglo IV encontramos entre los cristianos prácticas religiosas locales, como los ritos para obtener la lluvia. África había recibido los dioses fenicios: Amón y Tanit, con sus exigencias de sacrificios de niños. Roma, con sabiduría, mantuvo sus templos dándoles, sin embargo, un nombre latino. El pueblo campesino, entonces, estaba convencido de que continuaba venerando los mismos dioses que sus ancestros. Apuleyo es considerado como el sacerdote de Eschmun. El templo de Tanit es el centro de la piedad nacional. Agustín nos describe las celebraciones que ha visto desarrollarse ante sus ojos: las danzas lascivas, etc. La trinidad púnica reina en Cartago con soberanía y poder. [644]

Como exemplo desse quadro social[645], Hamman aponta o fato de que, provavelmente, Agostinho, sua mãe e seu pai eram de origem Berbere[646].

Essa diversidade cultural e religiosa do norte Africano não era sinônimo de tranquilidade, as disputas foram constantes e diversos textos de Agostinho refletem embates com diferentes grupos. "El alma africana, aún antes de estar dividida entre Cartago y Roma, entre el donatismo y la Iglesia Católica, estaba dividida por un fuerte maniqueísmo."[647]

---

[644] "No século IV encontramos práticas religiosas locais entre os cristãos, como ritos para obter chuva. A África havia recebido os deuses fenícios: Amon e Tanit, com suas exigências de sacrifícios de crianças. Roma sabiamente manteve seus templos, no entanto, dando-lhes um nome latino. O povo camponês, então, estava convencido de que continuava a venerar os mesmos deuses que seus ancestrais. Apuleio é considerado o sacerdote de Eschmun. O templo Tanit é o centro da piedade nacional. Agustín descreve-nos as festas que viu desenrolar-se diante dos seus olhos: as danças lascivas, etc. A trindade púnica reina em Cartago com soberania e poder." (Tradução nossa) Ibidem, p. 14.

[645] "Agustín es hijo de esta África donde encontramos a fenicios, griegos y romanos, libios, mauritanios, númidas y bereberes. Estos pueblos forman seres de violencia y ternura, de pasión incontrolada y de fervor excesivo. Recibió de esta tierra su temperamento ardiente, impulsivo, extremista. Más músico que pintor, más atento a la voz que a la belleza de un paisaje, sensible a la ironía y al sarcasmo"

[646] "Hasta en su nombre, Mónica recuerda a una divinidad autóctona. El padre de Agustín es "curialis", es decir, consejero municipal del "ordo splendissimus" de Tagaste: el superlativo dignifica a una clase social pobre. Su hijo, profesor de la capital imperial, esperaba convertirse en gobernador provincial." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 15.

[647] "A alma africana, antes mesmo de ser dividida entre Cartago e Roma, entre o donatismo e a Igreja Católica, estava dividida por um forte maniqueísmo." (Tradução nossa) Ibidem, p. 16.

O donatismo[648], como movimento originário desse norte da África, é exemplo do caldeirão cultural e religioso[649] da região. A obra Confissões é marcada por essa disputa, pois uma biografia de Agostinho já havia sido encomendada por Paulino, e Agostinho começa a redigi-la ante os questionamentos dos donatistas quanto aos seus pecados passados, e também ao possível questionamento quanto à validade de sua a ordenação, uma vez que Valério, bispo que o batizou teria sido batizado por um sacerdote que negara a fé cristã durante a persecução de Diocleciano.[650]

> El problema crucial de África no era la alergia de sus élites y de sus intelectuales al Evangelio sino su gran permeabilidad, el movimiento de las masas populares y el exceso de su sensibilidad: "Una palabra, y las lágrimas brotan", reconoce Agustín. Una injuria los hería profundamente, el temor del castigo los sometía a sus dominadores, con lágrimas y gritos. [...] Esto explica la rápida difusión pero también la desaparición del Cristianismo. En el litoral, sobre las ricas planicies de la parte preconsular donde se instalaron todos los conquistadores, la Iglesia se estableció rápidamente. Las regiones montañosas, pobladas por bereberes, hostiles a la penetración romana y cristiana, manifestaban la misma resistencia a toda posible invasión y asimilación. Sin embargo, el Evangelio inculturizado se mantiene contra viento y marea.[651]

---

[648] "El donatismo es la proyección en una situación religiosa de una división interior que se expresa en la necesidad de juzgar a los otros, de dividir tajantemente entre buenos y malos, en la imposibilidad de hacer una autocrítica y de interrogarse sobre la pureza de su creencia, sobre la sobrevivencia de sus supersticiones y prácticas paganas." Ibidem A disputa, assim como a crítica central do Donatismo girava entorno das perseguições aos cristãos conduzidas por Roma. "El donatismo domina toda la historia del siglo IV en África. Divide a la Iglesia, paraliza sus esfuerzos, fanatiza en lugar de evangelizar. Las pasiones bullen o hacen eclosión. Los africanos están divididos y se pelean entre ellos hasta el exceso. El cisma comenzó por un malentendido. El obispo de Cartago, durante la persecución de Diocleciano, se comportó con moderación. La minoría intransigente le reprochó esto. Acusado en Roma, Mensurius se justifica y fallece después de un viaje. Le sucede Ceciliano, elegido regularmente por la comunidad y luego ordenado. La minoría hostil, sostenida por Lucila, una matrona riquísima, se opone y elige a un lector, Majorino, que pertenecía a la familia de esa matrona. Majorino es ordenado con el apoyo de obispos númidas. El clan opositor a Ceciliano, bajo el impulso de Donato, se dirige al obispo de Roma y después al emperador Constan tino. No reciben ninguna respuesta positiva y, por eso, comienzan una revuelta en África. La autoridad intenta disuadirlos y, con el tiempo, el endurecimiento "manu militari" se ensañará con las iglesias rebeldes. Esto fue un error: "Los que ensalzaban a los mártires encuentran la ocasión de convertirse ellos mismos en mártires". El incidente se agranda y adquiere proporciones inusitadas." [...] "El cristianismo africano es bravío y combativo. Está profundamente arraigado en la tierra que ha bebido la sangre de sus mártires." Ibidem, p. 19–21.

[649] "La vitalidad misma del cristianismo provoca la persecución y los períodos de tolerancia acompañados de los períodos de delación y represión: bajo Decio (250-253), bajo Valeriano (253-260) y, sobre todo, bajo Diodeciano (entre 295 y 304). El martirologio africano se inaugura, bajo Septimio Severo, con Felicidad y Perpetua, dos cristianas de Tuburbo, que confesaron su fe en Cartago. Ellas son seguidas, cincuenta años más tarde, por el obispo de la metrópolis: Cipriano. Estos hijos e hijas de África confesaban bravamente su fe delante del poder romano. Con o sin razón, los donatistas invocaban el testimonio, la independencia y la intransigencia de Cipriano, ya legendario. El habría defendido la autonomía africana contra la centralización religiosa de Roma." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 18.

[650] Prefácio em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 7.

[651] "O problema crucial da África não era a alergia de suas elites e seus intelectuais ao Evangelho, mas sua grande permeabilidade, o movimento das massas populares e o excesso de sua sensibilidade: "Uma palavra e lágrimas escorrem", reconhece Agostinho. Um insulto os feriu profundamente, o medo do castigo os submeteu aos seus dominadores, com lágrimas e gritos. [...] Isso explica a rápida disseminação, mas também o desaparecimento do cristianismo. Na costa, nas ricas planícies da zona pré-consular onde se instalaram todos os conquistadores, a Igreja rapidamente se estabeleceu. As regiões montanhosas, povoadas por berberes, hostis à penetração romana e cristã, mostraram a mesma resistência a qualquer possível invasão e assimilação. No entanto, o Evangelho inculturado está contra todas as probabilidades" (Tradução nossa) HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 17–18.

A cidade de Hipona[652], onde Agostinho foi bispo por 36 anos, se localizava no estuário do Seybousa, "con su rica planicie agrícola, formaba una puerta natural entre dos colinas. Hacia el oeste comenzaba la cadena montañosa del Djebel Edough." [653] A cidade em si "es un puerto, abierto sobre el mar, donde vivía una población heterogénea: descendientes de fenicios y libias, con sus razas, colores y dialectos."[654] Possuía um Fórum, ricamente decorado, "adornado con estatuas y proas de navíos como en Roma"[655], "Las termas o baños públicos, al Norte y al Sur de la ciudad"[656], possuí também "diversas piscinas de agua fría, templada y caliente", assim o "El teatro de Hipona, con sus balaustradas esculpidas y bien conservadas, ofrecía de cinco a seis mil plazas que podían albergar a la mitad de la población."[657] O chamado bairro cristão, não era o local onde se conscentravam as moradias, mas sim o "complejo arquitectónico de la iglesia que comprende la Basílica mayor y todas las dependencias necesarias a la vida de la comunidad"[658]

O Cristianismo avançou na Áfricas nos séculos IV e V, "la presencia de obispos, hasta en aldeas y campiñas, contribuye mucho a esa conversión masiva"[659], Agostinho é consciente ao afirmar que "si hay numerosas casas sin paganos, no las hay, en cambio, sin cristianos."[660]

Mas o que acabou se disseminando, não era um Cristianismo "institucionalizado" (se é que algo assim tenha existido), pois assim como na Europa, a prática cristã na África se mesclava com

---

652 "Los muros de la ciudad, frente al mar, construidos en caprichosos zigzagueas durante el período comprendido entre el 1er siglo antes de Cristo y el 2do siglo después de Cristo, llaman la atención por sus bloques de cal maciza. Protegían la ciudad contra las legendarias tempestades del golfo, luchando contra los peligros del mar y la tierra, es decir, contra las inundaciones y los aluviones." Ibidem, p. 27.

653 "com sua rica planície agrícola, formava um portal natural entre duas colinas. A oeste começava a cordilheira do Djebel Edough" (Tradução nossa) "Siendo bicéfala, Hipona mira a la vez al mar y al continente. El tráfico regular del puerto favorece las relaciones con el mundo exterior. Las cartas, que juegan un papel tan considerable en el intercambio con los amigos y las comunidades, hacen posible que Agustín se comunique con los obispos de Roma y de Occidente, amigos queridos como Paulino de Nola y Jerónimo de más edad que él, con quien mantiene al comienzo duras fricciones, que acaban por suavizarse con el tiempo. El receloso monje de Belén había comenzado por escribir: "Joven, te aconsejo no meterte en mi terreno (la exégesis). No provoques a un anciano". La posición marítima de la ciudad sirve a la acción del obispo, más allá de África. Los barcos cargados o vacíos dejan en Hipona a viajeros, obispos, sacerdotes y frailes en cantidad cada vez más numerosa. La fama de Agustín atrae la inteligentsia de la Iglesia: Orosio y el monje Leporio." Ibidem, p. 41.

654 "É um porto, aberto sobre o mar, onde vivia uma população heterogênea: descendentes de fenícios e líbios, com suas raças, cores e dialetos." (Tradução nossa) Ibidem, p. 28.

655 "adornado com estátuas e proas de navios como em Roma" (Tradução nossa) Ibidem, p. 29–30.

656 "As termas ou banhos públicos, a norte e a sul da cidade" (Tradução nossa) Ibidem

657 "várias piscinas de água fria, morna e quente", assim ou "O teatro de Hipona, com as suas balaustradas esculpidas e bem conservadas, oferecia de cinco a seis mil lugares que podiam acomodar metade da população." (Tradução nossa) Ibidem

658 "conjunto arquitetônico da igreja que inclui a Basílica principal e todas as dependências necessárias à vida da comunidade" (Tradução nossa) Ibidem, p. 30–35.

659 "a presença dos bispos, mesmo nas aldeias e no campo, muito contribui para esta conversão massiva" (Tradução nossa) Ibidem, p. 155.

660 "se há muitas casas sem pagãos, não há nenhuma sem cristãos." (Tradução nossa) Ibidem

tradições, superstições pagãs[661] e rituais dos antepassados[662]. "Existe toda una profilaxis para conjurar un maleficio o una desgracia: amuletos, adjuración, que toman todas las formas, en que todo se mezcla: superstición, creencia y fe." [663]

> Amuletos, arúspices, magia, consulta de astrólogos son parte del ambiente popular de África, cercano al que se puede encontrar hoy en Nápoles o en Cádiz. La superstición tiene siete vidas aunque el alma sea cristiana. Los creyentes están simplemente mejor equipados: conservan las buenas recetas de antaño y buscan otras nuevas en la religión de Cristo. A menudo es difícil trazar una frontera entre el pasado y el presente. El terreno de la superstición está hecho de estratificaciones superpuestas que se interfieren. Lo que es verdadero en los países mediterráneos, lo es más todavía entre las poblaciones africanas.[...] Pagano o cristiano, aquel pueblo humilde se imaginaba el mundo poblado de espíritus o genios ambivalentes, demonios que merodeaban alrededor de las fuentes, las casas y las tierras. Es importante entonces ganar su benevolencia. Ellos traen fortuna o desgracia. El buen duende tenía como símbolo la serpiente o el falo. El mundo de los espíritus es a la vez inasequible y por esta misma razón fascinante. Cantos, danzas salvajes, sueños y trances, éxtasis y embriaguez sirven afanosamente para penetrar en aquel mundo por efracción. Se trata de conjurar y aliar este universo de fuerzas, genios, demonios y divinidades, más cercanos de nuestras preocupaciones cotidianas que Cristo en su gloria.[664]

Dessa maneira, é em um caldeirão onde cultura e religião efervesciam, com toques de violência, emotividade e medo, que Agostinho nasce, é educado e passa a maior parte de sua vida.

Aurelius Augustinus nasceu em Tagaste[665] em 354 d.C., e diferente do que ocorria com outros jovens de sua idade Agostinho seguiu nos estudos, tendo acesso a uma "educação liberal

---

661 "Existían otras prácticas cotidianas: Quien pasa frente a su casa, debe pisotear el umbral. Si alguien estornuda cuando se está calzando, debe ponerse en cama; si da un paso en falso, que entre pronto a su casa: Si se da cuenta de que los ratones se comen su vestido, es más presagio que perjuicio. "Que todos esos crédulos recuerden la anécdota de Catón, dice Agustín. Un amigo le cuenta que los ratones se comieron sus zapatos. El responde: no hay presagio malo alguno en eso. Habría uno, si los zapatos se hubiesen comido a los ratones". Ibidem, p. 168.

662 Ibidem, p. 166–168.

663 "Há toda uma profilaxia para afastar uma maldição ou um infortúnio: amuletos, adjuração, que assumem todas as formas, em que tudo se mistura: superstição, crença e fé." (Tradução nossa) Ibidem, p. 168.

664 "Amuletos, arúspices, magia, consulta astrológica fazem parte do ambiente popular da África, próximo ao que se encontra hoje em Nápoles ou Cádiz. A superstição tem nove vidas mesmo que a alma seja cristã. Os crentes são simplesmente mais bem equipados: guardam as boas receitas antigas e procuram novas na religião de Cristo. Muitas vezes é difícil traçar uma fronteira entre o passado e o presente. O terreno da superstição é feito de estratificações sobrepostas que interferem. O que acontece nos países mediterrâneos é ainda mais entre as populações africanas: [...] pagãs ou cristãs, que pessoas humildes imaginavam o mundo povoado por espíritos ou gênios ambivalentes, demônios que rondavam as fontes, as casas e as terras. É importante, então, ganhar sua benevolência. Eles trazem fortuna ou infortúnio. O goblin bom tinha como símbolo a serpente ou o falo. O mundo espiritual é inacessível e, por isso mesmo, fascinante. Canções, danças selvagens, sonhos e transes, êxtase e embriaguez servem ativamente para penetrar nesse mundo pelo roubo. Trata-se de conjurar e aliar este universo de forças, gênios, demônios e divindades, mais próximo de nossas preocupações diárias do que Cristo em sua glória." (Tradução nossa) Ibidem, p. 166.

665 "Contrastando com as suas vizinhas da orla marítima, como Hipona, a actual Bona, Tagasta — pela verdura dos seus prados, pela frequência dos seus arroios de cristalinas águas, pela abundante vegetação, principalmente de carvalhos e pinheiros, pela fertilidade dos seus campos cobertos de douradas searas de trigo, pelas cinzentas chapadas dos seus olivais interrompidos pelo rubro outoniço dos seus vinhedos, pela riqueza da sua fauna que fazia as delícias dos caçadores do javali, da lebre, da perdiz e codomiz, pela extensão das suas pastagens que alimentavam mansas manadas de bovídeos — constituía como que um oásis de abundância e de frescura."Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 9.

que poderia abrir-lhe as portas do magistério ou da magistratura",[666] para isso seguiu para Cartago, onde concluiu os estudos.

Seu pai Patrício pertencia a ordem dos decuriões[667], "Como decurião que era, possuía, pelo menos, doze hectares de terra a que certamente não faltavam as vinhas e os olivais."[668]

> Como pequeno burguês, pagão e um tanto materializado, matava Patrício o seu tempo em caçadas e cavalgadas; como pequeno burguês, pagão, e, além disso africano, não teria talvez escrúpulo de, uma vez por outra, manter relações de intimidade com algumas das suas escravas. [669]

A posição de seu pai permitiu a Agostinho uma vida de estudos mais elevada, "[...] adivinhando o génio de seu filho, por amor dele se sacrificou, para o educar, para além das suas possibilidades económicas."[670]

Já sua mãe Mônica, era filha de cristãos e foi educada com rigidez em um período de forte domínio donatista, "[...] de coração ardente a contrastar com a sua compostura austera, era dotada de uma fé inabalável e duma notável integridade moral que ficou a dever, em grande parte, talvez mais do que aos próprios pais, à sua dada [...]"[671]

> Mônica devia ter provavelmente 23 anos quando Agostinho nasceu. Era uma mulher impressionante, precisamente o que seu filho gostaria de ser: contida, digna, alheia aos mexericos, pacificadora firme entre os conhecidos e, tal como conhecido em seu filho, capaz de um sarcasmo eficaz. É provável que não fosse uma alma completamente simples, pois acreditava que uma boa educação, ainda que pagã, tornaria seu filho um cristão melhor. A primeira personalidade que incidiu sobre a alma de Agostinho, sem dúvida, foi a sua mãe. Com sua fé e seu testemunho cristão lançou as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho. [672]

Apesar de pagão, como a maioria da velha aristocracia romana, seu pai Patrício[673] inscreveu Agostinho no Catecumenato, iniciando o filho nos ritos cristãos, mas não chegou a batizá-lo - o

---

666 Vida e obra em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 7.

667 "[...] «muito ilustre Conselho de Tagasta», como consta de uma inscrição de Sukh Ahras e se dizia pomposamente nessa «antiguidade tardia» em que os títulos eram cobiçados." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 10.

668 Nota Biográfica em ibidem

669 Nota Biográfica em ibidem

670 Nota Biográfica em ibidem Cf. BROWN, P. R. L., *Santo Agostinho: uma biografia*, *Op. cit.*, 2016, p. 36.

671 Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 11.

672 BROWN, P. R. L., *Santo Agostinho: uma biografia*, *Op. cit.*, 2016, p. 34. Cf. REALE, GIOVANNI; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1p. 429. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 15.

673 "Em contraste, a figura paterna é bastante esmaecida na vida de Agostinho. Ele faz poucos comentários sobre sua relação com o pai." [...] "Patrício morre logo após conseguir dinheiro para o filho estudar em Cartago e o Hiponense só menciona a morte do pai de passagem, enquanto que expressa uma profunda tristeza pela perda de um amigo." [...] "Patrício era um marido infiel e Mônica aguardava confiante e em silêncio que ele pudesse transformar-se em um homem casto e cristão. A infância de Agostinho foi vivida em meio a uma tensão diante dos conflitos conjugais dos pais. "Eu já tinha fé, como minha mãe e toda a minha família, com exceção apenas de meu pai. Seu exemplo, porém, não predominou em mim contra os direitos da piedade materna. [...] Minha mãe desejava ardentemente que fosses

que também era muito comum no período – pois Agostinho ficou gravemente doente. Encerrando seus estudos primários em Tagaste, Agostinho seguiu para Madaura onde continuou seus estudos, onde viveu na casa de um amigo de seu pai.[674]

> Vivendo agora numa terra de maioria pagã (sobretudo a aristocracia era pagã), em permanente carnaval pagão, entregue a uma família pagã amiga de Patrício, e agora na primeira curva perigosa da vida que é a adolescência, — não admira que o cristianismo de Agostinho se fosse diluindo na sua alma sequiosa de prazer, embora nas profundezas do seu coração continuasse bem gravado um nome que sempre venerou, o de Cristo.[675]

A produção filosófica de Agostinho foi marcada, em grande forma, por esse período de sua vida, das desregradas ações da adolescência[676], até o ponto em que foi enviado para Cártago[677] para estudar retórica[678], rapidamente se destacando, conseguindo "ser o primeiro da escola de retórica, e por isso me vangloriava soberbamente".[679]

Neste momento Agostinho perde seu pai, e conta mais uma vez com a ajuda de Romaniano, amigo de Patrício e Mônica e mecenas de Agostinho, para custear seus estudos.

Embora se destacasse em alguns aspectos dos estudos, desde muito novo, Agostinho tinha dificuldade com o grego, e como consequência disso, "jamais pôde valer-se da leitura dos autores helênicos".[680]

---

meu pai, tu meu Deus, mais do que ele". AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. I, 11, 17; III, 4, 7. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 15–16.

674 Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 12–13.

675 Nota Biográfica em ibidem, p. 15.

676 "E que sentimento era aquele de minha alma? certamente, assaz torpe e eu um desgraçado por alimentá-lo. Mas, que era na realidade? E quem há que conheça os pecados? Era como um riso, como que a fazer-nos cócegas no coração, provocado por ver que enganávamos aos que não suspeitavam de nós tais coisas, e porque sabíamos que haviam de detestá-las." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. II., 9. Cf. "Neste vai-vem de sentimentos contraditórios se vai arrastando Agostinho, ora sedento de luz e pureza, ora emaranhando-se nas redes da paixão e do erro. " Nota Biográfica em AGOSTINHO, S. A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p. 20.

677 "Agustín viajó a Cartago por primera vez a la edad de dieciséis años y seguramente abrió sus ojos maravillados frente a una belleza hasta ese entonces desconocida. Descubre el amor y su tormento, el ardor de las pasiones con momentos de exaltación y de pudor." [...] "En la época de sus estudios en Cartago, el joven Agustín moría por el teatro, "aquel mundo lleno de imágenes, de miserias y de alimentos capaces de nutrir mi pasión". "Me gustaba la emoción dolorosa, y la buscaba". En la misma época, el autor de las Confesiones participó en un certamen con una pieza dramática en versos de su propia composición." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 12, 133.

678 "Cheguei a Cartago, e por toda parte fervilhava a sertã de amores impuros. Ainda não amava, mas já gostava de amar; secretamente sedento, aborrecia a mim próprio por não me sentir mais indigente de amor." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 1. "A impressão que lhe causou Cartago jamais se havia de apagar da memória de Agostinho. Não era uma qualquer esta Cartago que, com Roma, Constantinopla, Antioquia e Alexandria, era considerada uma das cinco grandes capitais do Império. As velhas histórias da vetusta Cartago que ressuscitou da destruição a que a votara o ódio persistente de Catão [...] Bela e ordenada, Cartago era ainda tão opulenta que, se cortasse as remessas de trigo, azeite e outros produtos de que era pródiga, podia reduzir Roma pela fome." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 17.

679 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 3.

680 Vida e obra em ibidem, p. 8.

> Assim, em 370, vai para Cartago, centro intelectual e religioso, mas também um centro de prazeres e diversões. Um ambiente repleto de jogos, lutas e sensualidades etc. Agostinho, nesse momento, deixa-se levar pelas mais variadas paixões. Aos dezoito anos, apaixona-se por uma concubina, resultando desse relacionamento um filho, Adeodato. Nesse seu itinerário, há um fato primeiro que irá provocar um início de mudança ou conversão em sua vida. Em 374, lendo o Hortensius de Cícero, sentiu-se atraído por uma vida menos sensual e mais dedicada à busca da verdade. Devido a isso, aproximou-se do maniqueísmo, uma corrente filosófico-religiosa da época, que lhe parecia propor a verdadeira forma de Cristianismo, em oposição à doutrina da Igreja Católica. [681]

Neste período, em Cartago, Agostinho tem contato com uma obra que muito lhe influenciou, por toda sua trajetória.

> Mas, seguindo o programa usado no ensino desses estudos, cheguei a um livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que seu conteúdo, quase todos admiram. Esse livro contém uma exortação à filosofia, e se chama Hortênsio. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que mudassem meus votos e desejos. Subitamente, tornou-se vil a meus olhos toda vã esperança, e com incrível ardor de meu coração suspirava pela sabedoria imortal, e comecei a me reerguer para voltar a ti. Não era para limar a linguagem – aperfeiçoamento que, parece, eu compraria com o dinheiro de minha mãe, naquela idade de meus dezenove anos, fazendo dois que morrera meu pai – não era, repito, para limar o estilo que eu me dedicava à leitura daquele livro, nem era seu estilo o que a ela me incitava, mas o que ele dizia. [682]

A leitura de Cícero[683] abriu caminho para a conversão de Agostinho ao Maniqueísmo, cujos homens "deliravam orgulhosos, demasiado carnais e loquazes; em sua boca havia laços diabólicos e engodo pegajoso feito com as silabas de teu nome (Jesus, Espírito Santo)"[684], "porém, só no som e ruído da boca, pois de resto, seu coração estava vazio de toda verdade".[685]

Seduzido pelo Maniqueísmo[686], Agostinho "ignorava totalmente o princípio de nossa existência, que há em nós, e pelo qual a Escritura nos chama de imagem e semelhança de Deus."[687] Permaneceu no maniqueísmo dos dezenove aos vinte e oito anos, ao mesmo tempo em que lecionava retórica e gramática em sua cidade natal Tagaste, vendendo a "a arte de vencer pela loquacidade"[688], na "banca de palavras."

---

[681] GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 11.
[682] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 5.
[683] "A leitura do Hortênsio fê-lo pensar, avivou-lhe a saudade de um Cristianismo que se conservava latente no mais recôndito da sua alma e despertou-lhe o desejo de ler as Escrituras. Não estava porém espiritualmente preparado para isso, nem o estilo bíblico directo e despido de ornatos tão queridos ao retórico era de molde a prendê-lo." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 20.
[684] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 4.
[685] Ibidem, 4.
[686] "Para Sesé, Agostinho foi seduzido pelo maniqueísmo por três motivos principais: primeiro porque encontrou nesta doutrina uma explicação racional do mundo, que dispensava a fé, segundo porque permitia uma adesão a Cristo, de quem os maniqueus se diziam discípulos e porque encontrou nela a solução ao problema do mal que tanto o afligia." RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017. Cf. SESÉ, B. *Agostinho, o convertido*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 27.
[687] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 7.
[688] Ibidem, liv. IV., 2.

Seu retorno a Tagaste não ocorreu como esperava, os constantes atritos com Mônica, a quem repugnavam os amores irregulares e também a constante incompatibilização com o recém convertido maniqueísmo do filho. Agostinho é expulso de casa por Mônica e se volta para Romaniano, mas não demorou para que desejasse o retorno para Cartago. Foram nove anos de dificuldades e pelejas econômicas, que se aprofundaram com o nascimento de Adeoato em 374 d.C., quando Agostinho se viu chefe de suas famílias. Neste mesmo ano passou a "ocupar o cargo de professor da cadeira municipal de retórica, como impunha a legislação dos imperadores romanos a todas as cidades."[689]

Agostinho se aprofunda no Maniqueísmo, mas suas dúvidas se avolumam, até que se vê frente a um grande orador do maniqueísmo de nome Fausto, a quem era atribuída "fama de homem erudito em toda espécie de ciência, e particularmente instruído nas artes liberais"[690]

Após várias tentativas de encontrar neste orador, o conforto para as dúvidas que lhe assombravam a mente, finalmente chega à conclusão de que o conhecimento de Fausto não era verdadeiro, e que várias questões ele deixava sem resposta[691]. Agostinho começa então a enfrentar um período de grande questionamento de sua própria crença no maniqueísmo, e seu ímpeto de aprofundar na crença se esvaiu.

Em Roma teve contato mais profundo com os Maniqueus, e à fragilidade de sua doutrina se somou a hipocrisia de seus costumes, o que conduziu Agostinho para o ceticismo dos acadêmicos.[692]

Agostinho segue posteriormente para Milão, para ocupar o cargo de professor de Retórica, "já tinha abandonado o maniqueísmo e freqüentava a Academia platônica, então muito distante da linha de pensamento de seu criador e voltada para um ceticismo e um ecletismo não muito consistentes."[693]

---

689 Vida e obra em ibidem, p. 9.
690 Ibidem, liv. V., 3.
691 "[...] logo que reconheci sua ignorância naquelas ciências em que o julgava grande conhecedor, comecei a desesperar de que me pudesse esclarecer e resolver as dificuldades que me preocupavam." Ibidem, 7.
692 "Além disso, começou a ter conhecimento dos vícios ocultos dos Maniqueus, das suas orgias, da sua hipocrisia. De resto, as suas doutrinas já o não satisfaziam, mostravam-se impotentes para resolverem as suas dificuldades de ordem espiritual. Não tardou a cair no cepticismo dos académicos, embora sem abandonar pública e ostensivamente o Maniqueísmo."Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 28.
693 Vida e obra em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 11.

Nesse período conheceu os discípulos de Plotino, que seguiam um platonismo em sua versão mística.[694] "A leitura destes escritos abalou profundamente o Hiponense. Ele experimentou uma espécie de vivência mística da qual nos deixou uma descrição sem paralelo."[695]

> E visto que minha piedade, por pouca que fosse me obrigava a pensar que um Deus bom não podia criar nenhuma natureza má, eu imaginava duas substâncias antagônicas, ambas infinitas, a do mal um pouco menor, a do bem um pouco maior; e deste princípio pestilencial originavam-se as demais blasfêmias. Com efeito, quando meu espírito se esforçava por voltar à fé católica, era rechaçado porque minha idéia de fé católica não era correta.[696]

Ante a oportunidade de mudar-se para Milão, Agostinho tem contato com Ambrósio[697], bispo de Milão, cujos discursos comoveram-no profundamente, inicialmente pela beleza e grande capacidade retórica, até que o conteúdo passa a convencê-lo[698]. O contato e a influência de Ambrósio constituem um segundo ponto de retração, que será de grande importância no processo de sua conversão ao Catolicismo. [699]

Nesse contato profícuo com a oratória de Ambrósio, Agostinho passa a captar elementos e inicia sua construção filosófica. Exemplo dessa inspiração é a passagem das Confissões onde o filósofo descreve o momento em que se deparou com a perspectiva da inscrição bíblica "Fizeste o homem à sua imagem" não estar relacionada ao elemento corpóreo, mas a construção espiritual do

---

694 "O neoplatonismo era visto como uma doutrina que, com ligeiros retoques, parecia capaz de auxiliar a fé cristã a tomar consciência da própria estrutura interna e defender-se com argumentos racionais, elaborando-se como teologia. Com a maior tranqüilidade passava-se, entre os católicos de Milão, das Enéadas de Plotino para o prólogo do Evangelho de São João ou para as epístolas de São Paulo." Vida e obra em ibidem, p. 10.

695 RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 25. Cf. "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 interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. Essa Luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por Ela. Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece conhece a Eternidade." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 10, 16.

696 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. V., 10.

697 "Este prestígio de Ambrósio, a atmosfera de disciplina e ordem católica de Milão, onde não havia donatistas nem Maniqueus, nem circumcelliones, nem demolitores, causaram grata impressão a Agostinho."Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 30.

698 "Não cuidava eu de aprender o que dizia, interessado apenas em como o dizia – era este gosto frívolo o único que ainda permanecia em mim, perdidas já as esperanças de que se abrisse para o homem o caminho para ti. Todavia, infiltravam-se em meu espírito, juntamente com as palavras que me agradavam, as coisas que desprezava. Já não me era possível discernir umas das outras, e assim, ao abrir meu coração à sua eloquência, nele entrava ao mesmo tempo e aos poucos, a verdade." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. V., 14.

699 "Por isso, duvidando de tudo e flutuando por entre as doutrinas, à maneira dos acadêmicos, como os julga a opinião geral, resolvi abandonar os maniqueus, julgando que enquanto tivesse em dúvida não devia permanecer em uma seita à qual eu já antepunha alguns filósofos. Recusava-me, contudo, terminantemente, a confiar-lhes a cura das enfermidades de minha alma, por ser-lhes desconhecido o nome salutar de Cristo. Por isso tudo, resolvi tornar-me catecúmeno na Igreja Católica, que me havia sido recomendada por meus pais, até que alguma claridade certa viesse dirigir meus passos." Ibidem, 14.

homem, uma vez que Deus "não tens membros maiores nem menores, que estás inteiro em toda parte sem estar todo em nenhum lugar, certamente não tens nossa forma corpórea".[700] Neste mesmo período, Agostinho passa a ter contato com os escritos do Apóstolo Paulo.

> Todavia, ficou a admirá-lo. Não deixava de ir ouvir as suas homilias. Apreciava o método claro e ordenado da exposição, bem como o estilo castigado deste Ciceroniano que com mestria decalcou, até no título, uma das suas obras sobre o De Officiis de Cícero. Passou depois a saborear o conteúdo das homilias, a admirar a sublime simplicidade e racionalidade do Cristianismo, tanto quanto lhe ia repugnando a confusão, inconsistência e arbitrariedade do Maniqueísmo, e a amar a largueza e compreensão do Catolicismo, tão distante da tacanhez e fanatismo puritano dos Donatistas. A admiração acabou por se transformar em amor a Ambrósio, a quem mais tarde consideraria e trataria por «meu pai».[701]

Embora avançasse em sua conversão, com trinta anos Agostinho ainda não se sentia pronto para a entrega completa ao Catolicismo. "Adiava de dia para dia o viver em ti, morrendo todavia todos os dias em mim mesmo."[702]

Nesse tempo, Agostinho pensa em se casar, com grande apoio de sua mãe Mônica, que via no casamento a esperança de que o filho se voltasse para o batismo. Em decorrência da proposta de matrimônio, Agostinho teve que se separar de sua amante com quem tivera um filho (a amante acabou por se entregar ao monaquismo, retornando para a África, e dela nem mesmo o nome restou gravado).[703]

> Mas eu, desgraçado, fui incapaz de imitar aquela mulher. Estava impaciente pelo prazo de dois anos que deveria transcorrer até receber por esposa aquela que pedira em casamento – e porque eu não era amante do matrimonio, mas escravo da sensualidade – procurei, pois, outra mulher, não como esposa, mas para alimentar e manter íntegra ou agravada a doença da minha alma, sob a tutela do meu hábito, até que contraísse matrimonio. Mas nem por isso sarava a chaga causada pela separação da primeira mulher; mas, depois de ardor e sofrimento agudíssimos, começava a se corromper doendo tanto mais desesperadamente quanto mais fria se tornava. [704]

Agostinho narrou grande parte de sua vida na obra Confissões, e desse relato se pode observar um movimento de progresso muito peculiar, onde os fatos se passam seguidos de paradas e momentos de virada.

> De fato, a biografia agostiniana avança no duplo movimento de uma maturação progressiva, que o narrador encadeia retrospectivamente num processo linear de busca, e de uma sucessão de fracassos que o protagonista sente imediatamente como uma volta constante ao ponto de partida, mas que, na realidade, marcam um aprofundamento

[700] Ibidem, liv. VI., 3.
[701] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 30.
[702] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VI., 11.
[703] Ibidem, 15.
[704] Ibidem, 14.

> contínuo: decepção com a retórica, decepção com a primeira conversão ao maniqueísmo, decepção com a filosofia, decepção com uma segunda conversão, meramente intelectual, ao catolicismo neoplatonizante do círculo de Ambrósio em Milão. É justamente no momento de tensão mais desesperadora, porque aparentemente menos justificada, entre convicção intelectual e postura moral, na cena do jardim do Livro VIII, que a intervenção divina se torna finalmente manifesta.[705]

Todo esse processo se direciona para o momento da conversão de Agostinho. Em estudo, Agostinho relata como o contato com o Platonismo nesse período o auxiliou na "volta a mim mesmo", entrando profundamente em seu coração, e lá, com a ajuda de Deus.

> Entrei, e vi com os olhos da alma, acima desses mesmos olhos, acima de minha inteligência, a luz imutável; não esta vulgar e visível a todos os olhos de carne, nem outra do mesmo gênero, embora maior. Era muito mais clara e enchendo com sua força todo o espaço. Não, não era esta luz, mas uma luz diferente de todas estas. [706]

Nesse processo, descrito com toques quase místicos, Agostinho se viu convertido[707]. "Admirava-me de já te amar, e não a um fantasma em teu lugar, mas não era estável no gozo de meu Deus. Era arrebatado a ti por tua beleza, e logo afastado de ti pelo meu peso, que me precipitava sobre a terra a gemer."[708]

A conversão de seus amigos Vitorino e Ponticiano, produziram grande impacto em Agostinho, que em um momento de profunda interioridade, em cena narrada no jardim[709], onde uma criança cantava uma canção que repetia "toma e lê", ele se volta para as Epístolas de Paulo aos Romanos e ao abri-las, lê[710]:

---

[705] Prefácio em ibidem, p. 20.
[706] Ibidem, liv. VII., 10.
[707] O relato de sua conversão também é analisado sob a ótica da doutrina da predestinação, ou predeterminação. "A doutrina da predeterminação permeia as Confissões: basta ler o relato da conversão no Livro VIII para perceber que, para Agostinho, toda decisão é dádiva. Aliás, todo o conjunto autobiográfico pode ser lido no duplo registro do pecado que afasta Agostinho de Deus e da Providência Divina que, dentro do próprio pecado, traça o caminho da reconciliação, como se fossem dois os narradores a construir independentemente a mesma trama, mas em sentidos opostos. A primeira parte do Livro X também mostra como toda busca de interioridade resvala necessariamente na transcendência (o homem só se define a si mesmo ao se definir em relação a Deus). E os livros finais, analisando o Gênesis, fornecem um modelo da ação divina no mundo. Mesmo assim, parece improvável que Agostinho pensasse as Confissões como uma espécie de demonstração factual da doutrina que estava elaborando, quase um estudo de caso. Sem dúvida, a doutrina da predestinação condicionou o modo como as Confissões foram pensadas e escritas, mas não é seu assunto." Prefácio em ibidem, p. 9.
[708] Ibidem, liv. VII., 17.
[709] "L'épisode du jardin de Milan est, en quelque sorte, le point d'orgue de sa conversion, le moment qui lui confère sa véritable efficace, en transformant sa volonté elle-même. Souvent, on a réduit la conversion d'Augustin à cet événement du jardin de Milan (Conf. VIII, 12, 28-30). Sans doute est-ce là une étape décisive, car Augustin passe de Yépistrophè à la metanoia, de la conversion métaphysique à la conversion morale. En lisant ce passage de l'Épître aux Romains (13, 13-14), Augustin décide vraiment de changer de vie, de quitter son poste de rhéteur et de s'inscrire sur la liste des catéchumènes, en vue d'être baptisé, la nuit de Pâques 387." VANNIER, M.-A., *La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions*, *Op. cit.*, 2002, p. 305.
[710] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 37.

> Caminhemos, não nas orgias e embriaguez, não nas alcovas e nas impudicícias, não em fixas e em invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não tenhais cuidado com a came mas sim em dela desarraigardes os apetites.[711]

Longo ainda seria seu caminho, a verdade que ansiava encontrar ainda estava distante de sua compreensão.[712]

> Por isso lancei-me avidamente sobre as veneráveis escrituras inspiradas por teu Espírito, sobretudo ao do apóstolo Paulo. E desvaneceram em mim aquelas dificuldades nas quais julguei descobrir contradições entre ele e seu texto, em desacordo com os testemunhos da Lei e dos Profetas. Compreendi a unidade daqueles castos escritos, e aprendi a me alegrar com tremor. [713]

Dominado pelo desejo de se dedicar ao estudo e ao avanço espiritual nas escrituras, Agostinho decide abandonar, aos poucos o magistério que o mantinha desde jovem[714], e partiu para a Quinta de Verecundo, onde escreveu os livros, "Contra Acadêmicos, *De beata vita, De ordine* e dos Solilóquios)."[715]

> Estando já próximo o dia em que teria de partir desta vida – que tu, Senhor, conhecias, e nós ignorávamos – sucedeu, creio, por disposição de teus ocultos desígnios – que nos encontrássemos sós, eu e ela, apoiados em uma janela que dava para o jardim interior da casa em que morávamos. Era em Óstia, sobre a foz do Tibre, onde, longe da multidão, depois do cansaço de uma longa viagem, recobrávamos forças para a travessia do mar. Ali, sozinhos, conversávamos com grande doçura, esquecendo o passado, ocupados apenas no futuro, indagávamos juntos, na presença da Verdade, que és tu, qual seria a vida eterna dos santos, que nem os olhos viram, nem os ouvidos ouviram, nem o coração do homem pode conceber. Abríamos ansiosos os lábios de nosso coração ao jorro celeste de tua fonte – da fonte da vida que está em ti – para que, banhados por ela, pudéssemos de algum modo meditar sobre coisa tão transcendente. Nossa conversa chegou à conclusão que nenhum prazer dos sentidos carnais, por maior que seja, e por mais brilhante e maior que seja a luz material que o cerca, não parece digno de ser comparado à felicidade daquela vida em ti. Elevando nosso sentimento para mais alto, mais ardentemente em direção ao próprio Ser, percorremos uma a uma todas as coisas corporais, até o próprio céu, de onde o sol, a luz e as estrelas iluminam a terra. E subimos ainda mais em espírito, meditando, celebrando e admirando tuas obras, e chegamos até o íntimo de nossas almas. E fomos além delas, para alcançar a região da abundância inesgotável, onde apascentas eternamente a Israel com o alimento da verdade, lá onde a vida é a própria Sabedoria, por quem foram criadas todas as coisas, as que já existem e as vindouras, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe agora como antes existiu e como sempre existirá. Antes, nela não há nem passado, nem futuro: ela apenas é, porque é eterna; mas ter sido ou haver de ser não é próprio do ser eterno. [716]

---

[711] "Ao acabar de ler esta passagem da Epístola de S. Paulo aos Romanos, como que sentiu que se quebravam todas as amarras que o prendiam aos mesquinhos prazeres da vida. Sentia-se liberto." Nota Biográfica em ibidem

[712] "Mas eu então julgava de outro modo. Considerava meu Senhor Jesus Cristo apenas um homem de extraordinária sabedoria, a quem ninguém poderia igualar. Sobretudo seu miraculoso nascimento de uma virgem, que nos ensina a desprezar os bens temporais para adquirir a imortalidade. Parecia-me ter merecido, por decreto da Providência divina, uma soberana autoridade para ensinar os homens. Mas nem suspeitava o mistério que se encerra nestas palavras: o Verbo se fez carne." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 19.

[713] Ibidem, 21.

[714] Vida e obra em ibidem, p. 12.

[715] Ibidem, liv. VIII., 4.

[716] Ibidem, 10. Essa passagem é nomeada o Êxtase de Óstia.

Pouco depois ocorre seu batismo,[717] e também a morte de Mônica.[718]

> Agostinho estava desolado por ter perdido a mãe. mas por outro lado tinha diante de si um futuro de verdadeira alegria e esperança. Voltou a Tagaste, vendeu as propriedades paternas e, congregando em torno de si os amigos mais fiéis, organizou uma espécie de comunidade monástica. Ali pretendia passar o resto da vida em recolhimento, aprofundando a vocação religiosa e fundamentando racionalmente a fé que abraçara. No entanto, nem tudo correu como queria e os cuidados que Agostinho tomou para não ir a cidade alguma, cuja sede vacante pudesse ser-lhe proposta, surtiram efeito por apenas três anos. [719]

A morte de sua mãe Mônica apresenta outro ponto de inflexão na vida de Agostinho[720], pois ambos mantinham estreita ligação, e ela foi a maior influência cristã, por grande parte da vida do filósofo. O retrato da reação de Agostinho neste momento também serve de baliza para a compreensão da profundidade de sua conversão e da firmeza de suas convicções.

Após o período em Roma, e Milão, Agostinho retorna para Tagaste, almejando paz e tranquilidade para se dedicar ao estudo e aprofundamento na fé, "*in otio deificari"*, e por dois anos consegue realizar sua vontade. Vende parte de suas propriedades, mantendo a casa, onde montou um mosteiro e passou a viver com seu filho Adeodato, Alípio, Evódio e Severo e vários outros. O período de reclusão e estudo tem duração curta, em pouco tempo Agostinho é abalado pela morte de seu filho Adeodato.[721]

Após o trauma da perda do filho, Agostinho é solicitado para auxiliar na conversão de um agente do Imperador, e se dirige para Hipona onde é aclamado pelo povo. O então Bispo de Hipona Valério necessitava de um coadjutor e Agostinho aceita a nova função.[722]

---

[717] Ibidem, 6.

[718] "O relato biográfico se interrompe aí, na conversão, ou melhor, no livro seguinte, na cura que a conversão proporciona: o batismo e, sobretudo, o choro com que Agostinho, na noite seguinte à morte da mãe, abandona todo orgulho intelectual e "deita seu coração sobre as lágrimas", confiando a Deus a dor de sua orfandade. Esse é o último fato biográfico narrado." Prefácio em ibidem, p. 20.

[719] Vida e obra em ibidem, p. 12.

[720] Notas - Ocasião da Obra em AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002, p. 11.

[721] "A paz e solidão do novo mosteiro eram-lhe propícias para o estudo e a oração. Dedicou-se então a comentar as Escrituras e completou os seus trabalhos sobre a gramática, a dialéctica, a retórica, a geometria, a aritmética, a filosofia e a música. Ao tema da música tinha Agostinho um grande apego, porque entendia, nos seus laivos de pitagorismo, que «é pelo som que melhor se compreende o poder dos números em toda a espécie de movimentos» até à sabedoria divina..." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 48.

[722] Notas - Ocasião da Obra em AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002, p. 11.

Em 391 Agostinho assumiu seu cargo na Igreja[723] de Hipona e se dedicou ao trabalho eclesiástico[724] por 40 anos. Continuou sua vida monástica em uma vila cedida pela Igreja de Hipona.

A fama de Agostinho aumenta, sua influência e notoriedade estendendo-se pelo norte da África. Em um período em que a maioria dos altos cargos da Igreja eram ocupados por membros de famílias ricas, cujo dinheiro se convertia para a Igreja, Agostinho tinha outros dons, "bem mais preciosos, os bens de que era detentor — não menos necessários na época e na região infectada de cismáticos e herejes que era preciso reduzir ao silêncio, convencer do seu erro, trazer à unidade e verdade católicas."[725]

Receoso de perder Agostinho, o bispo Valério organiza a nomeção do prodígio de Tagaste para o episcopado, e é apoiado por ampla multidão. Agostinho exerceu, por fim, o cargo de Bispo de Hipona, até pouco antes de sua morte, quando organiza sua sucessão por Heraclio.

> A medida que os anos passavam e a velhice começava a chegar, Agostinho preocupava-se em reservar mais tempo para dedicar-se ao trabalho de escrever. Em 414 esforçou-se para eliminar as ocupações exteriores e conseguiu, pelo menos, não ter que se deslocar para a sede da igreja africana em Cartago. Pôde, então, passar alguns anos mais tranqüilos. Mas só em 426, já com 72 anos de idade, obteve permissão para ficar livre durante cinco dias por semana, passando a quase totalidade das funções episcopais para o presbítero Heráclio. Pôs-se, então, a colocar os seus livros em ordem, catalogando-os para a posteridade. O fim da vida estava chegando e viria junto com a invasão dos vândalos, que, depois da devastação da Espanha, penetraram na África e sitiaram Hipona. Pouco depois de a cidade ser incendiada pelos bárbaros, Agostinho adoeceu. Morreu no dia 23 de agosto de 430. [726]

---

[723] Conforme narrado no texto Vida e Obra, Agostinho foi escolhido pelo povo de Hipona. Vida e Obra em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 12. Cf. "El pueblo cristiano, clérigos y laicos, escoge a su jefe. Este principio de los orígenes se mantiene en África como en Roma, hasta la época de León I y del Papa Hilario. Las modalidades cambian del Oriente al Occidente, de una elección a otra, según las situaciones locales, las corrientes o las divisiones que afectan la comunidad. La asamblea se reúne en la basílica. La reunión corre el peligro de ser encrespada y laboriosa por las coimas, la falta de unanimidad en el pueblo, por la penuria de candidatos o por su gran número. En Milán, cuando muere el obispo arriano Auxencio, la situación es tan amenazadora que el prefecto de policía, que es el mismo Ambrosio, se encuentra presente para mantener el orden y evitar lo peor. Generalmente, la opción del pueblo y del clero precede y propone al elegido para que lo acepten los obispos. Sucede también, sobre todo a falta de candidato, que, los pastores de la región presenten a tres candidatos, entre los cuales la comunidad puede escoger. La unanimidad deseada no es siempre posible. La elección tenía su preparación. El obispo envejecido escogía a su sucesor y lo anunciaba a la asamblea de los fieles. Por no haber tomado esa precaución, el obispo de Milevi, Severo, estuvo a punto de desencadenar grandes disturbios. Había hablado de su candidato a su clero, mas no a su pueblo; éste, decepcionado, tuvo sentimientos de frustración y reaccionó violentamente. El incidente demuestra por lo menos que el papel del pueblo comienza a atenuarse. Llamaron de emergencia a Agustín que tranquilizó los ánimos y pudo hacer aceptar al delfín delo bispo" HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 243.

[724] "En Hipona, Agustín no se confinó en su sacristía; vivió en medio del pueblo humilde; lo observó y se encontró con él, en su vida y su trabajo, en sus alegrías y penas. Basta con hojear las obras de San Agustín, en particular sus sermones pronunciados en Hipona o en Cartago para ver desarrollarse la vida cotidiana: vivienda y alimentación, juegos y distracciones, caza y pesca, viajes y recibimiento, nada escapa alojo observador delo bispo." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 45.

[725] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 52.

[726] Histórico de vida e obra elaborado pela edição da obra AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 11–14. Cf. "Las invasiones germánicas que, desde Galia, se dirigían hacia España e Italia, no habían inquietado mucho al África, por la protección natural del mar. En realidad, la cobertura militar se había reducido, lo que disminuía la seguridad vial, sobre todo en regiones apartadas. El régimen tributario era más pesado y las ex acciones más odiosas. Pero África en

Em 426 d.C., com setenta e dois anos de idade, Agostinho completa sua obra *Civitate Dei*, apenas três anos depois, em 429 d.C. tem início o avanço dos Vândalos sobre no norte Africano. Agostinho procura Bonifácio, conde da África, em busca de ajuda para conter a invasão, mas este nada faz. À medida que as cidades no entorno caem, multidões seguem para Hipona buscando segurança. Em 430 d.C. Hipona é cercada, Agostinho persiste ajudando e conclamando os cristãos, mas no terceiro mês adoece e dias depois "*dormivit cum patribus suis*"[727].

Apesar de ter vivido uma vida vocacional intensa[728], "O bispo de Hipona possui uma obra vastíssima. Contam-se 113 tratados, numerosa correspondência e mais de quinhentos sermões."[729]

As produções do bispo de Hipona refletem esse ambiente, diversas obras são compostas com textos dos embates do filósofo com outros intelectuais, ou combatendo pontos de outro pensador dissidente, como se observa das obras listadas abaixo:

> Pondo de parte o seu primeiro livro *De pulchro et apto,* que se perdeu, escrito em 380, portanto antes da sua conversão, foi a partir da conversão, em 386, que Agostinho começou a escrever (com que fecundidade!) até à morte.
> — Em 386, aos 32 anos, escreveu em Cassicíaco, os três diálogos filosóficos: *Contra Acadêmicos (Contra os Académicos) De vita Beata (Sobre a Vida Feliz),* e *De Ordine (Acerca da Ordem);*
> — em 387, ainda em Cassicíaco, começou *Soliloquia* (*Solilóquios*) e, de novo em Milão;
> — em 388: *De Immortalitate animae (Sobre a imortalidade da alma)* e *De Musica (Acerca da música*); no mesmo ano, mas já depois de ter ido para Óstia e de sua mãe ter morrido nesse ano, escreve em Roma: *De quantitate animae (Sobre a quantidade da alma), De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum (Acerca dos costumes da Igreja Católica e dos costumes dos maniqueus), De Genesi contra Manichaeos (Sobre o Génesis contra os Maniqueus)* e *De Libero arbitrio (Sobre o livre arbítrio)',*
> — em 389, ano da morte de Adeodato e de Nebrígio, em Tagasta, aos 35 anos, escreve: *De Magistro* (Sobre o mestre);

su conjunto seguía siendo la provincia más próspera, la más generosa del imperio, en comparación con Galia e Italia. A los ojos de los africanos, la desgracia era para los demás. [...] El 24 de agosto del 410, se produjo lo inimaginable: Alarico entró en Roma, con sus Godos, por la Puerta Salaria, al son de las trompetas y con cantos de guerra. Sus caballos podían beber en las pilas de mármol de la ciudad.[...] El saqueo duró tres días y tres noches. Sin haber sido violada desde la lejana invasión gala, la reina del mundo había sucumbido. Sólo las basílicas de San Pedro y San Pablo fueron perdonadas, y sirvieron de asilo a la muchedumbre. Mujeres, muchachas y religiosas fueron violadas. Ilustres palacios fueron desvalijados sistemáticamente. El ciborium de plata del altar principal en Letrán, un regalo de Constantino, había sido robado. Pesaba 2025 libras. [...] Desde Roma a todas las provincias del Imperio, entre paganos y cristianos, el saqueo de la Ciudad Eterna provocó conmoción cuyo choque se puede medir por los lamentos de Jerónimo." HAMMAN, A. G., *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, *Op. cit.*, 1979, p. 209–211, 307.

[727] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 83.

[728] "Apesar de tudo, conseguiu redigir uma obra imensa, a maior parte da qual inspirada em problemas concretos que preocupavam a Igreja da época. Excetuaram-se alguns poucos livros, como as Confissões, onde Agostinho se revela admirável analista de problemas psicológicos íntimos tanto quanto de questões puramente filosóficas, e o De Trinitate, ao que parece, fruto de uma exigência interior e espontânea. Entre as principais obras de Agostinho, situam-se: Contra os Acadêmicos (escrita em 386). Solilóquios (387), Do Livre Arbítrio (388-39 5), De Magistro (389). Confissões (400), Espírito e Letra (412), A Cidade de Deus (413-426) e as Retratações (413-426). Quase todas assumiram caráter polêmico, em decorrência dos diversos conflitos que o bispo de Hipona teve de enfrentar. Esse aspecto foi tão importante que levou São Posídio, amigo e primeiro biógrafo de Agostinho, a classificá-las conforme os adversários enfrentados: pagãos, astrólogos, judeus, maniqueus, priscilanistas, donatistas, pelagianos, arianos e apolinaristas." Vida e obra em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, p. 13–14.

[729] RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 27.

— em 390 acaba: *De Vera religione (Sobre a verdadeira religião)* e principia *De diversis quaestionibus (Acerca de diversas questões);*
— em 391 escreve: *De utilitate credendi ad Honoratum (A Honorato sobre a utilidade da crença)* e ainda em 391, já Sacerdote, em Hipona, *De duabus animabus contra Manichaeos (Acerca das duas almas contra os Maniqueus)',*
— em 392, aos 38 anos, tem uma discussão com o maniqueu Fortunato que ficou registada sob o nome de *Contra Fortunatum disputatio (Discussão com Fortunato*);
— em 393, agora, como sempre para o futuro, em Hipona, a sua intervenção no Sínodo lá realizado, foi registada sob o nome de *De Fide et Symbolo (Acerca da Fé e do Símbolo),* ainda nesse ano, escreveu; *De Genesi ad litteram líber imperfectus (Livro inacabado acerca do Génesis tomado à letra), Psalmus abecedarius contra partem Donati (Salmo abecedário contra a facção de Donato), Epistolam X X V III ad Hieronymum (Epístola 28* a Jerónimo)* e *De Sermone Domini in Monte (Acerca do Sermão do Senhor na montanha);*
— em 394/395, ano em que o seu amigo Alípio (Santo Alípio) foi sagrado bispo de Tagasta, aos 40/41 anos escreve: *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos (Exposição de algumas questões tiradas da Epístola aos Romanos), Epistolae ad Gaiatas expositio (Exposição da epístola aos Gálatas), Epistola ad Romanos expositio inchoacta (Tentativa de uma exposição da epístola aos Romanos), Contra Adimantum (Contra Adimanto), De Mendacio (Sobre a mentira),* e *De Continentia (Sobre a Continência);*
— em 396, aos 42 anos, ano em que Valério, bispo de Hipona, o escolhe para seu coadjutor e sucessor, escreve: *De agone Christiano (Sobre a luta cristã), Contra Epistolam quam vocant Fundamenti (Contra a epístola (de Mani) a que dão o nome de Fundamentos)',*
— em 397, já bispo de Hipona, depois da morte de Valério, ocorrida em 3%, escreve: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum (Acercade diversas questões a Simpliciano)* que já tinha iniciado em 388/390, ainda em 397/398, aos 43/44 anos de idade, escreve *Confessionum libri tredecim (Confissões*. Treze livros), ainda em 397, ano do Sínodo de Cartago em que toma parte relevante, começa *Contra Faustum manichaeum (Contra o maniqueu Fausto*) e tem uma discussão com o *eleito* Félix que se converte ao Catolicismo. Essa disputa ficou consignada em *De actis cum Felice manichaeo (Do que se passou com o maniqueu Félix);*
— em 400, agora com 46 anos, escreve: *De catechizandis rudibus (Catequese dos incultos), Contra Faustum Manichaeum (Contra o Maniqueu Fausto)* principiado em 397, *De Consensu Evangelistarum (Flarmonia dos Evangelistas), A d inquisitionis Januarii (Para as investigações de Januário), De Opere monachorum (Trabalho dos monjes), De Fide rerum quae non videntur (Sobre a fé do que se não vê), Contra epistolam Parmeniani (Contra a epístola de Parmeniano), De Trinitate (Acerca da Trindade)* e *De Baptismo contra Donatistas (Acerca do Baptismo contra os Donatistas);*
— em 401, ano do Concílio de Cartago, escreve: *De bono conjugali (Acerca do Bem Conjugal), De Sancta Virginitate (Acerca da Santa Virgindade), Contra litteras Petiliani* (Contra as cartas de Petiliano), *De Unitate Ecclesiae (ad catholicos epistola de secta Donatistarum*) *(Sobre a unidade da Igreja — Epístola aos católicos acerca da Seita dos Donatistas e De Genesi ad litteram (Acerca do Génesis, tomado à letra)* principiado em 393 e acabado por volta de 415;
— em 405, após o Concílio de Cartago reunido em 404, escreveu *De natura boni (Natureza do Bem);* — em 405/406: *Contra Secundinum Manichaeum (Contra o maniqueu Secundino),* ainda em 406: *De divinatione daemonium (Adivinhação dos demónios);*
— em 406/407: *Contra Cresconium Grammaticum partis Donati (Contra o Gramático Crescónio do partido de Donato);* — em 408, aos 54 anos, escreve: *Epistola (XCIII) ad Vicentium (de haereticis vi coercendis) (Epístola 93.3 a Vicêncio acerca da repressão dos herejes)* e *Epistola (CII) ad Deogratias (Sex quaestiones contra paganos) (Epístola 102* a Deográcias — Seis questões contra os pagãos),* acabada em 409:
— em 409: *Epistola (CVIII) ad Macrobium (de non iterando baptismo) (Epístola 108.1 a Macróbio acerca da não repetição do baptismo);*
— em 410, ano do saque de Roma pelos Godos de Alarico, *Epistola (XCVIII) ad Dioscurum (de philosophiae erroribus) (Epístola í 18.* a Dióscoro acerca dos erros da filosofia);*
— em 411, ano da conferência de Cartago entre católicos e Donatistas sob a presidência do tribuno Marcelino, em que Agostinho teve um papel relevante, conseguindo a condenação dos cismáticos, escreve: *Brevículus collationis cum Donatistis (Resumo da Conferência com os Donatistas)* e *De unico Baptismo contra Petilianum (Do baptismo único, contra Petiliano);* — em 412 escreve: *Contra partem Donati post gesta (Contra o partido de Donato depois dos acontecimentos), Epistola ad Valusianum (de lncamatione) (Epístola a Valusiano — acerca da Incarnação), Epistola (CXXXIII) ad Marcellinum (Epístola* 733.a *a Marcelino), Epistola (CXI) ad Honoratum de Gratia) — Epístola 111* a Honorato sobre a graça), De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (da culpa e remissão dos pecados e do baptismo das crianças),*

neste mesmo ano de 412 ou em 413 inicia o *De Civitate Dei (A Cidade de Deus),* que só viria a acabar em 426;
— em 413 escreve: *De fide et operibus (Da Fé e das obras), Epistola (CXLVII) ad Paulinam (de vivendo Deo) (Epístola 147* a Paulina acerca da vida de Deus*);
— em 414, ano em que Paulo Orósio foi visitar Santo Agostinho, este escreveu: *Epistola* (*CLVIII) ad Hilarium Siculum De Pelagianismo (Epístola 158.3 a Hilário Sículo acerca do Pelagianismo), Epistola ad Julianam de bono viduitatis (Epístola a Juliana acerca do bem da viuvez);*
— em 415: *De natura et Gratia (Acerca da natureza e da Graça), A d Orosium presbyterum contra priscillianistas et origenistas (Ao presbítero Orósio contra os priscilianistas e os origenistas), Epistola (CXVI) ad Hieronymun de Origine animae (Epístola Í16.* a Jerónimo acerca da origem da alma), Epistola (CLXVII) ad Hieronymum de sententia Jacobi (Epístola 167* a Jerónimo acerca do pensamento de Tiago), A d episcopos Eutropium et Paulum de perfectione justitiae hominis (Aos bispos Eutrópio e Paulo acerca da perfeição da justiça do homem), Enarrationes in Psalmis (Comentários aos Salmos);*
— em 416, ano em que vai ao Concílio de Milevo contra os Pelagianos: *In Joannis Evangelium (Sobre o Evangelho de João) In Epistolam Joannis ad Parthos (Sobre a Epístola de João aos Partos);*
— em 417: *Degestis Pelagii ad Aurelium episcopum (Ao bispo Aurélio acerca dos Jeitos de Pelágio), Epistola (C LX X X V) ad Bonifacium de correctione Donatistarum (Epístola 185.* a Bonifácio acerca da correcção dos Donatistas), Epistola (C LX X X V I) ad Paulinum Nol. de Pelagianismo (Epístola 186.* a Paulino de Nola acerca do Pelagianismo), Epistola C L X X X V II ad Dardanum de praesentia Dei (Epístola 187* a Dárdano acerca da presença de Deus)* e *De patientia (Sobre a paciência);*
— em 418, ano em que vai ao Concílio de Cartago: *Da Gratia Christi et peccato originali (Sobre a Graça de Cristo e o pecado original), Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem (Discurso ao povo da Igreja de Cesarea), Gesta cum Emérito Caesareensi Donatistarum episcopo (Trato com Emérito, bispo donatista de Cesareia),* e *Contra sermones Arianorum (Contra a linguagem dos Arianos);*
— em 419: *De Conjugiis adulterinis (Uniões adulterinas), Locutiones in Heptateuchum (Palavras acerca do Pentatêuco), Quaestiones in Heptateuchum (Questões acerca do Pentatêuco), Epistola (CXC IX) ad Hesychium de fine saeculi (Epístola 199.3 a Hesíquio acerca do fim do mundo), De anima et ejus origine (A alma e a sua origem)* e *De nuptiis et concupiscentia* (Núpcias e concupiscência);
— em 420: *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium (Contra as duas epístolas dos Pelagianos a Bonifácio), Contra mendacium liber ad Consentium (Livro a Consêncio contra a mentira), Contra Guadentium Donastistarum episcopum (Contra Gaudêncio, bispo dos Donatistas), Contra adversarium Legis et Prophetarum (Contra um inimigo da Lei e dos Profetas);*
— em 421: *Contra Julianum haeresis pelagianae defensorem (Contra Juliano, defensor da heresia pelagiana), Enchiridion ad iMurentium (Manual dedicado a Lourenço), De Cura pro mortuis gerenda (Cuidados a ter com os mortos), De Octo Dulcitii quaestionibus (As oito questões de Dulcício);*
— em 426 — Santo Agostinho termina, aos 72 anos de idade, o *De Civitate Dei,* iniciado em 412 ou 413 — entrega a administração episcopal ao seu sucessor Heráclio e escreve: *De Gratia et libero arbitrio (Graça e livre arbítrio), De Correctione et Gratia (Correcção e Graça);*
— em 427: *Speculum de Scriptura (Observações sobre as Escrituras),* e *Retractationum Libri II (Revisões — dois livros);*
— em 428: *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo (Reunião com Maximino bispo dos arianos), Contra Maximinum (Contra Maximino), Tractabus adversus Judaeos (Tratado contra os Judeus), De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium (Livro a Próspero e Hilário acerca da predestinação dos Santos), De dono perseverantiae (Dom da perseverança), De Haeresibus ad Quodvultdeum (A Quodvultdeus a propósito das heresias);*
— em 429, logo após a invasão da Numídia pelos Vândalos, inicia, e continua no ano seguinte, *Opus imperfectum contra Julianum (Obra inacabada contra Juliano).* Em meados de 430 os Vândalos e Alanos, chefiados por Genserico, cercam Hipona e em 28 de Agosto seguinte, com 75 anos, morre Agostinho.[730]

[730] Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 39–45.

2.1. O Homem Agostiniano

Neste segundo momento, o estudo buscará traçar pontos que permitam compreender a maneira como Agostinho compreendia o Homem, a posição deste Homem em sua filosofia, e sua relação com a tradição filosófica de matriz platônica e neoplatônica. Visando trazer à tona as possíveis relações com o Platonismo e Neoplatonismo, o estudo buscará apresentar os pontos de contato e de separação, não se furtando, quando necessário, do contato direto com trechos das obras de Platão e Plotino, e seus intérpretes.

Cumpre inicialmente apresentar, que para o bispo de Hipona, como para outros filósofos cristãos, o homem é reconhecido como sendo composto de uma alma e de um corpo[731], de maneira que, inexistindo um dos dois elementos, não é possível reconhece-lo como homem.[732] "Porque,

---

[731] "[...] acerca da relação alma e corpo, Agostinho assume duas fases: uma primeira, presente em seus primeiros "Diálogos de Cassiciaco", profundamente influenciada pelo neoplatonismo, concebe o homem como um composto de duas partes distintas: alma, "substância espiritual", e corpo, substância material, apresentadas de forma hierarquizada, sendo, respectivamente, a primeira boa e a segunda, má. Em alguns momentos, chega a se referir ao corpo como um mero acidente, algo desnecessário e prejudicial à alma, e que, portanto, deve ser desprezado pelo homem. É o caso, por exemplo, do Contra os Acadêmicos, uma de suas primeiras obras escrita no "retiro de Cassicíaco", onde Agostinho chega a falar do corpo como "um cárcere tenebroso" (De contra acad., I, 3, 9). Entretanto, já no Solilóquios, uma outra obra escrita no "retiro de Cassicíaco", embora mantendo o dualismo hierárquico, o corpo já não aparece mais como algo totalmente ruim, mas, apenas, como menos bom ou inferior à alma. Ali, comentando as palavras de Cornélio Celso acerca da dor física, diz: "E a razão dada por ele não me parece absurda: somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo" (Sol. II, 21). Essa posição dualista hierárquica - superior e inferior - será mantida pelo resto de sua vida, quando, ao longo dos escritos agostinianos, encontramos diversas passagens em que Agostinho procura argumentar a favor da distinção e superioridade da alma sobre o corpo, principalmente por sua capacidade de raciocínio. Em Sobre o Livre Arbítrio, por exemplo, procurando demonstrar que, por possuir uma alma portadora da capacidade de raciocínio, o homem é superior não só sobre inanimados, os quais apenas existem, mas também aos animados, que igualmente aos homens possuem vida, diz: "É inegável, com efeito, que não só temos corpo (existência), mas também certa vida [...], fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa chamar de razão ou inteligência [...] Assentamos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de entender"(De lib. arb., II, 6,13). Entretanto, apesar de considerar a alma ontologicamente superior ao corpo, nem por isso o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana. Em Sobre a Cidade de Deus, por exemplo, Agostinho diz que não podemos denominar o homem nem só pela alma, nem só pelo corpo: "É grande verdade não ser a alma do homem todo homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior" (De civ. Dei, XIII, 24). Ou seja, mesmo que a alma seja uma substância superior, ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância completa: o homem. Temos então uma visão positiva do corpo, como algo que faz parte, também, da natureza do homem, conforme diz na supracitada obra: "Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza (Ibid., I, 8). Portanto, contrariamente aos maniqueus, que viam o corpo como o mal em si63, e aos filósofos platônicos, que consideravam o corpo como lugar ou possibilidade do mal, Agostinho, baseado no princípio ontológico judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor, sem precisar de nenhuma matéria pré-existente (criação ex nihilo), defende que todas coisas, dentre elas o corpo humano é um bem, ou que no universo criado e governado por Deus não pode existir senão o bem, conforme diz no Sobre a Natureza do Bem: "Todas as coisas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem" (De nat. boni, 1)." apud COSTA, M. R. N. O problema do corpo na filosofia-teologia patrístico- agostiniana. *In: Os mistérios do corpo: uma leitura multidisciplinar*. Recife: INSAF, 2004. p. 105–128.

[732] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 24. Cf. "So far as I can see, it is open to Augustine to say, somewhat in the fashion of Aquinas, that the mind is not really a complete thing without the body it, as he puts it in the passage above, "possesses a natural appetite for managing." I hasten to add that I know of no passage in which

manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais."[733]

Há uma alma no homem, da mesma forma como há um corpo, mas a alma do homem não é homem, assim como o corpo não é homem.[734]

> O corpo está unido à alma para constituir o homem total e completo; sabemo-lo pelo testemunho da nossa natureza, se isto não fosse um facto tanto da experiência corrente, seria com certeza um facto bastante difícil de crer; realmente, é mais fácil crer na união do humano com o divino, do mutável com o imutável, e até de um espírito ou, segundo a vossa maneira de falar, do incorpóreo com o incorpóreo, do que na união de um corpo com um incorpóreo.[735]

Essa construção dicotômica insere uma grande inovação, em comparação com a tradição platônica.[736]

Embora se discuta a possibilidade, ou não, de consolidar uma tradição platônica sobre a temática do homem, enquanto objeto filosófico, vez que nos diálogos o tema é abordado de forma particular em cada um[737], alguns pontos podem ser levantados para auxiliar na compreensão - em especial sobre a alma humana.

A cultura grega já se valia da noção de *psyché* na tradição mito poética[738], de forma que o surgimento nos diálogos não comporta uma criação de Platão, embora seu conceito vá, aos poucos, sendo moldado em sua obra.

Augustine actually puts forward a pos¬ itive claim along those lines." MATTHEWS, G. B., *Augustine and Descartes on Mind and Bodies*, *Op. cit.*, 1999, p. 230.

[733] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 6, 13.

[734] Étienne Gilson remete tal compreensão "ao texto de De moribus ecclesiae, I, 4, 6; vol. 32, col. 1313, onde o Filósofo afirma: "... cum... constet... ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo an tantummodo anima. Quamquam enim duo sint anima et corpus et neutrum homo vocaretur, si non esset alterum - nam neque corpus homo esset, si anima non esset nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur - fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur." Tradução livre: [visto que é certo que somos compostos de alma e corpo, o que é o próprio homem ambas as coisas que eu mencionei, seja corpo apenas ou apenas alma. Pois embora a alma e o corpo sejam dois, e nenhum deles seria chamado de homem, se não houvesse outro - pois nem o corpo seria um homem, se a alma não existisse, nem a alma novamente seria um homem, se aquele corpo não fosse animado. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 97.

[735] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. X., 29.

[736] "Nisso Santo Agostinho se distanciou de Platão, que havia dividido alma e corpo. Na definição agostiniana a alma não está dentro de um corpo, mas está encarnada em um corpo." PIRATELI, M. R. O conceito de homem em Santo Agostinho. In: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. Paraná: Universidade Estadual de Maringá*, Maringá, 2010.

[737] "Por outro, o manancial de reflexões que encontramos na obra platônica não permite esboçar uma concepção unitária da alma, sobretudo devido à diversidade de contextos dramáticos e dialéticos em que se situam as investigações desenvolvidas nos diálogos." [...] "Defendemos que, a menos que haja nesse sentido uma advertência explicita, o fato de, em diversos diálogos, se manifestarem distintas concepções de alma não significa que haja contradição entre elas ou evolução de umas a outras." SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 25.

[738] "A primeira coisa a dizer é que o homem é uma composição de alma e corpo. Essa definição era muito comum no modo ordinário de pensar dos gregos, desde os tempos de Homero, para o qual a alma (em grego *psyche*) representava a vida do corpo." Ibidem, p. 35. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 131.

Trabattoni aponta que, no que diz respeito à alma, Platão aceita o fardo da tradição[739], mas também adota os ensinamentos socráticos.

> [...] aceita aquela que parece ter sido a posição do Sócrates Histórico, o qual tinha substituído a imagem fisiológica tradicional (a alma é só e justamente aquilo que faz com que um corpo viva) por uma nova imagem espiritualista: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais.

Um dos pontos característicos do pensamento platônico sobre a alma, advém da linha socrática de defesa da "superioridade da alma sobre o corpo"[740], e que pode ser vista desde os diálogos da juventude.

Na *Apologia*, Sócrates afirma que continuará empenhado em envergonhar e refutar todos que defenderem que o homem deve buscar riquezas e honrarias em detrimento de melhorar a própria alma, (29d-30a)[741] também "declara o seu desconhecimento a respeito da morte: não sabe dizer se ela representa o fim de tudo ou se é uma dimensão ultraterrena (40c-d)."[742] Onde se observa uma nítida oposição do próprio pensamento de Platão. (vide *Fédon*)

O mesmo se segue no *Primeiro Alcibíades*[743], onde Sócrates acaba por demonstrar que o homem é uma coisa, enquanto o corpo é outra, de forma que o homem só pode ser sua alma. (130c)

A forma como Platão compreendia a alma humana (suas características, origem, caminho e destino) deve ser compreendida não se esquecendo o papel da representação mítica da alma. [744]

Platão aborda a alma no *Mênon* de formas distintas, afirmando, primeiramente, que a tradição grega, de certos sacerdotes, apontava que a alma estava sujeita à uma série de

---

739 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 132.
740 Ibidem
741 Apologia em PLATÃO. *Diálogos - Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. I–III. 29d-30a. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 132.
742 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 141.
743 O interlocutor, Alcibíades, tem o objetivo de se tornar um político hábil. "O que ele mais quer na vida é ser um grande político, mas para isso, ou seja, para poder dar bons conselhos na assembleia, é necessário saber o que é o bem e o mal. Com essa finalidade é importante saber o que significa tornar-se melhor, isto é, cuidar de si mesmo (128e). Cuidar de algo não significa cuidar das coisas que pertencem àquela coisa, mas cuidar da coisa mesma (128d). Assim, se desejamos cuidar de nós mesmos, não devemos nos preocupar com aquilo que melhora algo que nos pertence, mas com aquilo que nos torna melhores (128e)." Primeiro Alcibíades em PLATÃO, *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*, *Op. cit.*, 1975, l. 128a-128e. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 133.
744 VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 21. Segue na advertência dizendo "Em primeiro lugar, é necessário advertir sobre o fato de mitos platônicos não convergirem para uma única e mesma espécie bem definida, mas diferirem consideravelmente segundo a forma literária e a importância que possuem na estrutura do diálogo em que aparecem. Há alguns cujo caráter alegórico manifesta-se de pronto, como é o caso do mito do nascimento de Eros no Banquete; outros são proferidos somente por uma razão lúdica, como o mito das cigarras no Fedro; outros, ainda, ocultam certamente um sentido denso, como a cosmogonia do Timeu." Idem, p. 32.

reencarnações, nascimentos e mortes, sem nunca, no entanto, perecer[745], de forma que a imortalidade da alma já era pensada anteriormente.

> [...] Declaram que a alma do homem é imortal, e que, num dado momento, ela chega ao fim, que é o que se chama morrer, e noutra ocasião torna a existir, porém nunca perece. Por isso mesmo, importa a todos os homens levar uma vida tão santa quanto possível, pois Quando Perséfone dívida antiga das faltas recolhe, dos que morreram, passados nove anos as almas envia para o sol do alto. [...] [746]

Na sequência do diálogo, Sócrates afirma que a alma imortal, submetida à essa sucessão de nascimentos, teria contato com todas as coisas, podendo assim recordar[747] do que vislumbrou neste mundo e no outro. O fato de estar tudo sujeito à uma "origem comum", permitiria descobrir tudo pela recordação (83a) (85e). [748]

No *Mênon*, surge a alma como sede do saber, uma vez que é o lugar onde se encontram as memórias das "Formas", ou "Ideias", onde se é capaz de exercer a anamnese. Por fim, aborda-se a separação do corpo, momento onde a alma deve cumprir seu destino e se reunir com o que lhe assemelha.[749]

> Comum aos dois argumentos é a tese de que a busca do saber constitui a única salvação para a alma, determinada pelo objetivo de encontrar na contemplação das Formas o restabelecimento da sua ligação ao divino (84a-b).

A reminiscência surge no *Mênon*, no momento em que, interrogado sobre a definição de figura, o interlocutor de Sócrates declara sua ignorância, e posteriormente se volta para Sócrates opondo-se à possibilidade de uma ciência, ou do conhecimento do que se ignora.[750]

> Nesse ponto, estamos diante de algo como a "prova crucial" do método socrático. Mas precisamente aqui, elaborando genialmente e de maneira inteiramente original a teoria da "reminiscência" (sobre sua forma mítica, cf. acima "Introdução", §5), Platão transfere

---

[745] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 37.

[746] Mênon em PLATÃO, *Diálogos - Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*, *Op. cit.*, 1980, l. 81b.

[747] "Assim, não é nada de admirar que tanto sobre a virtude como sobre tudo o mais ela possa recordar-se do que conhecera antes. E como toda a natureza é aparentada e a alma aprendeu tudo, nada impede que, vindo a recordar-se de um único fato - o que os homens denominam aprender ela chegue a encontrar por si mesma todos os outros, uma vez que seja corajosa e não desista de procurar. Pois procurar e aprender não passa de recordar. Não devemos, portanto, prestar ouvidos àquele argumento capcioso sobre a impossibilidade da pesquisa; deixa-nos indolentes, só afagando as orelhas dos indivíduos preguiçosos, ao passo que este outro torna ativos os homens e aptos para investigar. Convencido, como estou, de que ele é verdadeiro, desejo procurar contigo o que seja a virtude." Mênon em ibidem, l. 81d.

[748] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 37.

[749] Ibidem, p. 42. Nos termos do Fédon: "Ao contrário: alcançando a calmaria das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para, depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas." Fédon em PLATÃO. *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Trad. Carlos alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. III–IVp. 84a-b.

[750] Mênon em PLATÃO, *Diálogos - Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*, *Op. cit.*, 1980, p. 80e.

> toda a questão para um plano totalmente novo talvez ele seja o primeiro na história da filosofia a pôr o problema do conhecimento em seus termos específicos-, quando expõe, como se dirá mais tarde, aquela "aprioridade" do espírito com respeito aos dados sensíveis.[751]

Com bem delimita Lima Vaz, a reminiscência tem então os seguintes pontos centrais, "seu sujeito é a própria alma imortal [...] seu fundamento é o ato original de visão da alma, pelo qual ela aprendeu tudo [...] seu objeto é a totalidade mesma da natureza, que constitui um todo homogêneo [...]"[752] ao passo que "exercício mesmo da "reminiscência" não é senão aquilo a que os homens chamam "aprendizado" (*máthesin*). Pode ser adquirido desde que alguém investigue magnanimamente e sem esmorecer[...]"[753]

Lima Vaz, buscando as influências da reminiscência platônica, apresenta duas raízes principais desta doutrina, uma de origem do pensamento comum na Grécia do período, que via na alma um "duplo" do corpo[754], ao passo que na tradição órfico-pitagórica, a alma é independente e oposta ao corpo. Os órficos seguiam uma linha religiosa, onde a alma deveria se purificar com a iniciação dos mistérios e a separação da ligação com o corpo, ao passo que os pitagóricos defendiam uma purificação por meio da ciência e da ética.[755]

A doutrina da reminiscência que Platão apresenta, vai aos poucos se afastando da linha órfico-pitagórica e assumindo uma conotação própria, de um "aspecto moral a um aspecto rigorosamente "epistemológico" no qual a doutrina da "reminiscência" adquire um sentido inteiramente novo em relação àquele que possuía junto aos pitagóricos."[756]

Esse esforço epistemológico[757] é central na análise dos diálogos, pois se interligam ao contexto da educação grega, da formação entorno da *areté*, que envolve vários debates, como os constantes no *Górgias, Protágoras, Eutidemo*.

Ainda no *Mênon* Sócrates interroga um escravo, apresentando como a reminiscência da alma está ligada a questão do conhecimento.[758] Chegando ao ponto de compreender que "no homem tudo depende da alma, e que nesta tudo depende da razão, se quiser tornar-se boa" (89a). [759]

---

[751] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 54.
[752] Ibidem, p. 54–55.
[753] Ibidem
[754] Ibidem, p. 43.
[755] Ibidem, p. 43–44.
[756] Ibidem, p. 44–45.
[757] Segundo Lima Vaz, é do combate ao relativismo em relação a virtude que aparenta surgir a teorização da contemplação platônica. Ibidem, p. 49.
[758] Mênon em PLATÃO, *Diálogos - Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*, *Op. cit.*, 1980, l. 82c.
[759] "Será, no entanto, indisputável que, em qualquer dos contextos — tanto o anamnésico quanto o prático —, a alma se manifesta pelo seu poder gerador de ordem, sempre em associação às Formas inteligíveis: no primeiro a do Quadrado, no segundo as das virtudes, com as consequências éticas dai decorrentes." SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 38.

Ao final, Sócrates não logra êxito na tarefa de dar fundamento para a ciência e e com isso chegar à essência da virtude. A aporia é resolvida com recurso ao dom divino, e voltará a ser tratada no *Fédon*.[760] Como aponta Lima Vaz, esse foi um primeiro esforço para transferir para um plano inteligível o fundamento central da vida moral do homem.[761]

Já no *Fédon* outras temáticas surgem, como a pré-existência da alma e sua relação com a reminiscência, assim como da própria imortalidade da alma, que também é abordada quando Fédon descreve os últimos momentos da vida de Sócrates, que condenado, aguardava a execução de sua sentença, postergada em virtude dos rituais cívico-religiosos da cidade.

> Todavia, a demonstração da imortalidade aqui não deve ser tomada como uma questão puramente "escolástica", introduzida de modo "sistemático"; ao contrário, ela se conecta intimamente com o "exercício" mesmo da vida filosófica que aparece como verdadeira vida da alma, e a essa vida que é tanto mais filosófica quanto mais a alma se "recolhe" em si mesma (Fédon 83a) e se libera dos vínculos do corpo - Sócrates dedica se integralmente naquele dia derradeiro. O Fédon pode ser considerado, assim, um "tratado sobre a alma" no qual convergem em unidade os aspectos ontológico e moral.[762]

Caminhando por diversos temas, Sócrates se volta para um louvor da vida filosófica, afirmando sua tranquilidade frente a morte certa, uma vez que lhe inundava uma certeza de que sua alma se voltaria para o sublime, habitando com o criador. [763]

Nesta obra Sócrates interroga Símias, se a morte não seria "separação entre a alma e o corpo" (64c), e que uma vez separados, o corpo pereceria e a alma "por outro lado, em libertar-se do corpo alma e isolar-se em si mesma". (64c)

Concluem que não é legítimo ao filósofo buscar prazeres do corpo (64e)[764], e de igual forma, que o corpo é um obstáculo para a aquisição do conhecimento, uma vez que os sentidos são falhos (65b), e que somente no pensamento é possível um vislumbre da realidade. [765]

O corpo, sob domínio de desejos e paixões impede que a alma pense, e acaba por escravizá-la.[766] A morte é a libertação da alma, motivo pelo qual não deve o filósofo teme-la, ou evitá-la (67e).

---

[760] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 59.
[761] Ibidem, p. 62.
[762] Ibidem, p. 65.
[763] "Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar- se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação!" Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 64a.
[764] "Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferença dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo." Fédon em ibidem, l. 65a.
[765] "Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e, concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade." Fédon em ibidem, l. 65c.
[766] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 39.

> Não há dúvida, então, de que a vida filosófica exaltada por Sócrates seja, da parte da alma, o exercício de uma atividade cognitiva suprema que reivindica para si a faculdade peculiar pela qual a alma contempla a realidade (*autei tei psykhêi theatéon autà tà pragmata: 66d)*. Nesse sentido específico, o filósofo persegue com amor essa faculdade ou "razão" (*erastai... phronéseos*: 66e); deseja igualmente a morte, mediante a qual gozará plenamente de sua posse (*of aphikoménois elpis esti où dia bion éron tykhein, éron de phronéseos*: 68a). A natureza dessa razão (*phronesis)*, por sua vez, é descrita, no primeiro discurso de Sócrates (78b ss.), pelo terceiro argumento, fundado na "semelhança" entre a alma e a Ideia. Sócrates inicia por aquela divisão que distribui todos os entes em dois grandes gêneros. Um ente é "composto" (*syntheton*: 78c), outro, "incomposto" (*axyntheton*: ibid.); um é "visível" (*horatón*: 79a), outro, invisível (*aeidés*: ibid.). Além disso, a alma tem em si o recurso para, na atividade dialética, dar a razão *(lógon didomen*: 78c) do incomposto e invisível e para apreendê-lo segundo seu modo peculiar de discorrer (*tôi tês dianoías logis mot*: 79a). Quando ela se vê livre da perturbação do corpo, contempla por si mesma (*aute kath'hauten skopêi*: 79d) e tende para lá onde está aquela realidade imortal e incorruptível; manifesta, assim, para si sua verdadeira natureza como congênere a ela (*syngenés*: 798). Alcançando, então, aqueles entes, diz-se que possui verdadeiramente razão (*toioúton ephaptoméne*: ibid.; *toûto autês to pathema phronesis kékleta*i: ibid.)62. Para além das percepções sensíveis que levam à ilusão (*apáthes*: 83a), convém à alma entrar em si mesma e gozar, em si, da nova faculdade de ver que conduz ao inteligível (*ho de autè horái, noetón*: 83b).[767]

Nesta oposição entre corpo e alma, se interligam vários outros aspectos da alma tratados nos diálogos, e se manifestam dois dos principais sentidos atribuídos à Alma por Platão - ser a lugar da racionalidade e da consciência moral.[768]

Platão argumenta ainda, que uma vez que a alma é responsável por dar vida ao corpo, a morte não lhe pode ser compatível por ser contrária à sua própria essência de vida (104c)[769], de onde resulta mais uma confirmação da imortalidade das almas (105e).

Como afirma Santos, reforça-se mais um sentido para a alma, o de ser portadora da vida.[770]

> Outra questão de extrema relevância é relativa aos aspectos éticos do argumento, Ao contrário do que se pensar hoje, a mensagem platônica é revolucionaria e libertadora. Ao esforçar-se por separar a alma do corpo, Platão pretende libertar a natureza humana de todas as constrições que pesam sobre ela e a alienam do vínculo que a associa ao divino. A sua finalidade última é abrir aos homens as portas de uma transcendência a que antes nado tinham acesso, ou que lhes era franqueada em circunstancias para ele risíveis, de modo a, finalmente, explorando a identificação da alma com a vida, poder converter "vida" e "morte" em meros episódios da existência da alma",[771]

Segundo afirma Sócrates, o corpo é, por outro lado, o responsável por provocar todas as "guerras, dissenções, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as

---

[767] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 69.
[768] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 40.
[769] "Trata-se do seguinte: é fora de dúvida que não são apenas os contrários que se excluem reciproca mente, mas todas as coisas que, sem serem contrárias entre si, não admitem a idéia contrária da que lhes é própria, à aproximação da qual ou cedem o lugar ou vêm a perecer." Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 104c.
[770] Fédon em ibidem, l. 105e. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 45.
[771] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 40–41.

guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos!"[772]

O resultado dessa natureza impura do corpo é que a sabedoria só será efetivamente alcançada, quando a alma se separar do corpo, e não estiver mais passível de sua perversa influência.[773]

Essa necessária separação da alma com o corpo[774], para alcançar a mais pura verdade, leva Sócrates a relembrar o que a tradição[775] definia como purificação, ou seja:

> [...] apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam.[776]

A tradição órfica[777] aparenta defender, segundo Lima Vaz,

---

[772] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, p. 66a.

[773] "Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria." Fédon em ibidem, p. 66e.

[774] "O que ele mais quer na vida é ser um grande político, mas para isso, ou seja, para poder dar bons conselhos na assembleia, é necessário saber o que é o bem e o mal. Com essa finalidade é importante saber o que significa tornar-se melhor, isto é, cuidar de si mesmo (128e). Cuidar de algo não significa cuidar das coisas que pertencem àquela coisa, mas cuidar da coisa mesma (128d). Assim, se desejamos cuidar de nós mesmos, não devemos nos preocupar com aquilo que melhora algo que nos pertence, mas com aquilo que nos torna melhores (128e)." Fédon em ibidem, l. 128d-128e. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 135.

[775] Que nesse ponto aparenta dizer respeito ao Orfismo e suas práticas e rituais. "Não se pode pôr em dúvida, com efeito, que Platão tenha tido alguma relação com os rituais ditos órficos, inclusive por intermédio de Sócrates. Aliás, ele mesmo deve ser tomado como uma de nossas fontes principais para o conhecimento do orfismo. Aquilo, porém, que restou sobre o orfismo deve ser considerado com muita cautela, tanto porque as fontes são escassas como porque há divergência entre os especialistas." JAEGER, W. W., *Paidéia: A formação do Homem Grego*, *Op. cit.*, 1995, p. 685–688. Cf. VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 33. "Não é fácil considerar o Sócrates histórico o autor destas livres adaptações literárias dos mitos religiosos, mesmo que de vez em quando neles prendesse a atenção. Mas também não se pode aceitar, por corresponder a uma concepção excessivamente tosca da verdade espiritual, a hipótese tão difundida de que foi nas suas viagens ou de outro modo qualquer que Platão assimilou a influência dos mistérios órficos ou outros mitos parecidos, e os combinou, na sua concepção, com a ética socrática. Os mitos platônicos sobre o destino da alma no além-morte não são produtos dogmáticos de nenhum sincretismo histórico-religioso. Interpretá-los assim seria menosprezar completamente a capacidade poética criadora de Platão, que neles atinge um dos seus pontos culminantes. É indubitável, no entanto, que lhe serviram de matéria-prima idéias sobre o além, do tipo das que se costumam agrupar sob o nome de idéias órficas. Deixaram nele os seus traços, porque o seu sentido artístico precisava do complemento de um fundo metafísico para a solidão heróica da alma socrática e da sua luta" JAEGER, W. W., *Paidéia: A formação do Homem Grego*, *Op. cit.*, 1995, p. 687.

[776] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 67d.

[777] Quanto a posição da alma, Trabattoni afirma que "Se do ponto de vista psicológico e humano, a alma é pensada nos moldes de um daimon órfico, preso em um corpo como se estivesse em uma prisão (Fédon 62b), mas, de um ponto de vista cósmico, deseja fugir – isto é, do ponto de vista da ordem da realidade que visa o ótimo – ela tem a tarefa "providencial" de dar vida aos corpos, como se lê no Fédon (105c-d), e também de dar vida a todo o universo, como explica o Timeu, onde Platão introduz sua teoria da alma do mundo com esta finalidade." Ibidem, l. 62b; 105c-d. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 136.

> [...] a opinião sobre a natureza do homem composta de dois princípios opostos, sendo um deles, a alma, como que encerrado num cárcere (soma séma, cf. Crátilo 400c; Górgias 493a; Fédon 62b), e devendo ser liberado por uma "iniciação", a fim d que se lhe obtenha um prêmio na outra vida. Daí aquela esperança d "iniciado" (etielpis: Fédon 63c etc.), pela qual se encaminha à morte como uma libertação.[778]

A pré-existência da alma, é inicialmente tratada na apresentação do argumento dos contrários[779], por meio do qual Sócrates busca afirmar que as almas dos mortos ficam em algum lugar, para depois voltar a vida.[780]

Assim como a própria imortalidade da alma - que os naturalistas defendiam ser composta de ar - que uma vez separada do corpo, com a morte, se dissiparia neste mesmo elemento.[781]

Cebes então relembra que em razão da própria defesa da reminiscência, tanto a pré-existência, quando a imortalidade da alma seriam espécie de condição necessária, pois sem um, ou outro, não seria possível a reminiscência, e com isso o próprio conhecimento.[782]

Na lógica platônica, o conhecer é recordar, uma vez que, dos diversos que se apresentam aos sentidos humanos, uma igualdade é extraída, remetendo ao núcleo do que é derradeiramente, em si.[783]

> Assim, pois, que o adquirimos antes do nascimento, uma vez que ao nascer já dele dispúnhamos, podemos dizer, em consequência, que conhecíamos tanto antes como logo depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior e o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie? Pois o que, de fato, interessa agora à nossa deliberação não é apenas o Igual, mas também o Belo em si mesmo, o Bom em si, o Justo, o Piedoso, e de modo geral, digamos assim, tudo o mais que é a Realidade em si, tanto nas questões que se apresentam a este propósito, como nas respostas que lhes são dadas. De modo que é uma necessidade adquirir o conhecimento de todas essas coisas antes do nascimento... [...] Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das idéias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira — ou então, depois do

---

[778] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 33–34.

[779] Por meio do qual Sócrates busca encontrar no respectivo oposto, a origem das coisas. "Assim obtemos este princípio geral de toda geração, segundo o qual é das coisas contrárias que nascem as coisas que lhes são contrárias."

[780] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 72a. Na sequência, Sócrates afirma que esse ciclo de eterna compensação, é necessário, "Suponhamos, com efeito, que não haja uma eterna compensação recíproca das gerações, alguma coisa assim como um círculo em que giram esses contrários, mas que a geração vá em linha reta somente de um dos contrários para o outro que lhe está em frente, sem voltar em sentido inverso para o outro contrário e sem fazer a volta; então, bem o percebes, todas as coisas se imobilizariam na mesma figura, o mesmo estado se estabeleceria em todas elas, e cessaria a geração." Fédon em ibidem, l. 72 b.

[781] Sócrates ironiza tal pensamento, "De qualquer modo, já ai existe uma prova, uma demonstração. Contudo, parece-me que gostarias, Cebes, e tu também, Símias, de aprofundar esta prova, pois estais dominados pelo medo pueril de que um vento qualquer possa soprar sobre a alma no momento de sua saída do corpo para dispersá-la e dissipá-la, sobretudo "quando, por pura coincidência, há uma brisa forte no instante de morrermos!" Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 77e.

[782] Fédon em ibidem, l. 73a.

[783] "Portanto, é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores? [...] Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores!" Fédon em ibidem

> nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência.[784]

A pré-existência da alma, é então alicerçada na necessidade de que tenha o homem conhecido as coisas em si, antes de ser agrilhoado ao corpo. (76e) Ela tem fundamento em uma necessária "aprioridade" da alma, em relação ao sensível do mundo.[785]

Resulta-se assim que,

> O movimento do conhecimento é, antes de tudo, descendente: de um conhecimento perfeito (visão) das Ideias, que são as "Realidades em si (*hô estin*), chega à percepção dos sensíveis; estes, na contrapartida, não podem ser conhecidos (isto é, nenhum juízo intelectual sobre eles pode ser feito) a não ser que sejam referidos, por um movimento ascendente, às "Realidades: *epí tauten (ousian) tà ek tôn aisthéseon pánta anaphéromen* (76d-e) ou *taûta ekeínei apeikázomen* (76e). Esse movimento ascendente não é senão o processo de "reminiscência". A alma, vindo ao corpo, per de o conhecimento das Ideias (*gignómenoi apolésamen*: 75e), quer dizer, aquele conhecimento que deve ser dito "ciência" em sentido claríssimo é "paradigma" da ciência que o filósofo deve adquirir.

Entretanto, a imortalidade da alma é questão complexa, que demandará de Sócrates argumentação mais robusta, que é iniciada pela análise da própria composição de corpo e alma, em vista da sua posterior decomposição, buscando afirmar que "há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível".[786]

Na sequência da narrativa, Sócrates afirma que o corpo é instrumento que a alma utiliza para captar algo dos sentidos (79e), mas quando a alma se utiliza do corpo "é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero."[787]

Diverso ocorre quando ela se lança sozinha na busca pela recordação das coisas em si, em detrimento de qualquer tentativa de valer-se do corpo para perceber a realidade.[788]

> As Ideias aparecem agora como Formas, ou seja, como verdadeiramente as causas pelas quais as coisas sensíveis podem ser ditas "tais" e "tais". São, com efeito, causas "formais": dizendo que as coisas são boas, belas etc., predicamos delas o que, por si, existe como tal, Atribuímos então às coisas sensíveis uma *eponymia* com relação às Ideias (102b; 103b). Essa relação das coisas com as Ideias exprime-se, no Fédon, pela noção de "participação" (*méthexis*: 100c), se guando a qual se tem ou a "presença" ou a "comunidade" das Ideias com as coisas (*efte parousia eite koinonía*: 100d).[789]

---

[784] Fédon em ibidem, l. 75d.
[785] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 86.
[786] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 79a.
[787] Fédon em ibidem, l. 79c.
[788] "Mas quando, pelo contrário — nota bem! — ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo — em virtude de seu parentesco com esses seres puros — é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma." Fédon em ibidem, l. 79d.
[789] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 74.

Dessa forma, a alma é o ponto mais alto da constituição humana, e o que mais se aproxima da constituição divina, do inteligível[790], enquanto o corpo é mortal, feito para obedecer e ser escravo. (80a)

> [...] a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade: o "corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, muitiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. [791]

Com a morte do corpo, a alma teria dois caminhos possíveis, em virtude da lógica de que é para o "que se lhe assemelha que ela se dirige"[792], de forma que de um lado, para aquelas almas elevadas (que receberam a iniciação), o caminho é a companhia dos deuses. (81b)[793] Por outro lado, para aquelas almas impuras, que buscavam no corpo a única verdade, afastando-se de tudo que é invisível, não conseguindo abandonar o que é visível, "essa alma ronda os monumentos funerários e as sepulturas, ao redor dos quais de fato foram vistos certos espectros sombrios de almas [...]"[794]

Somente aqueles totalmente purificados, que em vida buscaram à filosofia, foram amigos do saber, podem ter contato com a espécie divina. (82c)

A filosofia tem como função conduzir o homem pelo processo de afastamento da alma da matéria física[795], apartando-a dos "desejos corporais sem exceção, mantendo uma atitude firme e não se entregando às suas solicitações"[796]

Para quem se entrega à filosofia,

> A perda de seu patrimônio, a pobreza não lhes infunde medo, como à multidão dos amigos das riquezas; e, da mesma forma, a existência sem honrarias e sem glória, que lhes confere o infortúnio, não é capaz de atemorizá-los, como faz aos que amam o poder e as honras. Por isso, eles permanecem afastados dessa espécie de desejos.[797]

---

[790] "As propriedades desse inteligível são determinadas em oposição às propriedades dos sensíveis. Por procurar estabelecer uma nova ciência que ultrapasse o relativismo dos sofistas, Platão fundamenta-a explicitamente num objeto imóvel que não seja alcançado pelos sentidos (*hosaútos katà tautá ékhei kai oudé pote oudamei oudamos allofosin oudemían endékhetai*: 78d). Por isso, como vimos, *axyntheton, aeidés* e propriamente *noetón* (83b). Essa determinação clara do objeto inteligível com o qual a alma re laciona-se por si mesma mostra então, na primeira parte do diálogo, uma já completa doutrina "epistemológica" que atribui à alma a faculdade de alcançar as "coisas mesmas" ou a "essência" das coisas (a *ousía*, que, ao mesmo tempo, implica não apenas a "*essencia*", mas também a "existência")." Ibidem, p. 72–73.

[791] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 80b.

[792] Fédon em ibidem, l. 81b.

[793] Fédon em ibidem

[794] Fédon em ibidem, l. 81d.

[795] Em diversos momentos é afirmada a necessidade de afastamento do corpo, Lima Vaz, no entendo faz a ressalva que Platão não ignora o corpo, defendendo o cuidado necessário com ele, de forma que esse afastamento deve ser visto no momento em que o corpo atrapalha o livre funcionamento da parte mais elevada, a alma. VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 81.

[796] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 82c.

[797] Fédon em ibidem

Sócrates descreve uma visão do mundo e do destino das almas, que se alia ao pensamento de afastamento dos prazeres do corpo e de entrega à filosofia[798]. A alma daquele que se entregou à filosofia, tem um bom guia, e habitará nas partes mais elevadas. No prolongamento da análise sobre a vida e a morte, Sócrates se volta para uma escatologia do caminho da alma, onde pode vir a encontrar "regiões puras", no caso dos seres de marcada pureza (114c), ou virem a padecer por suas faltas (114a/b). Afirmando de forma definitiva, que "precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude e sabedoria, pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança." (114c)[799]

> Após ter elencado diversas acepções do termo, que corresponderão a tantas outras funções por ela desempenhadas, o Fédon concentrou-se em mostrar como, apoiada na racionalidade e visando à busca do saber, ela é o princípio condutor da ação individual. [800]

Sócrates nota que a alma é aprisionada no corpo por obra do desejo, "e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa!"[801] Nesse sentido se pode afirmar que "a intensidade do prazer ou do sofrimento, a propósito disto ou daquilo, se faz acompanhar da crença de que o objeto dessa emoção é tudo o que há de mais real e verdadeiro, embora tal não aconteça."[802]

A imortalidade da alma é novamente abordada por Sócrates, que reforça sua posição por meio da análise dos contrários[803] e da própria lógica que as ideias ocupam em sua filosofia[804]. Ponto

---

[798] "A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida — o que aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além." Fédon em ibidem, l. 107d.

[799] Fédon em ibidem, l. 104c. Na sequência do diálogo Sócrates refirma: "pode tranquilizar-se com relação a sua alma o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer, por considerá-los estranhos a si mesmo e capazes de produzir, justamente, o efeito oposto. Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se o fizesse com algo estranho a ela, porém como jóias da mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar." (115a)

[800] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 47.

[801] Fédon em PLATÃO, *Diálogos:* O Banquete, Fédon, Sofista Político. tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural; Victor Civita, 1972. 83a. p. 94.

[802] Fédon em PLATÃO, *Diálogos:* O Banquete, Fédon, Sofista Político. tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural; Victor Civita, 1972. 83c. p. 94. Segue Sócrates afirmando que "[...] todo prazer e todo sofrimento possuem uma espécie de cravo com o qual pregam a alma ao corpo, fazendo, assim, com que ela se torne material e passe a julgar da verdade das coisas conforme as indicações do corpo" Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 83d.

[803] Fédon em ibidem, l. 102b-104c.

[804] "[...] cada processo deve forçosamente possuir também o seu contrário, senão toda a realidade se reduziria, cedo ou tarde, a apenas um dos dois estados. Por exemplo, se ao sono não seguisse o despertar, inevitavelmente todos os seres vivos se encontrariam dormindo, o que, pela experiência, sabemos que não acontece. A mesma coisa vale também para o morrer e o renascer, caso contrário, chegaria o momento em que não existiria mais vida no mundo (70c-72e)." Fédon em ibidem, l. 70c-72e. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 142.

em que o Filósofo chega ao princípio de que os contrários não podem estar juntos[805], devendo ocorrer na presença de um, o afastamento do outro[806]. "Sendo assim, quando a morte se aproximar, a alma ou sairá intacta ou terminará por ser destruída (como o fogo quando apagado com água)."[807]

> [...] Assim, pois, se também o imortal é indestrutível, a alma não pode ser destruída quando a morte se aproxima. [...] Portanto, se a propósito do que é imortal está provado que também é indestrutível, segue-se que a alma não só é imortal, mas também indestrutível. Se não, precisamos ir em busca[808]

A abordagem da alma no *Fedro*, traz outros grandes contributos, extraídos do diálogo de Sócrates com Lísias sobre a questão da loucura (*mania*), uma vez que para a visão platônica, tudo o que vem de Deus só pode ser encarado como um bem.[809] Essa construção se forma entorno da questão do amor (*éros*), que dado pelos deuses; pode ser elemento de dor e destruição para o amante, mas que no final constitui um bem (245c).

Nesta tarefa, os interlocutores retornam para a questão da imortalidade da alma, onde são apresentados novos argumentos (245d). Partindo da ideia da imortalidade pelo movimento[810], tudo o que está em constante movimento é imortal[811], uma vez que parando de se mover por si mesmo, ou por outros, deixa de viver. Só o que se move a si próprio pode ser imortal.

A alma como o princípio seriam assim ingênitos, uma vez que o que é gerado advém de algo que o antecede, um princípio. "[...] a alma constitui o princípio eterno do movimento – necessária dada a consideração geral do princípio de movimento – e, por isso, é imortal."[812] Chegando à compreensão de que a alma é animada (*empsychon*), sendo assim ingênita e imortal (245c-246a).[813]

Toda a construção acima, apesar de abordar sobre a alma, não procura esclarecer distinções entre alma humana e a divina, o que vai surgir somente em momentos posteriores da obra, quando é desenvolvida a questão da forma das almas. Santos aponta que a distinção não é relevante nesse ponto, pelo próprio contexto. Explica:

---

805 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 144.
806 "Portanto, não são só as idéias que não permitem a aproximação de seus contrários, mas certas outras coisas, por sua vez, não consentem também que eles se aproximem." Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 104b.
807 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 144.
808 Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 106b-d.
809 PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2000. l. 379b-380c. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 48.
810 VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 91.
811 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 144.
812 Ibidem, p. 145.
813 Fedro em PLATÃO, *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*, *Op. cit.*, 1975. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 49–51.

> Se a ideia é que a função de qualquer alma é cuidar do inanimado, o cuidado do corpo pelo que Platão quer transmitir alma aplica-se tanto aos movimentos celestes quanto à "nossa vida". A narrativa desenvolve-se em planos paralelos. Enquanto no plano cósmico o governo é reservado às almas dos deuses, no individual cada mortal cuida da sua alma (e corpo) como pode.[814]

Platão sabia que a visão da alma, extremamente racionalista, da forma como havia sido apresentada no *Fédon*, "não corresponde totalmente à realidade dos fatos".[815]

> Além disso, Platão sabia muito bem que no homem muitas vezes os desejos e os instintos subjugam a razão, e se fosse verdade que tais desejos e instintos dependem unicamente de um fator independente da alma (isto é, o corpo), eles acabariam por ser dificilmente controláveis. Assim, Platão tem um interesse específico em aprofundar a natureza da alma, porque, se tais impulsos possuíssem uma raiz psicológica, uma correta educação da alma permitiria ao homem controlá-los e orientá-los.[816]

Dessa necessidade surge a tripartição da alma, que foi exposta nas obras *Timeu, Fedro* e *A República.*

As almas são como uma força natural oriunda de uma parelha de cavalos alados e seu auriga[817]. Enquanto as almas dos seres divinos são compostas por materiais nobres e de perfeita qualidade, as almas dos demais seres (como os humanos) são de material composto, onde um dos cavalos é nobre e perfeito, e o outro não o é. (246b). Nota-se assim, o ponto que separa o homem do divino, e o que explica a alma estar, no homem, atada ao corpo físico.[818]

A alma humana não consegue manejar os cavalos, pois um deles é dominado pelo que é feio e mal, diferentemente dos deuses, que somente participam do que é belo, sábio e bom e por isso fortalecem suas asas (246e).

Na alma humana (o condutor - auriga)[819], mesmo na vontade de acompanhar os deuses não consegue e acaba por ser arrastada em movimentos circulares e mal consegue contemplar as

---

814 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 54.
815 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 138.
816 Ibidem, p. 136.
817 A significação comumente encontrada se refire ao condutor de um carro de guerra, comum no período.
818 "Essa a razão de ser entre nós tarefa dificílima a direção das rédeas. De onde vem ser denominado mortal e imortal o que tem vida, é o que procurarei explicar. Sempre é a alma toda que dirige o que não tem alma, e, percorrendo a totalidade do universo, assume formas diferentes, de acordo com os lugares. Quando é perfeita e alada, caminha nas alturas e governa o mundo em universal. Vindo a perder as asas, é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa a moradia e se apossa de um corpo de terra, que pareça mover-se por si mesmo, em virtude da força própria da alma. Essa composição tem o nome de animal, a alma e o corpo ajustados entre si, e é designada como mortal." Fedro em PLATÃO, *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*, *Op. cit.*, 1975, l. 246c.
819 "O condutor representa claramente a parte racional da alma, os dois cavalos podem ser facilmente vistos como a parte concupiscente e a animosa. Enquanto um é arisco e tende constantemente a arrastar alma para baixo (ou seja, para o mundo dos desejos materiais e sensíveis), o outro é dócil e de boa raça, e se alia prevalentemente ao auriga (exatamente como a parte animosa da qual se fala n'A República). Mesmo sendo dócil, nada impede que o segundo

essências (248a), vindo, por fim, a cair. Cada alma só retorna à perfeição após passados dez mil anos, com exceção de quem dedicou-se à filosofia por três períodos de mil anos (249a). "Na terra, a sua dificuldade na condução da biga alada só se complicará com a encarnação num corpo"[820]

Já é possível observar o movimento da alma rumo ao inteligível, uma vez que a alma é capaz de "compreender o que denominamos ideia, uma vez que é "capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão". Essa mesma unidade é nada mais do que uma "reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser" (249c).[821]

Neste ponto, o diálogo se direciona para a análise da "quarta forma de delírio", apontando que a visão da beleza, induz na alma um processo de reminiscência que a faz almejar no mais alto o vislumbre da real beleza, ponto em que é normalmente marcada como maníaca (249d).

São poucas pessoas que conseguem ver, através da opacidade das imagens terrenas, o fulgor das imagens reais(250a). A beleza, como forma especial, é capaz de despertar no homem um apetite único capaz de restituir as asas antes perdidas.

A erupção do desejo, segue por dois caminhos quer seja o homem iniciado ou não, o primeiro deles busca a satisfação unicamente do seu desejo carnal. Quando o iniciado se entrega a esse desejo, sofre com ele, mas o domina (252b-c).[822]

O amor surge então como essa espécie de loucura, onde os dois corcéis buscam caminhos diferentes (o de natureza mais elevada, nobre e altivo, marcado pelo pudor e temperança, se mostra verdadeiro e de fácil manuseio pela razão) (o de natureza menos elevada, é facilmente dominado pela paixão e pelo prazer, resistindo fortemente à condução da razão), que somente sobre o esforço do auriga pode ser alinhado. Esse amor, orientado para as partes mais nobres da alma é capaz de no final, conduzir ao vislumbre das formas reais, e assim à felicidade (256b). Enquanto que se direcionado para as partes mais baixas, fazem com que a força desse amor, decaia cada vez mais.[823](256c-d) "Esta inesperada revelação conduz à emergência de um novo sentido de "alma", o psicológico, que invariavelmente encontraremos associado ao ético."[824]

> A experiência do "amor", que conduz a amizade (*philia*), torna-se, assim, para Platão o momento privilegiado no qual, por força da "reminiscência", ", a alma possa alcançar o mundo inteligível. Se então evocamos que todo o sentido do "educar" platónico funda-

animal possa mover-se na direção contrária e arrastar toda a alma para baixo." TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 140.

[820] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 54.

[821] Fedro em PLATÃO, *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*, *Op. cit.*, 1975, l. 249c.

[822] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 56.

[823] Fedro em PLATÃO, *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*, *Op. cit.*, 1975, l. 256b-d.

[824] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 55–56.

> se precisamente na "amizade", donde a importância da ascensão dialética que inicia pelo belo (*to kalón* cf. abaixo cap. II), podemos aquilatar suficientemente a significação desse texto do Fedro, que une, de modo peculiar, o processo da "reminiscência" com a experiência do "amor". Confirma-se claramente, assim, a doutrina do Fédon, qual seja, a da ciência platônica "ontologicamente" a priori com respeito à experiência sensível. O movimento mesmo do amor não poderia ser assumido na "filosofia" (ou a dialética *toú kaloú* não seria minimamente possível) a não ser que a alma tivesse contemplado em si a Beleza mesma. Essa perfeita visão e esse perfeito amor que teve a alma (cf. Fedro 249b-c) podem fornecer, de maneira única, a razão tanto "da "ciência" como do "amor" da alma no corpo.[825]

Trindade Santos aponta aqui uma importante análise da alma, inserida por este diálogo, pois a alma passa a ser também responsável pela impureza do homem, que não advém somente do corpo. A força da própria alma é extraída da parte que pode leva-la para a impureza, o corcel negro, que a concede movimento, é o mesmo que pode traze-la para baixo[826], de forma que "não podemos esquecer que é no conflito entre os dois aspectos opostos do desejo que reside a vida." [827]

De forma residual no diálogo, se discorre também sobre o papel, positivo e negativo da escrita (em uma análise mais ampla no contexto da retórica) sobre a reminiscência, por meio da memória e da aparência do saber.

> Toda alma humana, então, em virtude de sua natureza (*physei*: 249e), contemplou as "realidades" (*tethéatai tà ónta: ibidem*), entre as quais se enumerava a Beleza, brilhante de esplendor (*kállos... lampron* 250b). Quando, porém, vêm aos corpos, apenas poucas almas (cf. 250a) fem em si a força de ascender das imagens (*homofoma*: 250a-b: *cikón*: 250b) deste mundo à "memória" (*mnéme*: 250a) das "realidades"107. Isso certamente vale para a Justiça, a Sabedoria e tudo o que confere valor as almas contemplantes (*hósa álla tímía psykhaîs*: 250b). A Beleza, todavia, possui tal sorte (*mofran*: 250d), que reluz claríssima nas imagens deste mundo (*ekphanestaton*: 250d), de maneira a ser alcançada pelo sentido mais aguçado, a saber, a visão. Como todas as "realidades" são desejáveis por si (*kai talla hósa erasta*: 250d), a Beleza torna-se então muito desejável (*erasmiótaton*: ibid.) para a alma no corpo. Abre-se, assim, explicitamente o caminho para a sua "reminiscência". Quando então, entre os objetos deste mundo, a alma vê algo de belo, seja um vulto, seja um corpo (cf. 25la), é tomada pela inspiração do "amor" (*manía*: 245b; cf. ROBIN, Phèdre, p. 33, n. 2) Aqui ocorre que o intelecto (o condutor) seja como que compeli do à recordação da Beleza em si *idontos de tou henidkhou, he eneme pros ten toù kállous physin enékhthe kai palin eiden auten k.t.l* (254b)[828]

A alma no *Banquete* não se afasta do que já foi apresentado no *Fédon* e no *Fedro*, reafirmando a busca pela imortalidade do corpo, através da descendência, e da imortalidade na alma através da busca por sabedoria e virtude, momento em que a alma atinge seu objetivo, através do amor. A Alma se depara com o amor de um belo corpo, que a faz contemplar a beleza de todos os corpos, até compreender o lugar da beleza verdadeira na própria alma, e assim se colocando frente ao saber

---

[825] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 95.
[826] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 140.
[827] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 58.
[828] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 94–95.

(210a-b). A alma então compreende que a forma sem corrupção, eterna e imutável é a verdadeira beleza, elevando-se até contemplar o que é belo, em uma viagem a alma de seu amado, até atingir a "única imortalidade reservada a um mortal: a do amor (211e – 212a)."[829]

> A dialética, certamente, da parte do sujeito, é o esforço de ascensão do Amor que, como "intermediário" (*metaxy*: 202e) entre o mortal e o divino, é também "filósofo" (204a) ou um meio entre a "sabedoria" (*sophía*: 203e) e a ignorância. Como a sabedoria está claramente entre as coisas mais belas *Esti gàr de ton kalliston he sophía*: 204b), e como Eros persegue as coisas belas, é necessário que ele se faça "filósofo". Ora, se consideramos no Amor a força da própria alma, então se deve dizer certamente que essa "filosofia" - esse desejo de sabedoria ou esforço para chegar à sabedoria - converge na unidade com aquela "vida filosófica" que, de acordo com o Fédon, é a verdadeira vida da alma e perfaz-se na dialética.[830]

O tratamento despendido n' A *República*, assume nuances novas com a abordagem da justiça no livro IV, onde se parte da divisão da cidade em três partes, de forma que a alma também possui uma divisão interna em três partes. "numa pela qual aprendemos, noutra pela qual nos iramos, numa terceira, pela qual satisfazemos os apetites (comida, reprodução e afins: 436a-b)".[831]

A proposta da República de Platão encontra na experiência de uma cidade perfeita, em sua constituição e funcionamento, uma estrutura semelhante à da alma humana, o que lhe permite analisar não somente a cidade, as virtudes, como também a própria alma do homem[832].

Na Alma, divida tal como a cidade, é possível haver desejos contrários, desde que não ocorram em uma mesma parte da alma[833], o entrelaçamento das partes da alma, subordinação e contato entre elas é o que permite uma organização que leva à justiça.

A corajoso é aquele, "cuja parte animosa, tanto nos prazeres como nas dores, o conserva sob o comando da razão a respeito do que deve ou não deve ser temido"[834], surge da subordinação da irascibilidade da alma (*thymoeides*) à parte que lhe é racional (*logistikon*).

---

[829] Banquete em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 210a-212a. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 71.

[830] VAZ, H. C. de L., *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, *Op. cit.*, 2012, p. 113.

[831] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 58."Assim, o homem justo em nada diferira da cidade justa, no que diz respeito ao conceito da justiça, mas terá de ser semelhante a ela." Cf. PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 435b.

[832] "Particularmente, evidencia-se na alma um elemento de caráter racional, que torna o homem capaz de elaborar raciocínios, e um impulso de caráter material (a chamada alma "concupiscível"), causador dos desejos físicos e corpóreos (438d-440a). Junto a esses dois elementos coloca-se um terceiro, que se encontra em um ponto intermediário entre o primeiro e o segundo, denominado por Platão com uma palavra de difícil tradução (*thymoeides*), traduzida na maioria das vezes pelo adjetivo "animoso". Poderíamos chamar esse elemento de "força de ânimo" ou "força de vontade", mas, mesmo assim, não conseguimos cobrir todo o campo semântico do termo proposto por Platão." TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 139.

[833] PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 436c. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 74.

[834] PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 442c. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 58.

O sábio, aquele cuja "parte mínima que nele exerce o mando e determina tudo aquilo, e, além disso, possui o conhecimento preciso do que é útil a cada parte e ao conjunto da comunidade constituída pelos três"[835], surge da posse de conhecimento necessário para cada uma das partes da alma.

O temperante, moderado, é aquele que "pelo fato da amizade e harmonia dessas mesmas partes, quando a que comanda e as que obedecem ficam de acordo em reconhecer que cabe à razão comandar, e não se insurgem contra ela"[836], é assim que se desenvolve o exercício de harmonia entre as partes, em obediência aos comandos da razão.

Resulta disso que a justiça surge no exercício correto e perfeito de cada parte dentro de seus limites e competências.[837] "Precisamos, por conseguinte, relembrar que cada um de nós será justo e realizará sua função própria, quando realizarem as suas cada uma das partes de que somos compostos."[838]

Santos afirma que a razão ocupa essa posição de destaque no gerenciamento das demais partes da alma, dominando-as, mas esse controle não se dá pela substituição (dos interesses das outras partes pelos interesses da razão), mas sim pela defesa do interesse do todo, frente as inclinações de cada parte.[839] A alma deve, "pôr ordem em sua vida interior, disciplinar-se, tornar-se amigo de si mesmo e harmonizar essas partes à maneira dos três termos da escala musical".[840]

A preponderância da razão é elemento vital em toda a teorização platônica, uma vez que sem o controle da razão não é possível a virtude, uma vez que somente a parte mais elevada e divina da alma é capaz de agir teleologicamente, a fim de atribuir a ação uma função específica, visando o bem.[841]

A cidade espelharia esse movimento interno da alma humana[842], de maneira que assim como na cidade a injustiça é fruto da desordem e da revolta de parte contra o todo[843], na alma humana

---

835 PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 442c. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 58.

836 PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 442d. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 58.

837 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 74–75.Cf. "E que a justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se à múltiplas ocupações, [...]" PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 443b.

838 PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 441c.

839 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 77.

840 PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 443e. Cf. "[...] o bem estar moral e psíquico não deriva somente de uma correta educação da alma, mas também de um calculado equilíbrio na relação entre alma e corpo." TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, l. 273.

841 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 77.

842 PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 441c.

843 "Não será a injustiça, necessariamente, a rebelião desses três princípios, a preocupação de querer ocupar-se com tudo e a intromissão nas funções alheias, a insubordinação de uma parte com relação ao todo, para vir a dirigi-lo sem nenhuma justificativa, visto ser por natureza destinada a obedecer à parte feita para comandar? Nisto, quero crer, na desordem e no extravio das partes é que dizemos consistir a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância, numa palavra: o conjunto dos vícios." Ibidem, l. 444c.

esse mesmo processo ocorre, sendo que a alma, sede das virtudes[844], assume um papel de "princípio unificador" das partes que a compõe.[845]

Ainda n' *A República*, a alma volta a ser objeto de análise na alegoria da caverna, onde assumindo o papel central no processo de elevação do sensível ao inteligível, por meio de um processo de "deslocação" (*periagôge e peristrophê*) de forma a se voltar do sensível ao inteligível.[846]

> No entanto, continuei, nosso argumento vem provar que essa faculdade é inata à alma, como também o órgão do conhecimento; e assim como o olho não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser. [847]

Já no *Timeu*, a alma passa a ser abordada no panorama amplo da criação do *cosmos*. Neste ponto, nos reportamos, em parte ao que já foi abordado em tópico anterior, que descreve a criação nos moldes platônicos.

Nesse processo de criação, devem se produzir obras belas e perfeitas como o criador, de forma que a alma foi assim dotada de inteligência e colocada no corpo para atingir essa perfeição. "Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina" (30c)[848]

A semelhança da obra com o criador deve ser tida de forma parcial, para que "não atribuamos tão grande privilégio a nada do que for naturalmente composto de partes; jamais será belo o que se parece com um ser incompleto" (30c)

No processo de criação da alma do mundo, "Demiurgo moldou a massa obtida na forma de uma fita, de modo a ficarem assinalados os intervalos referidos." [849]

---

[844] Ibidem, l. 444e.
[845] Ibidem, l. 441e. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 75–76.
[846] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 79. Importante fato narrado pelo autor, é a forma como Platão compreende a relação entre sensível e inteligível, descrita na 532a, onde se cristaliza a ideia de a visão sensível imita a inteligível. O inteligível não é uma abstração do sensível, mas sim um modelo do qual o sensível realiza a cópia. Cf. PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 532a. Nos termos de Platão: "Com ser puramente inteligível, não deixa de imitá-lo a faculdade da visão, quando se esforça, como dissemos, por contemplar os seres vivos, depois os astros e, por último, o próprio sol: O mesmo acontece com quem se vale da Dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar até à essência das coisas, sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo. Com isso, atinge o limite do cognoscível, como o outro, naquele caso, o do mundo visível." [...] "ato de livrar-se das cadeias, continuei, o virar-se, bem como a subida desde a caverna até o sol, e à impossibilidade, nesse ponto, de contemplar diretamente os animais, as plantas e a claridade solar, mas apenas suas imagens na água e as sombras divinas das coisas, não mais a sombra das imagens projetadas por nova luz, que em confronto com a do sol se torna uma outra sombra: eis a faculdade que confere o estudo das artes com que nos ocupamos. Leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres, tal como vimos antes com referência ao órgão mais claro do corpo, que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível." Ibidem, l. 532d.
[847] PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 518c-d.
[848] Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 35a. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 84.
[849] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 84.

> Depois cortou-a no sentido do comprimento e armou as duas fitas na forma da letra grega Chi ("Qui": "X"), unindo a seguir o princípio ao fim, formando duas secções circulares. Pôs o círculo exterior a girar segundo o movimento do Mesmo, para a direita, e o interior, segundo o do Outro, para a esquerda, na diagonal. [850]

Assim como nos homens, no processo de criação do mundo "a divindade criou a alma antes do corpo, e, quanto à origem, mais velha e mais excelente do que ele, por estar ela destinada a dominar e comandar, e ele, a obedecer"[851].(35a)

> Concluída a composição da alma, de acordo com a c seu autor, organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros. Então, a alma entretecida em todo o céu, do centro â extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma, inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente. Assim formou-se, de uma parte, o corpo visível do céu, e da outra a alma invisível, porém participante de razão e de harmonia, a melhor das coisas criadas pela natureza mais inteligente e eterna.[852]

Os Deuses foram posteriormente criados, mas o mundo não estava perfeito ainda, restava a criação de três raças mortais, que não poderiam ser obras do Demirugo, pois "tornar-se-iam iguais aos deuses". (41c)

O criador então incumbiu os deuses desta criação.

> E como convém que algo nele participe dos imortais, alguma coisa que se chamará divino e que dentre eles comandará os que se dispuserem a seguir sempre a justiça e a vós mesmos: essa parte, como semente e princípio, eu mesmo vo-la entregarei. O resto vos compete; tecendo o imortal com o mortal, fabricai seres vivos a que dareis nascimento, permitindo que cresçam por meio da alimentação, para os receber de novo, quando se extinguirem.[853]

O Demiurgo voltou-se então para forjar a alma mortal, contudo, utilizou dos materiais de pureza inferior daqueles antes utilizados para formar a alma do mundo, de maneira que "sem que estes tivessem a pureza originária; ficaram dois ou três graus abaixo".[854] (41e)

> Depois de haverem sido implantadas nos corpos pela necessidade, e de adquirirem ou perderem os corpos certas partes de sua substância, por necessidade forçosa apresentaram logo sensibilidade natural e igual para todos, oriundas de impressões violentas; e, a seguir, o amor, com sua mistura de prazeres e de dores, b e também o temor, a cólera e todas as paixões que se lhes relacionam ou lhes sâo naturalmente

---

[850] Ibidem
[851] Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 30c.
[852] Timeu em ibidem, l. 37a.
[853] Timeu em ibidem, l. 41d.
[854] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 86.

> adversas. Os que as dominassem, viveriam na justiça, e os que se deixassem dominar por elas, na injustiça; quem vivesse bem todo o tempo para eles concedido, voltaria a morar na sua estrela nativa, onde passaria uma existência feliz e congenial, e quem falhasse nesse ponto, no segundo nascimento passaria para uma natureza feminina; e se em tal estado ainda continuasse a ser c maldoso, a cada nascimento novo, de acordo com a natureza de sua depravação seria transformado no animal cuja natureza mais se aproximasse de seu caráter.

Ficava, assim, marcada a criação mortal com um grande objetivo a ser comprido, uma vez que "sem dominar, por meio da razão, essa turbulência irracional, não viria a readquirir nunca a excelência de sua primitiva condição" (42d), e com isso deveria viver uma luta contínua de "sabedoria sobre a necessidade". (48a) Os deuses recebem do Demiurgo o princípio da alma imortal, e moldaram um corpo para recebe-la, acrescentando-lhe outra alma mortal, na região do tórax, sendo esse o "engodo do mal", do medo, das paixões e dores, e do desejo erótico. A alma "apetitiva", foi lançada no ventre, e sendo passiva, não participa do raciocínio e da opinião. [855]

> Esta alma mortal foi implantada no tórax: a parte que "participa da coragem", entre o diafragma e o pescoço, controlada pelo coração (69e-70d), enquanto a outra parte, sujeita aos apetites corpóreos, foi implantada entre o diafragma e o umbigo, sendo de algum modo controlada pelo fígado (70d-71d:; 72d). Mas toda a alma mortal permeia o corpo, através da medula dos ossos, também ela diferenciada em figuras (*schêmata*), distinguindo-se da imortal, localizada no "cérebro" e colocada na cabeça (73b-e). [856]

Uma vez distribuídas as almas mortais, os deuses deveriam "plasmar corpos mortais e completar a alma humana com tudo o que ainda fosse preciso acrescentar-lhe", deveriam ainda "governar e guiar a criatura mortal da melhor e mais sábia maneira que pudessem, salvo nos casos em que eles próprios fossem os causadores de sua desgraça". (42e) O resultado da ligação do corpo com a alma é o homem, que não consegue dominar o corpo, nem se entrega totalmente a ele.[857] "Encontramo-nos com corpos que resistem a alma, opondo a circularidade da Razão o princípio binário de influxo e efluxo [...]"[858]

A ligação gera no homem uma série de sensações, "desejo, misturado com o prazer e a dor, o medo, a ira e todas as emoções de caráter diferente e oposto."[859]

---

[855] Ibidem, p. 98.
[856] Ibidem
[857] "compuseram com esses elementos um corpo único para cada indivíduo, confinando os circuitos da alma imortal no fluxo e refluxo da maré do corpo. Acorrentados, porém, nesse grande rio, os círculos nem podiam dominá-lo nem ser dominados por ele, ora arrastando-o, ora sendo arrastado à força, de b forma que todo o ser vivo se movia e avançava ao acaso, sem nenhuma ordem e de maneira irracional; submetido a todos os seis movimentos, deslocava-se para diante e para trás, para a direita e para a esquerda, para cima e para baixo, vagueando no sentido dessas seis direções." Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 43b.
[858] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 90.
[859] Ibidem, p. 86.

A alma passou a ocupar seu lugar na cabeça, "a porção mais divina de nós mesmos e que comanda as outras" (44d), enquanto todo o corpo passou a estar a serviço da cabeça.

> "Isto é o que a alma é: a sua natureza. Dotada com essa natureza, a alma pode captar todas as espécies de entes incluídos no cosmo; da diversidade sensível a unidade e totalidade inteligível"[860]

A alma no *Timeu*, surge em sua construção tripartida, sendo que a alma racional distingue da irracional, ela se localiza na cabeça e tem como função dirigir o corpo que a abriga, na direção do contato com o cosmos eterno, através das revoluções do Mesmo e do Outro, as outras duas possuem localizações e funções distintas[861].

Santos afirma ainda que, nessa estruturação, o problema do mal tem sua origem "pelo encerramento da alma imortal e racional num corpo, deixando-a à mercê da influência das almas irracionais e mortais que o "animam"."[862] Neste sentido, em uma sobreposição dos movimentos do macro e do microcosmos, uma mesma ordem, oriunda do Eterno, desponta.

> Encarando em paralelo os dois textos, eles parecem-nos sugerir que, assim como os deuses regulam os movimentos da alma cósmica, também todas os seres vivos são penetrados pela alma, que funciona como o centro regulador das suas vidas nos corpos que ocupam. [863]

Reforça-se assim o quadro ético da relação entre o cavalo negro, o cavalo branco e o auriga, de forma que a paz e a felicidade humana estariam em fazer a alma racional prevalecer.

> Para Platão, esse objetivo se realiza fazendo com que na alma humana prevaleça a parte racional sobre todas as outras partes, porque ela é a única parte realmente divina e capaz de pensar coisas imortais (lembremos que ela está em contato com a esfera do idêntico): obviamente, na medida em que o homem possa participar daquilo que é imortal (90c). [864]

A imortalidade da alma também é tratada, indiretamente, no *Timeu*, quando é descrita a criação do Tempo pelo Demiurgo, de forma que surgem três possibilidades, ou modos em que se pode ser,

---

[860] Ibidem, p. 88.
[861] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 140.
[862] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 100.
[863] Ibidem, p. 102.
[864] PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 90c. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 274.

> [...] 1) uma existência eterna fora do tempo (o eterno que permanece em si mesmo uno); 2) uma existência eterna no tempo (o eterno que se move segundo o número); 3) uma existência não eterna no tempo, no sentido do nascer e do perecer.[865]

Trabattoni propõe[866] que a alma está contida no segundo molde, uma vez que não tem existência fora do tempo, mas também não perece como a matéria.

Ainda nesse diálogo, Platão apresenta a relação da alma com as funções vitais que dependem dela, "uma descrição da natureza dos órgãos e de suas atividades, junto com teorias rudimentares sobre a circulação, a respiração, a nutrição".[867] (70a-b) Assim como também descreve a origem de diversas doenças que decorreriam da falta de equilíbrio e harmonia entre o corpo e a alma.[868]

Alma no *Teeteto* não é abordada de forma diversa do apresentado nos discursos anteriores, ela é relembrada como o instrumento pelo qual se pensa e processa os sentidos[869], por meio de uma captação comum (185b-c)[870]. No *Teeteto*, a "multifuncionalidade da alma-expressa nas obras que temos considerado - estreita-se, a ponto de se confundir com aquilo que futuramente se designará com o termo "mente"."[871]

Quanto à abordagem do tema n' *As Leis*, reafirma-se a prevalência da alma sobre o corpo, e o poder desta sobre seu comportamento e mudança, bem como as seguintes afirmações, como ressalta Santos:

> Quatro corolários desta conclusão são: 1. "As coisas da alma" são "mais velhas" que as do corpo. 2. Sentimentos, disposições, desejos, raciocínios, considerações da opinião ver dadeira e memórias têm prioridade sobre comprimento, largura e profundidade e força dos corpos. 3. A alma é a causa dos bens e dos males, do nobre e do vil, do justo e do in justo, bem como de todos os opostos. 4. A alma domina e habita em todos os movidos, controlando o céu (896c-e). [872]

---

865 TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 261.

866 "A alma não pertence ao grupo das coisas materiais, que nascem e morrem, porque é eterna no tempo. Todavia, é possível dizer, de um ponto de vista metafísico, que é gerada, pois não é eterna da mesma maneira que são eternas as ideias inteligíveis, que estão fora do tempo, mas é gerada junto com o tempo. O mundo, o tempo e a alma são eternos no sentido que duram sempre, mas a respeito de seu ser dependem metafisicamente do modelo inteligível e da inteligência divina, que existem fora do tempo e que são responsáveis por sua existência e conservação." Ibidem, p. 263.

867 PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, l. 70a-81e. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 272.

868 "O modo para evitar essas doenças consiste em produzir uma equilibrada harmonia entre alma e corpo, exercitando-os com moderação: a medida, de fato, é por excelência o sinal do bem." TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 273. Vide idem, p. 140.

869 "O argumento da anamnese, no Fédon, mostra ainda que estes dados não são brutos (como decorreria da aceitação das teorias de Heráclito e Protágoras, no Teeteto), mas estruturados pela memória das Formas, que a alma colhe na sua existência desencarnada. E singular a posição do Teeteto sobre esta questão, pois, a despeito da irrelevância da reminiscência para o argumento do diálogo, a alma continua a desempenhar nele uma função determinante." SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 104.

870 Teeteto em PLATÃO. *Teeteto - Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988. l. 105b-c.

871 SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 106.

872 Ibidem, p. 112.

A alma racional é responsável por conduzir o movimento, que enquanto círculo é revolução da razão, enquanto o movimento não uniforme é da "desrazão". (898a-c) Nesse sentido, consequências morais são extraídas, uma vez que "todas as ações envolvem a alma, indestrutível, mas não eterna, produtora do bem e do mal, sujeita à recompensa ou ao castigo."[873]

Platão descreve o corpo humano como,

> [...] têm uma cabeça esferoide, onde se acham encerradas as revoluções do Mesmo e do Outro, um corpo comprido e provido de membros, que lhes permite locomover-se. Na cabeça localiza-se o rosto, onde se encontram os olhos, produtores de um fogo afim ao da luz do dia, que lhes permite ver, a noite, o fogo interior é estancado, induzindo o sono, Quando, contudo, ficam ainda guardados fragmentos de luz, estes reaparecem no sono como sonhos. Muitos creem que a visão permite captar a interação dos elementos e conhecer as causas das coisas, mas estas são apenas causas auxiliares de que o deus se serviu para coadjuvar a ação do Bem. E a prova colhe-se do fato de que sé a alma pensa o invisível, enquanto os elementos não passam de corpos visíveis. E por essa razão que o amante do saber e do pensar se concentra nas causas inteligentes, secundarizando as outras. As melhores destas são colhidas pela visão, que permite captar a natureza do cosmo (ver Rep. VII 528d-530c). Mas o som e a audição também concorrem para a compreensão do cosmo através da harmonia e do ritmo (Rep. VII 530c-531c).[874]

No *Timeu*, Platão retrata os olhos como os primeiros órgãos fabricados, ainda pelo fogo, com a função de filtrar essa espécie de fogo puro. Quando afetado pela luminosidade, ocorreria nos olhos criados a formação de imagens, onde "o semelhante encontrando seu semelhante, funde-se com ele para formar um corpo homogêneo na direção da linha dos olhos, onde quer que a corrente que sai de dentro vá bater num objeto de fora".[875]

Essa alteração captada pelos olhos é levada até a alma, onde é produzida a sensação que leva a percepção do que se vê. Com a ausência da luz exterior, os olhos deixam de ver e provocam o sono.[876] (45e)

A visão é de especial importância para Platão, uma vez que compreende nela o caminho para a contemplação, "porque nenhuma palavra da presente dissertação acerca do universo jamais poderia ter sido enunciada, se nunca tivéssemos contemplado os astros nem o sol nem o céu."[877] (47b)

> Dela é que derivamos a filosofia, o mais precioso bem que o gênero humano em algum tempo recebeu ou que venha a receber da munificência dos deuses. Esse é, a meu ver, o maior benefício da visão. [...] Por nossa parte, falemos assim da vista como causa desse benefício; a divindade inventou a visão e no-Ia concedeu para que, contemplando as

[873] Ibidem, p. 113.
[874] Ibidem, p. 88.
[875] Timeu em PLATÃO, *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*, *Op. cit.*, 1986, p. 45c.
[876] Timeu em ibidem, p. 45e.
[877] Timeu em ibidem, p. 47b.

> revoluções da inteligência no céu, as utilizemos para as revoluções de nosso próprio pensamento que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas, e aquelas, imperturbáveis, e também para -que depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio, possamos reproduzir as revoluções absolutamente invariáveis da divindade e impor ordem nos movimentos aberrantes de nosso íntimo.[878]

Platão afirma que todas essas causas são secundárias na construção do melhor por Deus, e a maioria dos homens acaba por as considerarem primárias, uma vez que é a alma que "único capaz de adquirir inteligência; mas a alma é invisível, enquanto o fogo e a água e a terra e o ar são todos corpos visíveis"[879], o homem deveria buscar as causas primeiras, dotadas de inteligência e somente em segundo lugar as demais. E com isso "[...] tratar com particular interesse das que atuam com inteligência e produzem efeitos bons e belos, para distingui-las das que, privadas de razão, atuam sempre ao acaso e sem ordem".[880]

Igualmente, a audição e a fala também fazem parte desse conjunto de dádiva dos deuses, confluindo para um mesmo fim.[881] (47d)

> E a harmonia, cujos movimentos são aparentados com as revoluções da alma dentro de nós, e presente das Musas para os homens que mantêm com elas um comércio inteligente, não com vista ao prazer irracional — única utilidade que presentemente lhe reconhecem — mas para ajudâr-nos *a* combater a desarmonia interna que se estabeleceu na revolução da alma e deixar esta em consonância consigo mesma, o ritmo, também, é dádiva das mesmas divindade, com igual intenção, porque a condição da maioria dos homens se ressente de falta de graça e de medida.[882]

Em sequência, Platão aborda de forma extensa os órgãos sensitivos e como seu funcionamento se relaciona com os elementos primordiais[883] que o compõem e que o afetam.

O construtor divino, incumbiu então, a criação dos homens aos seus filhos, reservando tão somente a alma imortal para si mesmo. Essa alma mortal foi unida à uma série de outras coisas mais baixas, como paixões terríveis e sensações irracionais, e o prazer como isca maior para o mal, assim como o medo, a coragem, a cólera e a esperança. "Então, misturando essas paixões com a sensação irracional e o amor que não recua de nenhuma aventura, compuseram a raça mortal, segundo a lei da necessidade."(69d-e)[884] Com receio de que essa mistura contaminasse a alma

---

878 Timeu em ibidem, p. 47b-c.
879 Timeu em ibidem, p. 46e.
880 Timeu em ibidem
881 Timeu em ibidem, p. 47d.
882 Timeu em ibidem, p. 47e.
883 "Quando o universo começou a ser posto em ordem, a princípio o fogo, a água, a terra e o ar revelaram traços de sua própria natureza, mas se encontravam no estado em que é de esperar que esteja o que carece da presença de Deus. Constituído naturalmente dessa maneira, começou a divindade a dar-lhe uma configuração distinta por meio de formas e de números. Que Deus os coordenou da maneira mais perfeita possível, o que antes não acontecia, é uma assertiva a que nos atemos em todo o decurso de nossa exposição." Timeu em ibidem, p. 53a.
884 Timeu em ibidem, p. 69d-e.

imortal, puseram esta na cabeça e separaram-na do corpo pelo pescoço. No peio colocaram a alma mortal.

> A porção da alma que participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória, eles alojaram perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para ficar em condições de ouvir a razão e a ela aliar-se, a fim de dominar pela força a tribo dos desejos, sempre que estes se recusarem a obedecer à ordem de comando partida da cidadela.[885]

O restante da construção humana, distribuíram conforme a necessidade de contato com a parte intelectiva, como o coração[886] com suas paixões, os desejos e apetites de comer e beber e todo o mais necessário para manutenção do corpo, que foram colocados entre o diafragma e o umbigo, para que dessa forma "tão longe quanto possível da porção deliberativa, não a perturbasse com tumultos e clamores, a não ser no estritamente indispensável [...]"[887], propiciando assim que "[...] a parte mais nobre deliberasse tranquilamente, no interesse de todos e de cada um em particular".(70e) [888]

Nesse mesmo sentido, a parte mais baixa do ventre, foi criada com o intuito de armazenar comida, para que os homens não se entregassem insaciavelmente à alimentação. Assim também foram enrolados os intestinos, para garantir que o alimento não atravessasse rápido demais, permitindo que o homem se entregasse a algo mais que sua alimentação, como simples animal, e que pudesse assim cultivar a filosofia e as musas.[889] (73a)

Essa constituição carnal é extensamente abordada nas passagens seguintes, fundamentando inclusive uma vasta sorte de doenças que afligem o gênero humano. Na análise destes males, em especial os da alma, Platão compreende que os homens não são maus voluntariamente. "Ninguém é mau por deliberação própria; os homens só se tornam ruins por educação mal dirigida ou alguma disposição viciosa do organismo"[890], estas duas são hipóteses "desagradáveis para toda a gente, que ninguém aceita de bom grado." [891] Platão advoga, mais uma vez o grande papel da educação.

> A culpa caberá mais aos pais do que aos filhos, aos educadores mais do que aos educandos. Esforcemo-nos, pois, com o maior empenho, por meio da educação, dos

[885] Timeu em ibidem, p. 70a.
[886] Cf. Timeu 70a-c, como se mostra na seguinte passagem: "Todavia, para obviar os batimentos do coração, na expectativa de perigos e na exacerbação da cólera, prevendo os deuses que tais restos de paixão eram provocados pelo fogo, imaginaram um recurso, com a implantação da estrutura do pulmão, mole e desprovido de sangue e, ademais, cheio, por dentro de cavidades furadas como esponja, para que, ao receber o ar e os líquidos, refrescasse o coração e d lhes ensejasse algum alívio, com aplacar aquela ardência." Timeu em ibidem, p. 70a-c.
[887] Timeu em ibidem, p. 70e.
[888] Timeu em ibidem
[889] Timeu em ibidem, p. 73a.
[890] Timeu em ibidem, p. 86e.
[891] Timeu em ibidem

> costumes e do estudo, para fugir dos vícios e conquistar a virtude. Mas esse assunto exige considerações de outra natureza.[892]

Em que pese guardar passagens importantes sobre a necessidade de cuidado e equilíbrio entre corpo e alma (87 a 89d), o filósofo entende que "o mais urgente e importante é envidar esforços para deixar a parte destinada a governar tão bela e boa quanto possível, para bem exercer o seu papel de governante."[893] (89d)

Em resposta ao equilíbrio e a ordem inserida pelo Demiurgo no momento inicial, como são três as almas que habitam o corpo, cada uma com um movimento e função próprios, "se qualquer delas ficar ociosa e deixar de exercer os movimentos que lhe são próprios, forçosamente se tornará a mais fraca das três, vindo a fortalecer-se a que se exercitar."(90a)[894] Deve-se manter o equilíbrio entre elas.

A alma superior, dada aos homens pelo Demiurgo para governar o corpo é o vértice que interliga o homem com sua afinidade celestial inteligível, que por não ter sido criado como "planta de raízes terrenas, porém celestes, o que afirmamos com a maior convicção, por haver a divindade ligado nossa cabeça e nossa raiz á sede primitiva da alma, deixando, assim, o corpo em posição erecta."[895]

Deve-se compreender então, que todo aquele que se abandona em demasia nos prazeres e apetites do corpo carnal, só cuidando de satisfazê-lo, faz com que seus pensamentos sejam somente mortais e outra coisa não faz senão alimentar sua natureza mortal. [896](90b-c)

Em posição contrária,

> quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa porção de si mesmo, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como ele cuida permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz. Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados. Os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós são os pensamentos do universo e as revoluções circulares. São essas que cada um de nós deverá seguir, para corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça, o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com igualar a parte pensante, em conformidade com sua natureza original, ao objeto do pensamento e, com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses. [897]

[892] Timeu em ibidem, p. 87b.
[893] Timeu em ibidem, p. 89d.
[894] Timeu em ibidem, p. 90a.
[895] Timeu em ibidem, p. 90b.
[896] Timeu em ibidem, p. 90b-c.
[897] Timeu em ibidem, p. 90d.

Neste ambiente de necessária prevalência da alma, a oposição desta com o corpo[898] é parte consequente do pensamento Platônico, e que vai reverberar na história da filosofia ocidental.

> Na medida em que considera o corpo um perigo para a alma, Platão dispensa-se de lhe prestar atenção, embora nem por isso se esqueça de que é a partir deste mundo, embora não necessariamente nele, que o saber deve ser encontrado. Consequentemente, se, por um lado, a sensação é o vago complexo descrito como "emoções, desejos, temores, doenças, dores e outros" (Fedon 65c-69c, 78b-84b; Teeteto 156a-157c) impede o filósofo de radicá-los na natureza da própria alma, por outro, é clara a função desempenhada pelo contato com o real através dos sentidos tanto na anamnese (Fédon 74-75) como no conhecimento (R. VII 523d-525a; Teeteto 184-186). [899]

Nesse sentido, a posição do filósofo quanto à morte do corpo, na esteira de Sócrates, é de um processo de libertação da alma.

> Sendo a alma sempre a causa da vida do corpo" e a morte o contrário da vida, não será difícil aceitar que a alma não pode receber o oposto da Forma em que participa (105e-d), Daqui resulta primeiro a imortalidade da alma (105e), depois a sua imperecibilidade (105¢-106d). Estabelecida esta conclusão, dela decorre come corolário que a morte chega apenas a parte mortal do homem, retirando-se a parte "imortal é imperecida" para o Hades (106e-107a). Chega deste modo o argumento ao seu termo. [...] identificação da alma com a vida corresponde então a associação do corpo à morte (que o senso comum não poderá rejeitar). Chega-se assim a explicação da morte — separação da alma do corpo — em termos análogos aqueles em que é explicada a comparação das alturas de Símias com Fédon e Sócrates, o resultado do encontro da Neve com o Fogo, ou a passagem do Três ao Seis, pela multiplicação pelo Dois, acompanhada pela fuga do Impar e pelo avanço do Par. [900]

Em que pese todos os diferentes domínios que a alma pode ocupar na obra platônica, há uma unidade, dada a facilidade como as diversas partes são tratadas por Platão, "todos os sentidos convergem na unidade da noção"[901], noção essa que pode ser resumida até então, pois "[...] Só a alma pode gerar a vida, e viver é viver bem, como um homem deve viver, racionalmente, justamente; de uma perspectiva política e ética, visando ao Bem e à imagem dele, em todos estes casos sempre na medida do possível."[902]

> Ilustrarei com um exemplo, se o conseguir, para esclarecer melhor o que afirmei. Existe certamente no corpo humano certo volume de carne, uma espécie forma, ordem e

---

[898] "O argumento da oposição da alma ao corpo desempenha uma função capital na economia do diálogo. Por um lado, é através dele que todos os outros se integram no contexto da investigação sobre a natureza da alma: por outro, pelo fato de nele se manifestarem dois dos principais sentidos atribuídos por Platão a *psyché*: sede da racionalidade e consciência moral, Em contrapartida, ao corpo são atribuídas a sensibilidade, as emoções e as paixões, em suma, toda aquela atividade já considerada "psiquica" por Aristóteles; para Platão, dependente do prazer" e da dor, encarados como a raiz de todos os vícios!" SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 40.

[899] Ibidem, p. 32.

[900] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980. Cf. SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 44–46.

[901] SANTOS, J. T., *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*, *Op. cit.*, 2009, p. 78.

[902] Ibidem

> distinção de membros, numa constituição saudável. E este corpo é animado por uma alma racional. Esta alma, embora mutável, tem a capacidade de participar relativamente da Sabedoria imutável, de modo a que sua participação seja nele mesmo como está escrito no salmo a respeito de todos os santos, com os quais, como pedras vivas, está edificada nos céus a Jerusalém, nossa mãe eterna.[903]

Agostinho tem como referência a tradição platônica acima apresentada, mas o primeiro ponto de embate surge pelo fato de que Cristianismo não comportaria uma alma humana que estivesse presa em um corpo físico de constituição inferior. Tal compreensão não se encaixaria na estrutura da criação divina como completa e inteiramente boa, do contrário, Deus deveria ser o artífice de algo que não seja seu reflexo, ou seja, a perfeição.

> Pode-se afirmar que o pensamento grego seja a filosofia de "desencarnação". Para o grego a perfeição do homem está em desprender-se do corpo e do corpóreo, quanto mais possível for. Para Platão a alma não deve ter nenhum comércio com o corpo. A própria sabedoria estóica consiste em libertar-se das paixões dos sentidos, etc. Isto é, para o sábio grego o corpo é um mal, a matéria é má e, consequentemente, mais se distancia do corpo, mais de descarna e mais se aperfeiçoa. O conceito grego de perfeição humana é um processo de desencarnação, de separação, de libertação do corpo e do mundo. O conceito cristão é o oposto; é processo da "encarnação". O Deus cristão encarna-se: isto foi um grande escândalo para o mundo grego, porque significava contaminar Deus com a matéria[904]

Agostinho não se aprofundou nas formas como corpo e alma se interligam, que permaneceram um mistério, como se observa da própria afirmação do bispo na obra *De civitate Dei*.

O que Agostinho faz é colocar os dois elementos constitutivos - corpo e alma - como partes necessárias da própria criação do homem, e com isso, ambos devem guardar os traços da perfeição de Deus. Não se pode, entretanto, afirmar, que não há uma superioridade da alma frente ao corpo físico, pois a noção de hierarquia e ordem é o cerne estrutural do pensamento Agostiniano.

O homem ocupa no Agostinianismo uma posição singular e de destaque, de forma que todo o sistema filosófico está alicerçado nessa compreensão de dignidade ímpar do homem, pelo que é preciso apontar seus fundamentos.

O livro Gênesis aponta que no momento da criação[905], ao criar o homem, Deus, propositalmente, o concebeu à sua imagem e semelhança. De toda as obras da criação, o homem

---

[903] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. III., 2, 8.

[904] PIRATELI, M. R., *O conceito de homem em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2010. apud SCIACCA, Michele Federico. O essencial de Santo Agostinho. Maringá: Instituto Filosófico Arquidiocesano de Maringá, 2003. p. 26-27.

[905] Algumas diferenças saltam da análise da criação, somente na formação do homem Deus utilizou-se como referencial, criando-o à sua imagem, além disso, ao homem foi entregue o domínio de todas as demais obras da criação, e também, por ter sido considerado como em um grau de perfeição acima das demais criaturas. Ocorre nesse ponto, uma das primeiras dificuldades sobre o processo de formação do homem, pois criado juntamente com a criação, conforme narrado, o homem foi posteriormente, modelado "com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente." (Gn II:7) Disso resulta, que antes de sua formação com a argila do solo, não havia homem, mesmo após o ato inicial da criação à imagem e semelhança. (Gn II:4b-5) A teologia vai aos poucos

é a única que, ao ser efetivada, seguiu a métrica da imagem e semelhanças divinas. As escrituras consolidam então uma hierarquia clara entre os seres criados por Deus, e no topo desta hierarquia está sua efígie terrena – o homem.

Longe de simplificar a poderosa previsão do sacro texto, a filosofia cristã se desdobrou buscando compreender melhor essa imagem e semelhança, que são como que o cerne do homem. "Três vezes afirmada em algumas linhas, essa semelhança divina, inscrita na própria natureza do homem pelo ato criador, comanda a estrutura íntima do seu ser."[906]

---

construindo análises, que buscam compreender o todo do processo de criação, conciliando as duas passagens, como Santo Agostinho proporá. Deus criou o jardim do Éden no oriente, plantando lá grande diversidade de plantas para alimentação e ornamentação (Gn II:9), no centro desse jardim ficava a "árvore do conhecimento do bem e do mal" (Gn II:9), nesse jardim foi colocado o homem, ordenando-o o seguinte mandamento, "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer." (Gn II:16-17) Posteriormente, Deus criou a mulher para permanecer junto ao homem, pois era o único animal que não possuía um par. (Gn II:20-21) Conforme a tradução do texto bíblico que chega nos dias atuais, Deus "Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. 22Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem." (Gn II:21-22) A natureza humana na criação é guardada de pureza, como afirma a passagem de que "25Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam." (Gn II:25) A pureza apresentada tem seu fim com a Queda, que se dá por intermédio da ação de outro animal da criação, que afirma para a mulher, que diverso do que Deus havia prescrito, "Não, não morrereis! 5Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal." (Gn III:4-6) A mulher cede ao desejo e "Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu." (Gn III:6) Resulta disso que, tentado, o homem descumpre o mandamento de Deus, tomando para si o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, "Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram" (Gn III:7). Após a desobediência do mandamento, o homem não suportou estar na presença de Deus e se escondeu (Gn III:10). Ciente do descumprimento de seu mandamento Deus expulsou o homem do jardim. (Gn III:23-24) Deus amaldiçoa a serpente, condena a mulher, "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará." (Gn III:16) Ao homem, disse: "Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira, comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. 18Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. 19Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás." (Gn. III:17-19) Após sua expulsão do paraíso, Adão e Eva conceberam Caim e Abel, Caim cultivava o solo enquanto Abel cuidava das ovelhas (Gn IV:1-2). Ambos apresentavam a Deus oferendas, mas Deus não se agradou das oferendas de Caim, que não se conformou e chateado conduziu seu irmão Abel para o campo e lá o matou. (Gn IV:4-8) Caim foi banido por Deus das terras produtivas e marcado para peregrinar na terra como um fugitivo. (Gn IV:11-16) A descendência de Caim prosseguiu a leste do Éden. (Gn IV:17-24) De Adão uma nova linhagem surgiu com Set, ocupando o lugar de Abel, de Set nasceu Enós. (Gn IV:25-26) "No dia em que Deus criou Adão, ele o fez à semelhança de Deus. Homem e mulher ele os criou, abençoou-os e lhes deu o nome de "Homem", no dia em que foram criados. Quando Adão completou cento e trinta anos, gerou um filho à sua semelhança, como sua imagem, e lhe deu o nome de Set." (Gn V:1-3) Set é descendência de Adão que partilha dele "sua semelhança, como sua imagem", assim como Adão partilha da semelhança e imagem de Deus. A sequência genealógica de Set, com Enós, Cainã, Malaleel, Jared, Henoc, Matusalém, Lamec, Noé, que gerou Sem, Cam e Jafé. (Gn V:4-30) Quando os homens se tornaram numerosos, "Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração." (Gn V:5) Deus então decidiu que o homem deveria acabar. Noé era "homem justo, íntegro entre seus contemporâneos, e andava com Deus." (Gn V:9) Deus então ordenou a construção de uma arca. No dilúvio, pereceu tudo que tinha carne e sopro de vida (Gn 7:22), restando somente os animais e Noé e sua família na arca. Findado o dilúvio Deus então afirmou "Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, porque os desígnios do coração do homem são maus desde a sua infância; nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz."(Gn. VIII:21) Deus determina que tudo na terra está entregue ao homem, mas afirma ainda: "Pedirei contas porém, do sangue de cada um de vós. Pedirei contas a todos os animais e ao homem, aos homens entre si, eu pedirei contas da alma do homem. Quem derrama o sangue do homem pelo homem terá seu sangue derramado. Pois à imagem de Deus o homem foi feito. Quanto a vós, sede fecundos, multiplicai-vos, povoai a terra e dominai-a." (Gn. IX:5-7.) Deus estabelece a aliança com os homens e toda a criação, "tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra." (Gn IX:11)

[906] GILSON, É. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 280.

Mas deve-se ter em mente o verdadeiro significado do texto bíblico, que "significa que o homem não chega à paridade com Deus, mas até um certo ponto possui uma imagem muito parecida."[907]

Agostinho chega a afirmar que "nos aproximamos e nos distanciamos de Deus, não mediante intervalos espaciais, senão que nos aproximamos por semelhança e nos distanciamos pela disparidade."[908]

Ser a imagem de Deus, primeiramente, reflete que o homem não é Deus[909], pois ser imagem de algo é não ser esse algo propriamente, o que reafirma a compreensão do homem como vigário de Deus na terra, e não como Deus na terra.[910]

> "Omnis imago similis est ei cujus imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur."[911]

Agostinho descreve na obra *De Trinitate*, que o homem é "*substantia rationalis constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima*".[912]

A posição singular do homem, decorre não da sua formação composta de corpo e alma, mas de um elemento a mais que o aproxima de Deus.

Agostinho estrutura seu pensamento partindo de uma análise das chamadas categorias do pensamento, o existir, o viver e o conhecer. Todas as obras da criação seriam assim classificadas conforma a existência, a vida, e o conhecimento, tarefa essa que Agostinho propõe à Evódio, na obra *De libero Arbitrio*.

---

907 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 180.

908 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VII., 6, 12.

909 VICENTE, F., *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2010, p. 22. Cf. Sobre o Gênesis contra os Maniqueus em AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. I., 4.

910 "Possuidor do mundo que fez. Deus governa-o a seu bel-prazer, mas entregou ao homem uma parte do governo, de modo que exercemos sobre as coisas uma dominação análoga à de Deus mesmo." GILSON, É., *O espírito da filosofia medieval*, *Op. cit.*, 2006, p. 281.

911 ""Toda imagem é como aquele cuja imagem é; mas nem tudo o que é semelhante a alguma coisa é também imagem dela: como num espelho e num quadro, porque são imagens, também são semelhantes; contudo, se um não nasceu do outro, nenhum deles pode ser considerado a imagem do outro. Pois uma imagem é quando se expressa sobre algo." (Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XVI, 57; t. 34, coi. 242.

912 "uma substância racional composta de alma e corpo; Não há dúvida de que o homem tem uma alma que não é um corpo, e um corpo que não é uma alma." (Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 7, 11. Tradução livre: [Mas se definirmos o homem desta forma, como dizemos: o homem é uma substância racional que consiste em alma e corpo; não há dúvida de que o homem tem uma alma que não é um corpo, para ter um corpo que não é uma alma]

> Platão conclui logicamente que "o homem se descobre como não sendo nada de diferente da alma" (Alcibiades, 130 c; ed. citada, p. 104). Agostinho herdou, portanto, uma definição platônica de homem; por outro lado, seu Cristianismo o obriga a manter firmemente a união do composto humano feito de uma alma e de um corpo; segue-se que há uma indeterminação de pensamento frequentemente perceptível em seus textos, sobretudo quando ele tenta forçar a fórmula de Platão a exprimir uma noção cristã de homem. Cf. "Quid est homo? Anima rationalis habens corpus", eis aqui Platão ao que Agostinho acrescenta, "Anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem (In Joan. Evangei, XIX, 5, 15; vol. 13, coi. 1553). Nós reencontraremos outros casos em que Agostinho sofrerá por querer fazer ter um sentido cristão as fórmulas platônicas inaptas a exprimi-lo.[913]

Também na obra *De Trinitate*, o bispo busca compreender o homem em sua relação com Deus, demonstrando que há no homem reflexos da Trindade divina[914]. O primeiro desses reflexos diz respeito aos elementos *mens, notitia, amor*.[915]

Teixeira afirma, que para Agostinho, quando a mente se ama, existem ali duas realidades, a mente (*mens*) e seu amor. O mesmo ocorre quando a mente se conhece, pois há a mente (*mens*) e o seu conhecimento (*notitia*). "*Notitia* é consciência de si no sentido ontológico, ato do intelecto pelo qual a mens se conhece."[916] Esses três elementos mente, amor e conhecimento formam uma unidade de mesma essência.[917]

Em sua leitura de Sciacca, Teixeira afirma que a *mens* só pode se conhecer como *mens*, de forma que a autoconsciência é gerada pela própria *mens*.[918] Não seria possível a mente se amar, sem se conhecer, em outro giro, a "auto vontade" (ato primeiro da vontade) pressupõe a mente e a autoconsciência e procede uma da outra. [919] Já para Ladaria, a mente humana "foi criada de tal maneira que sempre se recorda, entende e ama a si mesma; porém o homem chegará a ser imagem

---

913 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 98.

914 "As similitudes trinitárias encontradas na alma, que Agostinho apresenta no De trinitate, são as seguintes: -amans, amatus, amor (VIII, X, 14); -mens, notitia(sui), amor (sui) (IX, IV, 4); -memoria, intellegentia, uoluntas (X, XI, 17); -res, uisio, intentio (XI, II, 2); -memoria, internauisio, uoluntas (XI, III, 6); -scientia(fidei), cogitatio, uoluntas (XIII, XX, 26); -memoria Dei, intellegentia Dei, amor Dei (XIV, XII, 15)." CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 426.

915 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 180.Assim continua Teixeira, "Adverte Agostinho que não se trata de buscar uma Trindade qualquer, mas a Trindade que é Deus. O homem, enquanto imagem de Deus, porta dentro se si, no mais profundo de suas entranhas uma certa trindade: a mente, sua notícia e o amor com que se ama a si mesma e a sua notícia." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 2, 2-5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 181.

916 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 182.

917 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 4, 4. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 181.

918 SCIACCA, M. F. Introduzione. In: *Giornale di Metafisica*, [*s. l.*], v. 1, n. 1, 1946. cap. XCVIII. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 182.

919 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 182.

de Deus enquanto a alma não só se conheça e ame a si mesma, senão a Deus, pois só assim participará da sabedoria que é própria de Deus"[920]

> Mas não basta ter encontrado três elementos distintos e correlativos para concluir que existe na alma humana uma imagem da Trindade. Faz-se necessário uma unidade entre os termos, sem identidade, Embora os termos empregados por Agostinho não sejam em perfeita concordância, mesmo assim, esclarecem o seu pensamento. Agostinho parte da idéia de que a parte nunca pode abraçar o todo de cujo é parte; a mente quando se conhece toda, isto é, quando se conhece perfeitamente, seu conhecimento é total, e quando se ama com amor de perfeição, totalmente se ama.[921]

Agostinho vale-se da analogia dos elementos *mens*, *notitia* e *amor*, com uma bebida que seja feita da mistura de vinho, água e mel.

> O vinho, a água e mel embora formem uma só substância, não são de uma só substância; ao contrário a mente, o conhecimento e o amor de si: o são, enquanto a mente se conhece e se ama por essência e não por uma outra coisa. Se fossem uma mistura confusa de três substâncias em uma só, como o caso do vinho, água e o mel - não seriam três termos de uma só substância, tampouco poderiam intrinsecamente relacionar-se.[922]

Em seu reflexo divino, a mente aparece como ato inicial, ocupando o mesmo lugar do Deus Pai na Trindade, dela parte a vontade de conhecer, e a consciência de si ocupa o lugar do Deus Filho. Segue-se, portanto, que conhecendo-se, amam-se, que é o lugar do Espírito Santo na Trindade divina.[923] Resulta disso que, "analogamente, em nível mais alto, a mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que é mente e, como tal, conhece-se a si mesma e ama-se a si mesma". [924]

Agostinho trabalha com uma divisão na natureza humana, de um lado o homem interior, que é aquele que está mais próximo de Deus, onde o núcleo de razão e intelecção está mais distanciado da matéria do mundo; do outro lado o homem exterior, onde a mente humana se conecta com a matéria do mundo, onde se dá o universo dos sentidos, "refere àquela parte da alma que mantém contato com o sensível, ainda que num plano comum aos demais animais."[925]

---

[920] LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 248. Cf. REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 103.
[921] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 4, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 182.
[922] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX., 4, 7. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 182.
[923] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 184.
[924] REALE, GIOVANNI; ANTISERI, D., *História da Filosofia*, *Op. cit.*, 2003, p. 435.
[925] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 134.

O estudo se debruçará com mais detalhes, em momento oportuno, sobre a forma como Agostinho compreende a sensibilidade. Suficiente saber, por hora, que a recordação de algo ocorre somente após esse algo ter sido objeto dos sentidos.[926] "Segue-se como consequência, que a memória é a medida do pensamento, assim como o é a percepção para o corpo."[927]

Agostinho encontra mais uma Trindade no homem externo, que relembra a Trindade divina, por meio da análise do processo da visão. Para que um objeto seja percebido pela visão, Agostinho narra que é necessário a existência de um objeto corpóreo, mesmo que este exista antes que os olhos o percebam; outro elemento é a visão, ou a imagem que esse objeto produz no olho; e por fim, a atenção da alma que direciona e mantém o olho sobre o objeto.[928] "Na visão externa, a forma do corpo é como o Pai; a visão é o Filho, a vontade, que une, insinua, é a pessoa do Espirito Santo."[929] "According to him, the procession of the Son is indeed comparable to that of intelligentia from mens or memoria, while the procession of the Spirit is like that of voluntas which necessarily proceeds from intelligentia."[930]

Agostinho afasta a possibilidade de comparação da Trindade divina com a trindade que se obtém no homem externo, pois nesse último, a trindade se origina de coisas sensíveis, que passam pela deformidade da matéria.[931]

> Hemos hallado la verdadera trinidad que buscavamos? La respuesta de Agustín es negativa. Es verdad que de la memoria se engendra la inteligencia de sí y que la voluntad las une en abrazo amoroso, procediendo de ambas. Pero, lo que el alma conoce, es a si misma e no algo inmutable y eterno, en el sentido de sin principio y sin finalidad. Por lo tanto, no puede darse en el conocimiento temporal del alma la ver dadera imagen, porque Dios es eterno y por conseguiente es menester buscarla en algo que perdure. Parece, pues, que nos hallamos en un laberinto especulativo sin salida.[932]

---

926 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 185.

927 Imago trinitate p. 185. Cf. De trinitate XI, 8, 15. AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XI., 8, 15. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 185.

928 Imago trinitatis p. 186. Cf. De trinitate XI, 2, 2. AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XI., 2, 2. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 186.

929 TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 186.

930 "Segundo ele, a procissão do Filho é de fato comparável à da intelligentia de mens ou memoria, enquanto a procissão do Espírito é como a de voluntas que necessariamente procede da intelligentia." (Tradução nossa) STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 175.

931 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XI., 5, 8. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 186.

932 "Encontramos a verdadeira trindade que procurávamos? A resposta de Agostinho é negativa. É verdade que a auto-inteligência se engendra da memória e que a vontade os une em um abraço amoroso, procedente de ambos. Mas, o que a alma sabe, é ela mesma e não algo imutável e eterno, no sentido de sem começo e sem propósito. Portanto, a verdadeira imagem não pode ser dada no conhecimento temporal da alma, porque Deus é eterno e, portanto, é necessário procurá-la em algo que dura. Parece, então, que nos encontramos em um labirinto especulativo sem saída." (Tradução nossa) MÚGICA, M. del C. D. *El hombre es imagen de Dios : visión antropológica de San Agustín*. Pamplona:

Para compreender melhor a estrutura que Agostinho constrói para analisar o homem, o estudo seguirá na esteira do platonismo, dividindo o homem em Alma e Corpo.

2.1.1. A alma

A compreensão que Agostinho desenvolve sobre o homem, é parte de sua busca por compreender Deus. Nesse processo, a *mens* assume o papel de olho espiritual da alma. Integrante dessa estrutura filosófica e teológica, a alma humana é a parte superior[933] da criação, animando o corpo, elevando-o.

Assim como a própria definição de homem, lapidada por Agostinho, traz a influência platônica, a sua compreensão da alma humana também tem traços do platonismo, remodelados e com pressupostos diferentes.

Parte importante na construção da compreensão da alma do homem foi a definição como sendo substância diversa do corpo, na tentativa, mais uma vez, de renegar e afastar qualquer hipótese materialista.[934]

A argumentação é tipicamente agostiniana, que de forma ascensional buscou partir de uma base mais sólida, para prosseguir na elevação do pensamento. Agostinho parte da compreensão, adotada e amplamente aceita por geómetras, de que o corpo e tudo aquilo que ocupa lugar no espaço, sendo assim algo dotado de cumprimento e extensão. "Ora, nada disso pode ser considerado como pertencente à natureza da alma. Logo, a alma não é um corpo."[935]

A análise segue pelo questionamento se a alma pode ser dotada de uma essência diversa, como por exemplo o vento; ponto em que Agostinho retoma seu argumento do *cogito*.[936]

Ediciones Universidad de Navarra, 2002. p. 146. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 186.

933 "Essa definição de homem, em que a ênfase é colocada com muita insistência na transcendência hierárquica da alma em relação ao corpo, está de acordo com as tendências profundas do agostinianismo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 98.

934 "Esse problema não deixou de preocupá-lo, pois a lembrança do materialismo, ao qual ele aderiu durante sua infância, jamais deixou seu espírito." Ibidem, p. 99.

935 AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. VII., 21, 27 Cf. *Sobre a potencialidade da Alma*. Trad. Alousio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013. , 3, 4. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 100.

936 "A busca da verdade pela via fé-razão confronta-se com o ceticismo. Contra suas investidas é o ato da fé que se opõe a ele e a própria afirmação do sujeito pensante (o reconhecimento da existência da verdade se dá a partir do reconhecimento indubitável da existência do sujeito pensante). Isto é, a certeza da verdade fundamenta-se na existência do sujeito "existente, vivente e pensante". [...] E ainda que se pudesse duvidar de tudo o mais, disto não se pode duvidar. Caso contrário já não haveria do que duvidar, o que tornaria impossível a própria dúvida. [...] No itinerário em direção à verdade é então da alma que Santo Agostinho parte". AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 10, 14. Cf. CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 423. Cf. "Non seulement, Augustin est le premier à formuler le Cogito à travers la certitude que l'âme a d'elle-même, mais il est également l' intersubjectivité, l'un des premiers ce qui à se conclure traduit par à la dialectique constitution

> Contudo, quando se faz a divisão entre o que a alma sabe certamente e o que ignora nessa opinião, evidencia-se claramente que a única coisa que ela sabe com certeza, quando pensa ser um corpo, é que ela pensa. Mas, quanto ao que é ser um corpo, ela pode crer nisso, embora não possa saber. Então, se a alma elimina da opinião que tem de si mesma o que ela crê ser, para conservar o que sabe ser, permanecerá essa certeza da qual vimos que nenhum cético poderá duvidar: ela é, ela vive, ela pensa. Assim, a única coisa de que a alma está certa é ser um pensamento; por conseqüência, ela tem o direito de se distinguir de tudo que ela não é, e o dever de não atribuí-lo a si mesma.
> [...]
> Pois quem duvida, prova. Quem duvida, vive. Se se pergunta por que duvida, lembra-se. Se duvida, conhece que duvida. Se duvida, é porque ele quer estar certo. Se duvida, e pensa, ele se sabe ignorante e sabe que não se deve afirmar nada levianamente. Logo, pode-se duvidar de tudo, mas não do pensamento, sem o qual não seria possível sequer duvidar.[937]

Conclui-se que a alma não é corpo, mas que existe e sabe que existe, de forma que sua "substancialidade" (enquanto existência) não pode ser negada, e por isso Agostinho a descreve como sendo "uma substância racional feita para governar o corpo"[938]

> Apenas o fato de ter meditado sobre o dogma bastou para, mais tarde, conduzir Agostinho a uma definição de homem totalmente diferente da de Plotino: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore." Ademais, se o homem não fosse um, como ele seria uma imagem da Trindade divina? Infelizmente, a plenitude da verdade cristã sempre se antecipa, em Agostinho, à sua filosofia [...][939]

Diversos problemas que a filosofia medieval enfrentou, advêm dessa compreensão de alma como substância que se utiliza de um corpo.[940] Agostinho não se debruça sobre a questão da ligação, e seus escritos não trazem contribuições sobre como o corpo e a alma se ligam. [941]

> Com efeito, toda a doutrina é elevada às idéias de Deus. Ora, quando se chega ao fundo do problema, a razão metafísica da união da alma com o corpo, em santo Agostinho, é a

---

du du minus sujet esse par et du magis esse, de Yaversio a Deo ou de la conversio ad Deum, qu'il avait élaborée dès ses premières œuvres et qu'il reprend ensuite à partir du rapport entre la distentio du temps et Yintentio de la conscience, entre le soir et le matin, les ténèbres et la lumière, la deformatio et laformatio et qui exprime la destruction ou la constitution du sujet par son choix de refus ou d'ouverture à la vie que lui propose son créateur. Même la créature spirituelle « serait dans î'informité d'une fluidité vagabonde, si elle ne se tournait vers celui par qui elle était une vie quelconque, et par son illumination, ne devenait une vie de belle apparence » (Conf. XIII, 5, 6, BA 14, p. 433)." VANNIER, M.-A., *La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions*, *Op. cit.*, 2002, p. 306–307.

937 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 101.

938 Ibidem, p. 103.

939 Ibidem, p. 104.

940 "Por isso te digo, ó minha alma, que és superior ao corpo, porque vivificas a matéria do teu corpo, dando-lhe vida, o que nenhum corpo pode fazer a outro corpo." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. X., 6, 10.

941 "Agostinho claramente estava ciente de que, em razão de sua definição de alma, o problema denominado de "a comunicação das substâncias" colocava-se de maneira aguda na sua doutrina. Se a alma é uma substância espiritual, como ela pode "usar" de outra substância?'^ Na verdade, sequer se concebe qual poderia ser a natureza de suas relações." [...] "No que concerne à origem da alma assim concebida, Agostinho sempre permaneceu numa grande incerteza. Ele se sente na presença de um mistério profundo, confessa-o, e seu eudemonismo lhe consola." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 109.

> alma dever servir de intermediária entre o corpo que ela anima e as Idéias de Deus que a animam.[942]

A posição de superioridade da alma se justifica pela função precípua de ponte para com as ideias de Deus. A alma está para com as ideias de Deus dada sua natureza, uma vez que "a alma, porque é espiritual, não está separada por nada das ideias divinas, de natureza espiritual."[943]

> Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim sendo, procurar a Deus e a alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Esta foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho. Seu pensamento é o reflexo fiel de sua busca, de sua inquietação na procura da verdade.[944]

Mesmo em sendo substância racional, não corporal, de natureza espiritual, que pode vislumbrar as ideias divinas, a alma não é Deus, não é parte de Deus[945]. Há aqui uma grande separação do pensamento de Agostinho, do neoplatonismo de Plotino.

Plotino constrói sua filosofia com base na concepção de engendramento e geração, de forma que o criacionismo de Agostinho não lhe é natural. O Uno de Plotino gera a inteligência, que gera a Alma, que gera as Almas individuais.[946] Por isso, no que se refere à temática em questão, a alma recebe um tratamento um pouco diferente na tradição do Neoplatonismo de Plotino.

> Resulta que não se encontra em nenhuma parte de seu sistema o abismo ontológico que, no Cristianismo, separa radicalmente a criatura do Criador. O Uno engendra a Inteligência, que engendra a Alma, que, por sua vez, engendra as almas. Enquanto nos atemos a essa ordem de gerações, tudo é divino. [947]

Plotino defende que a unidade dos seres humanos - que é sua própria existência - é oriunda da unidade do Uno, atribuída ao homem por sua Alma. A alma é assim "justamente uma atividade plasmadora, formadora e coordenadora de todas as coisas sensíveis e, nesse sentido, é causa e fundamento da sua unidade"[948]. A Alma não é a unidade, mas possui certo grau de unidade (superior ao do corpo). "Portanto, a alma introduz a unidade no mundo físico, mas ela a recebe de algo que lhe é superior, ou seja, do *Nous*, do Espírito e do Ser". [949]

---

[942] Ibidem, p. 106.
[943] Ibidem, p. 107.
[944] VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 47.
[945] JALES, V. Onde encontrar Deus? *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *As confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021. p. 111.
[946] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 217.
[947] Ibidem, p. 215.
[948] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 42–43.
[949] Ibidem

A unidade transcende o próprio *Nous,* é algo livre de pluralidade, é o Uno em si. [950] Desta unidade absoluta do Uno, ocorre a processão do *Nous,* e deste se dá a processão da Alma.

> [...]A alma é um pensamento do Espírito e é total atividade e vida que o Espirito lança para fazer subsistir um outro; assim como o fogo que é, de um lado, o calor que está nele, de outro, o calor que ele difunde. No Espírito, porém, é necessário pensar uma atividade que não flui, mas permanece Nele, enquanto a outra atividade subsiste separada. Ora, já que a Alma deriva do Espírito, ela é inteligível e nos seus raciocínios está o seu Espírito; o seu aperfeiçoamento depende sempre novamente Dele, como de um pai que começou a nutri-la como tendo sido gerada imperfeita com relação a Ele. Assim, o existir [da Alma] deriva do Espírito e o ato do seu pensar consiste em que o Espírito é contemplado pela alma: quando ela mira o Espírito tira do seu fundo, como coisas que lhe pertencem, tudo o que pensa e ativamente realiza. E isso somente convém chamar atividade da alma: tudo o que é inteligível ou espiritual e procede da morada da alma! As coisas inferiores, ao invés, provêm de outra fonte e são as paixões de tal alma. Em suma, o Espírito sempre torna mais divina a alma por ser Ele seu pai e por estar sempre presente; pois nada se interpõe entre eles a não ser a alteridade no sentido de que a alma é como o grau posterior e é como o receptáculo, enquanto o Espírito é forma. É bela a matéria do Espírito sendo ela formada pelo Espírito e sendo simples.[951]

A Alma é assim movimento, "causa produtora primigênia", "princípio criador e vivificador", energia ativa do Ser. [952] A alma ocupa uma posição intermediária, ela é a "última deusa" (última realidade inteligível), ela faceia duas direções, o sensível e o inteligível. Ao gerar os corpos, passa a "ter comércio com o corpóreo", assumindo algumas de suas características. Dada a multiplicidade dos corpos, a Alma passa a entrar inteira (e não dividida) em todos eles, e nesse sentido se torna uma-múltipla.[953]

Há nesta segunda hispóstase (a Alma), uma hierarquia, cuja compreensão desafia os comentadores e estudiosos, dada a dificuldade de se estabelecer um padrão de significado na obra de Plotino. Com certa segurança se pode afirmar uma tríade hierárquica da Alma, sendo a primeira delas, a mais pura de todas, a Alma suprema, universal, em união estreita com o Espírito, e fora da influência do sensível. A segunda seria a "Alma do Todo", ou do mundo, que rege e governa o universo, tem relação com o corpóreo, mas não desce até ele. Por último, se encontram as almas particulares, que animam os corpos, mas não são capazes de criá-los. Descem aos corpos e mantêm com eles relação muito próxima. [954]

> Plotino teve cuidado de sublinhar que a vida não é necessariamente ligada à dimensão física e que também em nós há uma vida distinta da do organismo. A vida da segunda hipóstase é vida na dimensão do imaterial, é vida espiritual, fora da temporalidade. De

[950] PLOTINO. *Enéadas V, VI*. Trad. Jesus Igal. Epubed. [*S. l.*]: Titivillus (Epub), [*s. d.*]. liv. V., 3, 16. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 44.
[951] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. V., 1, 3. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014.
[952] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. V., 2, 1. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 78.
[953] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 7. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 80.
[954] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 61–66.

> resto, Aristóteles caracterizara o seu Motor Imóvel como a forma mais alta de vida possível, que é a vida própria do pensamento e da inteligência, justamente na dimensão da eternidade.[955]

Plotino compreendia que o Homem não surge no exato momento em que surge o mundo sensível, mas preexiste a ele, enquanto estado de Alma pura. Nesta existência de Alma pura, o homem estava em contato com o Ser e com o Espírito, vivem em um estado de Divindade, sem cisões e separações que são próprias da vida sensível do mundo terreno.[956]

Neste momento, em que as almas individuais ainda estão unidas à Alma universal, habitando no inteligível, ela conhece a totalidade das coisas no Espírito (as Ideias), e conhece o próprio Bem.[957]

> Assim, as almas particulares são dotadas de um impulso de natureza espiritual naquele seu movimento de voltar-se para o Ser de onde nasceram, mas possuem também um poder que se exercita sobre tudo o que está sobre a terra; justamente como a luz, ligada ao Sol pelo vértice superior, mas que não recusa a sua expansão ao que lhe está diante. Enquanto essas permanecem no mundo do Espírito em companhia da Alma universal, lhes é dada uma existência livre de preocupações; unidas, então, no céu, à Alma universal, são associadas a ela no governo do mundo à guisa de reis que estão junto ao supremo Senhor e participam do seu governo sem descer dos seus tronos reais; assim, quero dizer, as almas estão juntas, nessa primeira fase, no mesmo lugar.[958]

Enfrentando o mesmo problema que Platão, Plotino busca compreender a descida das almas individuais ao corpo, partindo da compreensão da própria processão, que embasa sua filosofia. A Alma universal (terceira hipóstase) deve desenvolver todas suas potencialidades e com isso produzir não somente o universo, mas todos os seres que o compõem. Todo esse movimento ocorre para que o Uno possa alcançar o total desenvolvimento de sua infinita potência. Nesse sentido, as almas individuais não poderiam continuar no Espírito, pois dele não diferenciariam, e para dele se diferenciar deveriam assumir uma posição diversa, a de governar e ordenar as coisas sensíveis. [959]

A alma então não opta por abandonar o inteligível e se mover no corpo sensível, não podendo ser culpada por isso, pelo contrário, Plotino compreende que ao se fixar no corpo, a Alma auxilia o Uno a atingir sua potencialidade infinita e ao mesmo tempo, tendo contato com o mal da

---

[955] Ibidem, p. 66.
[956] Ibidem, p. 100.
[957] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 4, 2. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 100.
[958] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 2; 8, 4. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 101.
[959] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 3. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 102.

matéria corpórea, consegue compreender a plenitude do Bem e assim consegue desenvolver suas virtudes completamente.[960]

Plotino compreende que a relação com o corpo gera na alma individual duas espécies de culpas diferentes, a primeira delas é a da própria descida ao corpo, no qual o castigo é o próprio sofrimento de abandonar o inteligível pelo sensível. "El alma sufre bajo el desapego de la unidad (ἀπόστασις, VI, 9, cap. 4, 1-10)."[961]

A segunda espécie, de forma mais importante, é aquela que surge quando a alma já tomou o corpo, e cuida com excesso dele, colocando-se a serviço de coisas inferiores e exteriores, afastando-se de sua origem inteligível. Esse último tipo de culpa é o que compreende o grande mal da alma humana, esquecer sua origem inteligível, e portanto, de Deus.[962]

> Qual é a causa que tornou as almas - as quais são partes destacadas de lá de cima e pertencem completamente ao mundo superior esquecidas do seu pai Deus e indignas de si mesmas e Dele? Pois bem, primeira raiz do mal, para elas, foi a temeridade, e depois o nascimento e a alteridade primitiva e a vontade de pertencer a si próprias. Assim, ébrias, visivelmente, daquela autodeterminação, pois fizeram o mais largo uso do seu espontâneo movimento, depois daquela grande corrida sobre a via contrária, distanciadas que foram por tão grande espaço, acabaram enfim por ignorar a si próprias e a sua origem: como crianças que, arrancadas muito cedo aos pais e educadas por longo tempo longe, não reconhecem mais nem a si próprias nem aos seus genitores. As almas, portanto, não reconhecendo mais nem a Ele nem a si mesmas, desprezando-se por ignorância da sua estirpe, e apreciando as outras coisas, admirando mais a todas as coisas do que a si mesmas, exultaram, atônitas, diante delas e foram vencidas por elas e se separaram, violentamente, das coisas para as quais já tinham virado as costas com desprezo. Assim resulta que a única causa da total ignorância de Deus consiste em apreciar as coisas terrenas e desprezar o próprio ser.[963]

Plotino perpetua, em parte, a composição que foi amplamente tratada por Platão, com origem em Sócrates, do Homem como conjunto de Corpo e Alma, mas para Plotino, o "homem verdadeiro" é só a alma.[964] Mais ainda seria possível compreender que o Homem é composto por três partes, *nous*, *psyché* e corpo. [965]

---

[960] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 5s. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 102.

[961] "A alma sofre sob o desapego da unidade (ἀπόστασις, VI, 9, cap. 4, 1-10)." (Tradução nossa) SINNIGE, T. G., *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*, *Op. cit.*, 2021, p. 150.

[962] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 4s. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 103.

[963] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. V., 1, 1.

[964] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. I., 1, 10. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 104.

[965] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 104. Plotino afirma ainda que: "Se [...] existem idealmente esses nossos corpos [i.é, as Ideias dos corpos, assim como estão as Ideias dos elementos água, fogo etc.], a alma tem também o direito de ter deles sensações e percepções; assim há antes de tudo o Homem superior, depois há a alma assim situada, capaz de tais percepções; portanto, também esse homem posterior que é só uma imagem possui, em imagem, as formas racionais; e o Homem que se encontra no Espírito contém em si o segundo homem, anterior a todos os homens. Esse primeiro Homem irradia sobre o segundo e este, por sua vez, sobre o terceiro: mas o último tem em si não sei como, todos os outros precedentes, não porque se torne "aqueles homens", mas porque o seu ser

A alma também é repartida em três "potências", a primeira delas (primeiro homem) sendo a alma que está em ligação mais próxima com o Espírito, a segunda (segundo homem) como aquela que representa o pensamento discursivo entre inteligível e sensível, e a terceira (terceiro homem) é aquela que vivifica o corpo. Nesse sentido, o verdadeiro "eu" do homem, é o homem intermediário, que está em constante ligação com inteligível e sensível e com isso é capaz de buscar o melhor e o Bem no Espírito, bem como a descer ao sensível e pior do Mal.[966]

> Portanto, é claro que, para Plotino, o homem só é compreensível na dinâmica desses três momentos. Permanece verdadeiro, para ele, que o homem é uma alma que se serve de um corpo. Todavia, por um lado, o corpo não é mais que "queda da alma", no sentido que vimos, e a alma como razão governante do corpo não só permanece superior ao corpo, mesmo quando está no corpo, mas mantém estavelmente um laço com o Absoluto, uma relação que nunca desaparece [...] Decidimos o nosso destino segundo deixemos predominar a parte sensível ou transcendamos o sensível mantendo-nos próximos à parte superior.[967]

A alma humana sempre manterá uma ligação com o Eterno e é dessa ligação que advém parte da natureza do próprio homem.[968] Essa relação, no entanto, como também havia descrito Platão, não é bilateral, pois a alma é descrita por Plotino como impassível, não se sujeitando a qualquer interferência do elemento corpóreo. Ela vivifica o corpo, dá a ele movimento e atividade, mas todo esse movimento é dela e não do corpo. Nesse sentido, as sensações são na verdade de dupla aspecto; as chamadas exteriores, que são aquelas em que o corpo é afetado por outro corpo, e as chamadas interiores, que são aquelas em que a alma humana, ciente da afecção dada no corpo, pensa, julga e analisa essas afecções.[969] Essa compreensão das sensações também impactara no pensamento de Agostinho.

> Portanto, quando sentimos, por um lado, o nosso corpo sofre uma afecção por parte de outro corpo; ao contrário, a nossa alma entra em ação, não só no sentido de que "não lhe foge" a afecção corpórea, mas também no sentido de que ela "julga" essas afecções. Antes, para Plotino, na impressão sensorial que se produz no nosso corpo, a alma vê

---

corre paralelo ao deles. Normalmente, em nós há um que age conforme ao "último homem"; contudo, ele toca algo que provém do "homem anterior" e sobre este último desce até mesmo a força operosa do "primeiro Homem"; e assim o homem, paulatinamente, se transforma Naquele segundo no qual age: assim, verdadeiramente, por um lado, cada um de nós possui todas essas três formas de humanidade, e, por outro lado, não as possui. Porém, a terceira forma de vida quero dizer, o terceiro e mais elevado Homem - está totalmente separado do corpo; caso a segunda vida queira segui-lo – e pode certamente segui-lo, sem separar-se dos valores supremos onde ainda há aquela segunda vida, isto é, essa nossa vida terrenal." PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. VI., 7, 6.

966 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 106.

967 Ibidem

968 "[...] Se devemos ser suficientemente ousados para exprimir, alto e bom som, o nosso parecer contra a opinião em voga, também a nossa alma humana não despencou totalmente no abismo; mas, ao contrário, há algo dela que permanece eternamente no seio do Espírito [...]" PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 8, 8. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 106.

969 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 107.

> (embora no nível mais fraco e mais débil) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, a própria sensação é, para a alma uma forma de contemplação do inteligível no sensível.[970]

O mundo sensível é produzido pela Alma (terceira hipóstase), e acaba também refletindo o inteligível, mesmo que de forma obscura e imperfeita, de maneira que as sensações que os seres captam e julgam com suas almas individuais são, na realidade, uma forma de conexão da alma individual e inferior com a alma superior, onde se encontram os inteligíveis puros. Reale afirma que a anamnese, ou reminiscência de Platão, assume em Plotino uma forma originária da visão, ou uma posse dos inteligíveis puros.[971]

É a alma e não o corpo físico que detêm essa capacidade de rememoração e de imaginação. Na realidade, para Plotino o corpo se mostra como um entrave para esse processo de rememoração. No entanto, é da relação com o corpo que surge a memória, pois o inteligível em sua natureza de eternidade não se consolida em antes e depois, mas em uma unidade onde está o todo, não existindo assim memória. A Alma tem essa capacidade em virtude de sua relação estreita com a temporalidade do corpo sensível.[972]

A reminiscência, consiste em uma atividade intrínseca de "conservar permanentemente na alma o que é, de algum modo, conatural à própria alma, enquanto lhe deriva do seu originário e estrutural contato com as realidades superiores."[973]

> A mais elevada atividade cognoscitiva da alma consiste, portanto, no pensamento que capta as Ideias e o Espírito. Acima desta, porém, a alma possui também a capacidade, metarracional de captar o próprio Uno e "unificar-se" com Ele.[974]

---

970 BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. III., 4, 2; 6, 1. Cf. PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 3, 11. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 107–108.

971 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 108. Plotino afirma quanto a esse movimento de contato com a sensibilidade, "Na verdade, a alma é por essência a verdadeira razão de todas as coisas e. precisamente, a razão extrema dos seres do Espírito e de tudo o que há no âmbito do Espirito, e a primeira, ademais, dos seres que estão no universo sensível. Justamente por isso, ela tem como dois rostos, numa e noutra direção de um extrai saúde e bem-estar e uma animação sempre florescente; pelo outro é iludida, por causa da semelhança, e, como que seduzida, desce. Posta assim no meio, ela tem percepção de ambos, e dos seres do Espírito, costumamos dizer que ela os pensa, quando chega à reminiscência, na medida em que a eles se aplique; ela, na verdade, os conhece porque é, não sei como, aqueles seres: conhece, quero dizer, não porque eles penetrem nela, mas porque ela os possui do seu modo e os vê, e é até mesmo "aqueles seres" um pouco confusamente; e, tão logo ela se livra como que da poeira, esses seres tornam-se mais claros e passam da potência ao ato. De modo semelhante, para as coisas sensíveis: a alma se dá conta delas, por assim dizer; e faz de modo que a luz que emana dela os ilumine, e os põe assim diante dos olhos, enquanto a sua faculdade sensitiva está sempre pronta, como num trabalho de parto, e sempre voltada para elas." PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 6, 3.

972 PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 3, 26. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 109.

973 PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 3, 25-27. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 110.

974 REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 110.

Nesta relação da alma com o corpo, é o corpo que expia as dificuldades do sensível, ante a impassividade da alma, que não pode ser por ele afetada, embora as atividades sejam tão somente inspiradas por ela.

> Riassumendo, possiamo direche chi patisce è l'animale composto dì anima e di corpo, ma patisce nel corpo e non già nell'anima, sia che la sofferenza debba ascendere dalle impressioni subite dal corpo fino all'anima (ritrovandosi quivi in forma di visione o di giudizio), sia che dall'opinione dell'anima si debba scendere verso il corpo. Se l'anima è in certo modo colpita dalla passione, è perchè essa s'interessa del corpo, destinata com'è a governarlo, pur rimanendo in sè impassibile. L'anima si accorge della passione, ma il corpo sembra essere la condizione indispensabile, perchè la passione stessa si possa avverare. Se si riferisce la passione all'anima, si può farlo solamente per una certa analogia, estendendo ad una sostanza inestesa e incorruttibile, che è per sè numero e ragione, ciò che ei può dire solamente del corpo.".[975]

A alma humana uma vez ciente de sua condição, passa a desejar com suas forças retornar a sua origem, retornar para a Unidade de Deus[976].

> ¿Qué les pasará a las almas una vez se den cuenta de su condición? Se apodera de ellas un deseo irresistible de volver a su origen, es decir a su propia unidad original. Volviendo a su origen divino estará colmada de Dios (πληρωθέισαθεού) ; entonces genera belleza, justicia y virtud, y esto es para ella tanto el principio como el fin, porque viene de allí y allí está el bien. Llegando allí, vuelve a ser lo que fue primordialmente (εκείγενομένηγίνεταιαυ τήδπερήν). Allí el alma descansa (αναπαύεται) fuera del alcance del mal (κακώνέξω 9,13).[977]

---

[975] "Riassumenndo, possiamo directe chi patisce è l'animale composto dì anima e di corpo, ma patisce nel corpo e non già nell'anima, sia che la sofferenza debba ascendere dalle impressioni subite dal corpo fin all'anima (trirovandosi quivi in forma di visione o di giudizio), sia che dall'opinione dell'anima si debba scendere verso il corpo. É encorajado e de certo modo colpita dalla passione, é perchè essa s'interessa del corpo, destinado a governá-lo, pur rimanendo in sè impassível. L'anima si accorge della passione, ma il corpo sembra essere la condizione indispensabile, perchè la passione stessa si possa avverare. Sei que se refere à passione all'anima, se se pode dizer apenas por uma certa analogia, tendendo a um domínio instável e incorruptível, que é por si só um número e uma região, que só posso dizer do corpo. ."" (Tradução nossa) BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. I., 1, 5-10; III, 4, 1. Cf. CARBONARA, C. *La filosofia di Plotino*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1954. p. 267s.

[976] SINNIGE, T. G., *La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino*, *Op. cit.*, 2021, p. 150.

[977] "O que acontecerá com as almas quando perceberem sua condição? Eles são tomados por um desejo irresistível de retornar à sua origem, isto é, à sua própria unidade original. Voltando à sua origem divina, será preenchido com Deus (πληρωθέισαθεού); então ela gera beleza, justiça e virtude, e isso é para ela tanto o começo quanto o fim, porque vem de lá e é o bem. Chegando lá, volta a ser o que era primordialmente (εκείγενομένηγίνεταιαυ¬ τήδπερήν). Ali repousa a alma (αναπαύεται) fora do alcance do mal (κακώνέξω 9,13)." (Tradução nossa) "Cuando el alma, dividida en sí misma, se da cuenta de todo esto, entonces se conmueve y se asusta (ἐκπλαγείσα V1, cap. 1,13) y quiere volver a lo que era. Se siente arrebatada (VI 8 cap. 11,10-13: ἁρπασθεισα , ἐνθουσιάσας) y quiere volver a su verdadera naturaleza, es decir a sí misma (V I5, cap. 1,17- 18). Es esto a lo que se apresura cada naturaleza, a sí misma. El impulso del alma a volver a su propia naturaleza toma la forma de un enamoramiento" Ibidem.

Sinnige afirma que o caminho da alma de retorno a Deus, tem relações com a mitologia que descreve o panteão dos Deuses, criados pelo Deus Pai perfeito, e como sua última filha, Sofía, não tolera a separação com o Pai.[978]

> "Cuando el alma sigue la condición de su naturaleza, se enamora de Dios, deseando unirse a Él, igual que una hija de buena estirpe se enamora con sano amor de su padre. Pero cuando el alma viene a parar en la esfera del devenir y se deja seducir por el encanto de los cosas de este mundo (γένεσιν = la tarea de crear la vida), entonces intercambia el amor del Padre por otro amor mortal y, faltándole el Padre, se siente defraudada y humillada"[979]

Esse retorno para o Uno, para o Bem não depende única e exclusivamente do indivíduo, mas do próprio Uno, ou seja, do "dom" que o indivíduo recebe do uno para participar na semelhança com ele.[980]

Nesse sentido, Blassi aponta a natureza peculiar que a alma humana goza, uma vez que ela "puede acrecentar o aminorar el grado de participación con respecto a la fuente de unidad."[981] Essa decisão de aproximar-se ou afastar-se do Uno-Bem, compõe uma liberdade maior, que é a vontade do próprio Uno-Bem. "[...]son los seres quienes tienen en sus manos la posibilidad de alejarse de la bondad o de aproximarse a ella en virtud de la propia decisión"[982]. Dessa decisão que é própria da alma humana, "En la medida en que el alma singular alberga en sí misma el recuerdo inteligible, puede remontarse hacia la belleza de lo alto."[983]

> De esta manera, el encuentro con el Uno-Bien nunca se logra por un deseo curioso del alma singular, sino sólo en la medida en que el Primero le permite entrar en contacto con su presencia. Sólo en esa morada acontece la iluminación del alma. Ese «estado» (κατάστασις) es definido por el filósofo como «resultado de la actividad espiritual» (ἐνέργεμα), un estado «puro y acendrado» (καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς), en virtud del cual la vida se halla en todo su esplendor. En lugar de ἡδονή cabría hablar aquí de τέρψις o de εὐφροσύνη, es decir, de un deleite suscitado a raíz del gozo espiritual, que el griego neotestamentario caracteriza con el nombre de χαρά. Se trata de una experiencia análoga a la que narra San Agustín en Confesiones, libro VII, tras haberle sido revelada una luz pura que estaba por encima de su mente y en virtud de cuya unión era dable a su alma

978 "Quando a alma segue a condição de sua natureza, ela se apaixona por Deus, desejando unir-se a Ele, assim como uma filha de bom nascimento se apaixona por seu pai com amor saudável. Mas quando a alma acaba na esfera do devir e se deixa seduzir pelo encanto das coisas deste mundo (γένεσιν = tarefa de criar a vida), então ela troca o amor do Pai por outro amor mortal e, faltando o Pai, você se sente enganado e humilhado" (Tradução nossa) Ibidem, p. 150-151.
979 Ibidem, p. 151.
980 MARTIN DE BLASSI, F. G., *Plotino y la novedad de su principio metafísico*, *Op. cit.*, 2021, p. 12.
981 "pode aumentar ou diminuir o grau de participação em relação à fonte da unidade." (Tradução nossa) Ibidem, p. 13.
982 "[...] são os seres que têm em suas mãos a possibilidade de se afastar do bem ou se aproximar dele em virtude de sua própria decisão" (Tradução nossa) Ibidem
983 "Na medida em que a alma singular abriga em si a memória inteligível, pode alçar-se à beleza do alto." (Tradução nossa) Ibidem

> estar en la verdad y en un gozo indecible, por haberse liberado de toda utilidad con respecto al fin.[984]

O Cristianismo não suportaria uma alma divina, uma vez que se divina fosse, compartilharia da perfeição (e da imutabilidade) de Deus, e assim não restaria margem para o pecado, para a restauração e até mesmo para a iluminação divina. [985]

> O Pai da Trindade Cristã engendra o Filho, então o Filho é Deus e também igual àquele que o engendra. Do mesmo modo, a Alma é inferior à Inteligência, mas o Espírito Santo é igual ao Pai e ao Filho. Em Plotino, uma desigualdade incessantemente crescente, desde o começo e ao longo de toda a linha de gerações; em santo Agostinho, uma igualdade constante, enquanto houver geração, seguida de uma ruptura brusca no momento em que o fato da desigualdade obriga a colocar a noção de criação.[986]

Para Agostinho, a criação da alma humana por Deus, não é capaz de fazê-la divina, embora guarde relação dessa divindade. A alma é humana e não divina[987], "a instabilidade de sua natureza, seja qual for sua causa, é suficiente para provar que a alma não é uma parte de Deus" e com isso "ela só pode ser uma criatura e sua origem é, portanto, a mesma da de todos os outros seres: a todo-poderosa vontade divina que a fez sair do nada" [988]

> O que há de filosoficamente novo na doutrina de santo Agostinho nasceu do seu esforço para transformar a doutrina emanacionista de Plotino numa doutrina criacionista; por isso, mesmo quando ele se utiliza de materiais tomados de Plotino, a doutrina que elabora é diferente do neoplatonismo. [989]

Agostinho retorna à criação, para compreender a alma humana, caminho que se transforma em árdua estrada na trajetória do filósofo.

---

[984] "Desse modo, o encontro com o Uno-Bem nunca se realiza por um desejo curioso da alma singular, mas apenas na medida em que o Primeiro lhe permite entrar em contato com sua presença. Somente nessa morada ocorre a iluminação da alma. Esse "estado" (κατάστασις) é definido pelo filósofo como um "resultado da atividade espiritual" (ἐνέργεμα), um estado "puro e puro" (καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς), em virtude do qual a vida é em todo o seu esplendor. Em vez de ἡδονή, poder-se-ia falar aqui de τέρψις ou εὐφροσύνη, isto é, de um deleite despertado como resultado da alegria espiritual, que o grego do Novo Testamento caracteriza com o nome de χαρά. É uma experiência análoga à narrada por Santo Agostinho nas Confissões, Livro VII, depois que uma luz pura lhe foi revelada que estava acima de sua mente e em virtude de cuja união foi possível que sua alma estivesse na verdade e na uma alegria inexprimível, por ter se livrado de toda utilidade em relação ao fim." (Tradução nossa) Ibidem

[985] "Com efeito, se a alma fosse uma parte de Deus, ela deveria ser absolutamente imutável e incorruptível. Ora, se ela fosse assim, não poderia tornar-se pior nem melhor do que é. Permanecendo na estabilidade de sua essência, a alma estaria subtraída de toda regressão bem como de todo progresso; de nada serve imaginar que sua presente mutabilidade não lhe seja conatural, mas resulta de algum acidente e, notadamente, de sua união com o corpo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 110.

[986] Ibidem, p. 115.

[987] "Com efeito, se a alma fosse uma parte de Deus, ela deveria ser absolutamente imutável e incorruptível. Ora, se ela fosse assim, não poderia tornar-se pior nem melhor do que é. Permanecendo na estabilidade de sua essência, a alma estaria subtraída de toda regressão bem como de todo progresso; de nada serve imaginar que sua presente mutabilidade não lhe seja co-natural, mas resulta de algum acidente e, notadamente, de sua união com o corpo." Ibidem, p. 110.

[988] Ibidem

[989] Ibidem, p. 448.

> De início, o que significa criar do nada, Deus não é como um artesão que, considerando uma forma qualquer em seu pensamento, a impõe à matéria que ele tem à sua disposição (argila, pedra, madeira etc.).[990]

Uma perspectiva antropomorfizada da criação, que via em Deus um oleiro que molda o barro, não se mostrava suficiente para a racionalização proposta por Agostinho. Como poderia Deus criar com base em materiais já criados, se tudo é obra dele?

A criação levada a efeito por Deus é a criação a partir do nada.[991] "Assim, sem qualquer matéria preexistente, Deus quis que as coisas fossem e elas foram; isso é precisamente o que se denomina criar *ex nihilo*".[992] Como já abordado com mais detalhes no Capítulo inicial.

A teorização das razões seminais, igualmente já exposto, também é utilizada por Santo Agostinho para resolver o problema da criação do homem. Que é ser racional, mas submetido à morte. A racionalidade humana é o ponto que o distingue dos demais animais da criação[993], enquanto que a submissão à morte é o que o separa dos anjos. Se sua essência mesma é sua racionalidade, o homem não é nem seu corpo físico-material separado, nem sua alma racional apartada do corpo, mas um composto que interliga os dois elementos.[994]

Essa compreensão parte da necessária interpretação do momento da criação do homem no Gênesis, uma vez que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança[995], e que "formou o homem do limo da terra e conclui Eva de Adão depois do repouso do sétimo dia".[996] Em sendo a criação simultânea, só resta compreender os dois momentos, como duas partes diferentes do homem[997]. Nesse ponto, apoiando-se na teorização das razões seminais, Agostinho avança para definir que o primeiro momento narrado, é o da criação da Alma humana, e que o segundo momento é o da formação do corpo humano. Esse segundo momento não ocorreu no princípio, durante a criação do mundo, mas posteriormente, com o desenrolar "dos séculos e através do qual Deus opera até hoje."[998]

---

990 Ibidem, p. 358.
991 "O que o ato criador significa é, portanto, a produção do ser daquilo que é, e essa produção é possível unicamente para Deus, porque somente ele é o Ser". Ibidem
992 Ibidem
993 "A diferença da alma humana da dos animais está no fato de que o corpo humano não está curvado somente para a terra. A alma humana é mais nobre, porque é capaz de dirigir seu olhar em direção daquilo que é mais excelso na ordem espiritual. A alma humana é capaz de contemplar os astros e as estrelas com um amor piedoso de justiça. É na alma racional e intelectiva, o lugar privilegiado, onde buscar a imagem do Criador." TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 188.
994 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 394–395.
995 Gênesis 1.26-27 BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Gênesis., 1:26-27.
996 Ibidem, 2:7. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 393.
997 Vide nota 882 referente à narrativa da criação.
998 AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. VI., 3, 4; 5, 7. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 394.

A alma foi criada completa e acabada no momento da criação, enquanto que o corpo foi projetado na forma de razões seminais, a serem desenvolvidas no momento certo.

> Essa interpretação do Gênesis conduz Agostinho para uma concepção de alma do homem que permanecerá característica da escola agostiniana da Idade Média, embora ele mesmo não a tenha proposto a não ser em termos hipotéticos.[999]

A alma humana na compreensão de Agostinho é matéria que foi "formada por uma iluminação divina que, revestindo-a de forma inteligível, conferiu-lhe imediatamente racionalidade."[1000]

Quanto à essa racionalidade, Agostinho afirma, "A alma humana sempre é racional e intelectiva; e por isto foi criada à imagem de Deus, enquanto pode usar de sua razão e inteligência para conhecer e contemplar a Deus."[1001]

Influenciado pelo neoplatonismo de Plotino, Agostinho se questionou se a alma humana "seria a mais elevada das almas criadas por Deus ou se não seria necessário admitir, acima dela, a existência de uma alma do mundo[1002] que serviria para Deus como instrumento para administração do universo."[1003] Mas entendeu que "é uma questão tão grande e difícil, que ele se reconhece incapaz de resolver, seja pela autoridade da Escritura, seja pela evidência da razão."[1004]

Dessa forma, no ato da criação, Deus ligou a alma a um corpo físico, fazendo assim uma criatura única, o homem[1005]. A alma destacada no corpo não é homem, assim como o corpo destacado da alma não o é. A unidade de corpo e alma, aponta outra grande separação do pensamento Agostinianiano da matriz platônica.

> Apesar da distinção corpo (princípio material) e alma (princípio incorpóreo e inextenso), a noção de ser humano na antropologia agostiniana se distancia da radicalidade do

---

999 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 394.
1000 Ibidem, p. 395.
1001 AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 4, 6.
1002 "Sua última palavra sobre a questão se encontra nas Retrat. I, 5, 3; t. 32, col. 591, que corrige o De immort. animae, XV, 24. Ibid., I, 11, 4; t. 32, col. 602, que corrige o De musica, VI, 14, 32.—Cf, De consensu Evangelistarum, I, 23, 35; t. 34, col. 1058. De todo modo, se há uma alma do mundo, essa seria urna criatura ("vitalem creaturam") e não Deus ("invisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non Deus, sed a Deo facta atque insita natura..."); e, vindo de Deus, poderia ser o que o Gênesis nomeia de spiritus Dei (Gn 1,2). Logo, ao contrário do que pensaram alguns filósofos do século XII, não seria o Espírito Santo: De Genesi ad litt. lib. imp., IV, 17; t. 34, col. 226. Ver FERRAZ, La psychologie de saint Augustin, p. 86-90." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 396.
1003 Ibidem
1004 Ibidem
1005 A ligação entre o corpo e Alma se justifica, pois "Como a alma está em contato com as idéias divinas, eis um problema que ainda não está em tempo de ser abordado. Digamos, ao menos, que ela está e também da maneira mais próxima possível. A proximidade, que aqui está em questão, evidentemente não é uma proximidade de lugar, mas de natureza. A alma, porque é espiritual, não está separada por nada das idéias divinas, de natureza espiritual. O corpo, ao contrário, precisamente porque é extenso no lugar, é incapaz de participar diretamente da natureza das idéias. Portanto, é necessário um intermediário entre elas e ele, e tal intermediário é a alma." Ibidem, p. 107.

> dualismo maniqueísta e da consequente instrumentalização da relação corpo e alma. A influência neoplatônica em sua antropologia diz respeito mais à elaboração do homem interior, mais especificamente na presença interior e superior da Trindade na mens, equivalente ao noûs neoplatônico [...] Destarte, é a partir da fé cristã que Santo Agostinho irá desenvolver a ideia de pessoa em sua unidade (corpo-alma), universalidade, singularidade e contingência histórica.[1006]

A tradição que vem da academia, apontava para uma alma que está agrilhoada à matéria do corpo (como já apresentado), e que desta prisão, tem tolhida sua capacidade total. Somente liberada das amarras carnais, a alma poderia estender por completo suas asas e alçar voo livre.[1007]

O Cristianismo de Agostinho não comportaria uma alma em cativeiro, uma vez que, sendo o homem imagem e semelhança, criado em sua totalidade por Deus, nada nele poderia ser inferior, cada parte deve ser assim boa, do contrário Deus seria responsável por criar algo aquém de sua perfeição. Não há outra conclusão possível da passagem do Genesis, "Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom."[1008]

Seja o corpo, ou a alma, em sendo feitos por Deus, devem ser necessariamente bons, embora o pecado os possa deturpar. A alma Agostiniana não está assim presa ao corpo mortal, mas o anima, o inspira.

> Com efeito, toda a doutrina é elevada às idéias de Deus. Ora, quando se chega ao fundo do problema, a razão metafísica da união da alma com o corpo, em santo Agostinho, é a alma dever servir de intermediária entre o corpo que ela anima e as Idéias de Deus que a animam.[1009]

Agostinho não encontra certezas, no entanto, sobre a maneira como esse corpo se ligaria à alma, embora ela o ocupe por inteiro[1010]. Na hierarquia Agostiniana, em sendo a parte mais elevada da criação humana, a alma é o ponto de ligação, de mediação[1011] para com as ideias divinas.

[1006] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 133. Cf. VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v. 1p. 53–59.

[1007] Vide Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980.

[1008] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Gênesis., 1:31.

[1009] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 106.

[1010] "A alma está toda inteira em todas as partes do corpo consideradas em conjunto, e toda inteira em cada parte considerada em particular" Ibidem, p. 105.

[1011] "Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão." AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002, liv. VI., 39, 72. Cf. "No De Vera Religione VI, 39, 72, recomenda ao homem que se dirija à luz da razão, mas a razão em Agostinho é sempre vista na relação com a luz divina. A razão exerce sempre o papel de mediação entre o homem e Deus, permitindo e garantindo o conhecimento." VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 55.

> A proximidade, que aqui está em questão, evidentemente não é uma proximidade de lugar, mas de natureza. A alma, porque é espiritual, não está separada por nada das idéias divinas, de natureza espiritual.[1012]

Embora não haja segurança quanto ao momento em que a alma é criada por Deus, Agostinho não questiona a sua imortalidade. Ponto em que retorna ao pensamento de Platão e afirma que, assim como a verdade subsiste[1013], a alma é perpetuada por ser expressão dessa verdade.[1014]

> Nos Solilóquios, ele toma emprestado do Fédon de Platão o argumento bastante conhecido pela subsistência da verdade: a verdade é naturalmente indestrutível; logo, a alma, que é o sujeito da verdade, deve ser igualmente indestrutível.[1015]

A imortalidade da alma se assenta na própria existência de Deus, consolidando assim um forte encadeamento argumentativo, como ressalta Gilson.

> Uma ligação profunda entrelaça as teses mestras da metafísica agostiniana, a tal ponto que elas parecem se fundir umas nas outras à medida que nos aprofundamos nelas. Ao apreender-se a si mesmo, o pensamento nos liberta do ceticismo; mas pensar é, viver; viver é agir como uma substância que anima e, consequentemente, também distinguir-se do corpo que a alma vivifica; distinguir-se do corpo é, enfim, apreender-se como uma substância irredutível à extensão. Mas, ao mesmo tempo em que a alma apreende-se como vida e fonte de vida, a alma se apreende como inseparável da certeza que tem de si mesma e, consequentemente, como indestrutível, visto que o erro implica a irredutível verdade de sua existência. Enfim, ao aprofundar-se num último esforço em sua própria essência, a alma constata que recebeu esse ser do Ser, cujo contrário, o não-ser, não poderia elevá-lo a Ele. Assim, substância que depende de Deus e depende somente dele, a alma se apreende como uma vida indestrutível, por quem a ordem das Idéias se introduz nos corpos que ela domina.[1016]

[1012] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 107.

[1013] "A verdade é essencialmente tão invencível que o erro, que é o contrário dela, não pode impedir a alma de ser alma, isto é, vida, e, por consequência, tampouco pode impedi-la de existir. Vale dizer que absolutamente nada pode impedi-la de ser e subsistir" Ibidem, p. 115.

[1014] "Ora, a ciência é verdade, e a verdade, como a razão o demonstrou no início deste livro, permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido. Sem absurdo, só poderia negar a imortalidade da alma aquele que provasse que algumas das afirmações discutidas acima não estejam bem fundamentadas." AGOSTINHO, S. *Solilóquios: A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. liv. II., 13, 24.

[1015] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 112.

[1016] Ibidem, p. 117.

A compreensão que Agostinho desenvolve sobre o homem, é parte de sua busca por compreender a Deus[1017]. Uma busca incessante de encontrar na natureza da criação, os vestígios[1018] que o permitam vislumbrar a natureza de Deus[1019].

Nesse processo, a *mens* assume o papel de olho espiritual da alma[1020], pois ao fazer do homem sua imagem, Deus não atribui "uma qualidade acidental, mas essencial"[1021], uma "propriedade inamissível."[1022]

> Essa imagem de Deus pode ser deformada em nós pelo pecado e deve ser reformada pela graça; mas ela não pode ter se perdido de nós, porque não é necessariamente uma participação atual de Deus na alma, mas a possibilidade sempre aberta dessa participação.[1023]

Agostinho não busca separar as faculdades da alma, mas sim mantê-las em uma unidade geral, e com isso não diferencia a memória do conhecimento, do pensamento.

> O pensamento é substancialmente inseparável do conhecimento de si; por outro lado, nosso conhecimento atual (*cogitatio*) bem sempre se dá sobre nosso pensamento para colocá-lo diante de si e considera-lo.[1024]

Agostinho justifica que "é por isso que, quando o pensamento vem a se perceber, não se diz que ele se conhece, mas que se reconhece."[1025]

> De fato, pelas razões que vimos, ele só apreenderá através disso uma aparência falsa, sua própria imagem deformada e materializada por um revestimento espesso de imagens sensíveis. Portanto, para alcançar-se em sua natureza verdadeira, o pensamento deve atravessar essa crosta de sensações aglutinadas e se descobrir tal como é. Ora, o que ele é, em sua própria natureza, é o modelo divino à imagem do qual o pensamento foi formado. Com efeito, é por isso que a influência das razões eternas, combinada com a memória latente que a alma tem de si, é necessária para que o pensamento se descubra tal como é. Se essa influência se exerce, o pensamento naturalmente vai engendrar um conhecimento verdadeiro de si mesmo; ele se exprime; ele se diz de alguma maneira, e o resultado dessa expressão de si por si é o que se denomina um verbo.[1026]

[1017] "A existência de Agostinho é permeada por uma inquietação. Ele é um homem de buscas. Bernard Sesé pontua que a busca pela verdade é uma paixão que vai dominá-lo por toda a sua vida. Essa busca incansável pela verdade orientará todas as suas ações e adesões ao longo da sua existência." RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 22. Cf. SESÉ, B., *Agostinho, o convertido*, *Op. cit.*, 2011, p. 23.

[1018] ALTANER, BERTHOLD; STUIBER, A., *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*, *Op. cit.*, 1988, p. 435. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 30.

[1019] GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 150 –151.

[1020] "According to Augustine, then, a mind is something that lives, remembers, understands, wills, thinks, knows, and judges. Augustine thinks further that a mind knows what a mind is, not from observing other minds and developing an idea of what a mind is from them but simply from knowing itself." MATTHEWS, G. B., *Augustine and Descartes on Mind and Bodies*, *Op. cit.*, 1999, p. 228.

[1021] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 418.

[1022] Ibidem

[1023] Ibidem

[1024] Ibidem, p. 423.

[1025] Ibidem

[1026] Ibidem

Assim se delineia o centro da teorização da iluminação agostiniana. A compreensão que se chega é que, da mesma forma como o Pai concebe uma expressão completa e eternamente perfeita de si mesmo - o Verbo - o pensamento humano, "fecundado pelas razões eternas do Verbo também engendra interiormente um conhecimento verdadeiro de si mesmo."[1027]

> Se, como vimos, todo conhecimento verdadeiro é necessariamente um conhecimento das verdades eternas do Verbo, o ato mesmo de conceber a verdade é em nós uma imagem da concepção do Verbo pelo Pai, no seio da trindade.[1028]

Esse processo de geração implica a existência de um terceiro elemento, o que se engendra é o que se quer possuir e ter, o que se afeiçoa e ama. "Logo, o amor é duplamente interessado em toda geração: ele a causa e, depois, tendo-a causado, afeiçoa-se a seu produto."[1029]

> Todavia, é certo que o amor, causa da geração do verbo pelo pensamento, não poderia ser confundido com a expressão que disso resulta. Por outro lado, é o mesmo e idêntico amor, causa da geração, que abraça o fruto dessa geração e com ele se compraz. O desejo de conhecer torna- se amor pelo conhecimento e, uma vez que o precede em nascimento, não resulta do conhecimento. [1030]

Agostinho também pontua que a alma pode se lembrar de si mesma e se amar, mas se não se entregar ao esforço de buscar à Deus, não conseguirá afastar-se da vida e das loucuras do mundo. Essa relação da alma com Deus ocorre quando, "através do esforço que descrevemos ao estudar a busca de Deus pela razão e pela vontade, ele engendra em si a inteligência e a sabedoria."[1031]

Se a alma humana,

> [...] se volta para a direção de Deus, que a fez, e se com isso ela toma consciência de seu caráter de imagem divina, então, lembrar-se de si, exprimir-se num verbo e amar-se equivalerão a lembrar-se de Deus, da maneira pela qual ele se exprime e pela qual ele se ama. Através disso, engendra-se no homem uma sabedoria que é uma participação da sabedoria de Deus e que restabelece uma sociedade corrompida desde muito tempo entre a criatura e seu Criador. Pois é bem verdade que Deus sempre está com o homem, dado que seu poder, sua luz e seu amor não cessam de conferir a este o ser, o conhecimento e a vida; mas não é verdade que o homem esteja sempre com Deus, uma vez que nos esquecemos sem cessar daquele de quem temos tudo.[1032]

[1027] Ibidem, p. 424–425.
[1028] Ibidem, p. 425.
[1029] Ibidem, p. 426.
[1030] Ibidem
[1031] Ibidem
[1032] Ibidem, p. 426–427.

Esse caminho da alma para Deus só pode ocorrer se a alma buscar ser como Ele é, ou seja "[...] lembrar-se dele, conhecê-lo pela inteligência e amá-lo; é, portanto, renovar em si a imagem que, quando muito obliterada no homem, caiu num esquecimento tal que nenhuma advertência exterior pode reavivar."[1033] Esse processo ocorre, no entanto, no interior do homem, e é justamente essa interioridade, que é a marca principal da filosofia e da metafísica de Agostinho[1034].

> Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a esse tema. O conhecimento do homem e o conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se mutuamente, quase que como num espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto do filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus. [1035]

Nesse sentido, defendem também Madec e Gilson[1036].

> Entrar en uno mismo Agustin no está designando el ingresso a un ámbito que se desconoce totalmente. Por el contrario, para él, no hay un presentarme que me resulte tan patente como lo es el de mi alma para consigo misma. Según Agustin, el alma aprehende sa mismo ser antes que las realidades del mundo corporeo, de manera tal que el entrar más que un simple it adentro, es reformar, volver a considerar aquellas realidades que me son más intimas que las realidades corpóreas El entrar es poner dichas realidades incorporeas ante mi consideración actual. Y no sólo ante la realidad de mi alma, sino ante la realidad tanto de las verdades intuidas por ella cuanto de la Verdad cun dumir al alma y asimismo a esas certezas Esta mayor intiedad que tiene el hombre con las realidades interiores no lo sustrae de la sentación de vivir volcadis fuera de si, de tener el alma preocupaita y ocupada en las cosa del efímero mundo corpóreo.[1037]

Teixeira, em sua leitura de Cayré, entende que esse é o domínio máximo do pensamento de Agostinho, que se debruça sobre a vida da alma em todas as suas formas, "dentro da ordem natural, das forças mentais superiores que conduzem a um fim. Nesse domínio, que é metafísica, Santo Agostinho teve o poder e a originalidade de um espírito criador."[1038]

[1033] Ibidem, p. 428.
[1034] Vide VAZ, H. C. de L., *A metafísica da interioridade*, *Op. cit.*, 2012.
[1035] REALE, GIOVANNI; ANTISERI, D., *História da Filosofia*, *Op. cit.*, 2003, p. 449. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 30.
[1036] GILSON, É. L'avenir de la métaphysique augustinienne. In: *Revue de philosop*, [*s. l.*], p. 379–381, 1930. Cf. MADEC, G. *Petites Etudes Augustiniennes*. Paris: Collection des Etudes Augustiniennes, 1994. p. 162.
[1037] "Entrar em si mesmo Agustín não é designar a entrada em uma área totalmente desconhecida. Ao contrário, para ele, não há apresentação de mim que seja tão clara para mim quanto a da minha alma para si mesma. Segundo Agostinho, a alma apreende seu próprio ser diante das realidades do mundo corpóreo, de modo que entrar mais do que um simples ele dentro, é reformar, reconsiderar aquelas realidades que me são mais íntimas do que as realidades corpóreas. trazer tais realidades desencarnadas diante de minha presente consideração. E não só perante a realidade da minha alma, mas também perante a realidade tanto das verdades por ela intuídas como da Verdade que permeia a alma e também dessas certezas. Esta maior intimidade que o homem tem com as realidades interiores não o subtrai do sensação de viver volcadis fora de si, de ter a alma preocupada e ocupada com as coisas do mundo corpóreo efêmero." (Tradução nossa) LASA, C. D. Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. XLVI, n. 108–181, p. 55–83, 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/11798488/Interioridad_y_palabra_en_san_Agustín_de_Hiponap. 189.
[1038] CAYRÉ, F. *Initiation à la Philosophie de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. p. 60. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 190.

2.1.2. O corpo

A temática do corpo humano, não é tomada de forma especial, ou mesmo guarda posição de destaque nos escritos do filósofo de Hipona, sendo abordada sempre por sua relação com a alma e com Deus. O corpo é como que a porção material do todo, da qual se utiliza a alma[1039], o que acaba por demonstrar parte da proximidade de Agostinho com o platonismo.

Agostinho relembra dessa proximidade,e ao afirmar que:

> Devido a esta imutabilidade e a esta simplicidade, os platónicos compreenderam que Deus fez todos os seres e por nenhum pôde ser feito. Realmente observaram que tudo o que existe é corpo ou vida, que a vida é coisa superior ao corpo, que a forma do corpo é sensível e a da vida é inteligível. Puseram, portanto, a forma inteligível acima da forma sensível. Ora nós chamamos sensível ao que pode ser percebido pela vista e pelo tacto do corpo; inteligível ao que pode ser captado pelo olhar do espírito. [1040]

Diversamente da Alma, "o corpo, ao contrário, precisamente porque é extenso no lugar, é incapaz de participar diretamente da natureza das idéias. Portanto, é necessário um intermediário entre elas e ele, e tal intermediário é a alma."[1041]

Profícua análise sobre o corpo e a alma pode ser encontrada na obra *De libero Arbitrio*, onde Agostinho esboça uma interligação da alma com o corpo, na tentativa de compreender como são percebidas as sensações externas.

> Ninguém, por exemplo, poderia pensar em uma cor ou em uma forma corpórea que jamais tenha visto, nem em uma melodia nunca escutada, tampouco em um sabor jamais saboreado, nem em um perfume jamais experimentado. De modo que se ninguém pode pensar em algo corpóreo sem havê-lo sentido, pois recordamos de algo material através da sensação.[1042]

A sensibilidade tem um lugar no processo de conhecimento, uma vez que não é possível a recordação de algo que não tenha sido sentido, ela é um processo que antecede o próprio pensamento e a recordação, quando se trata de pensar e recordar algo que seja corpóreo.

[1039] "Para ele, tal como para Plotino, a relação dessas duas substâncias é uma relação de artesão com utensílio, ou de artista com o instrumento. Então, para Agostinho e para Plotino, a sensação deve ser um caso particular dos usos que a alma faz de seu corpo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 120.
[1040] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, liv. VIII., 6.
[1041] Ibidem, 6.
[1042] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 185.

Em sua análise das sensações, Agostinho compreende que os objetos não se percebem, mas são percebidos[1043]. "Se dizemos que o mel é doce, não é porque ele mesmo sinta a doçura, mas porque nos faz senti-la quando o degustamos."[1044]

> A doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação da de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelo corpo que ela anima: Enn., IV, 4, 23, ed. E. Bréhier, vol. IV, p. 124[1045]

Essa compreensão gera um problema que Agostinho conseguiu solucionar, pois uma vez estando a alma humana, em um nível superior ao corpo, não sendo afetada por ele, "é necessário concluir que a paixão sofrida pelo corpo é incapaz de produzir uma sensação na alma."[1046]

Gilson relembra a solução dada pelo filósofo, que vai além da oposição corpo e alma, para encontrar um todo que os englobe, afastando assim a ideia de um corpo degenerado[1047] que aprisiona alma, na esteira da tradição platônica[1048].

> Logo, viver é inseparável de sentir, de onde resulta, reciprocamente, que a sensação deve ser apenas uma função vital exercida pela alma no corpo e para seu benefício. Sendo assim, toda a dificuldade do problema que nos detém tenderia ao fato de que esquecemos o papel eminentemente ativo desempenhado pela alma na economia de um ser vivente. Longe de estar nele para submeter e para perceber, ela está aí somente para agir e dar.[1049]

O corpo seria, assim, responsável somente em repassar os estímulos ambientais para a alma, enquanto que ela seria responsável por compreender essa sensação[1050]. Neste sentido a sensação

---

[1043] "Portanto, os sensíveis contêm em si a causa da sensação, mas não a sentem em nenhum grau." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 123.
[1044] Ibidem
[1045] Ibidem
[1046] Ibidem, p. 124.
[1047] SALINAS, W. R. A concepção de corpo na obra Confissões de Santo Agostinho. In: *Anais do VII Encontro de Produção Científica e Tecnológica - EPCT*, Paraná, p. 1–9, 2012. Disponível em: http://www.fecilcam.br/nupem/anais_vii_epct/PDF/CIENCIAS_HUMANAS/Historia/02_A_CONCEPcao_DE_CORPO_.pdf. Acesso em: 3 nov. 2022.p. 7.
[1048] O aspecto paradoxal do problema foi assinalado pelo próprio santo Agostinho: "Quia vero spiritus omnis omni est corpore sine dubitatione praestantior, sequitur ut non loci positione, sed naturae dignitate praestantior sit natura spiritualis isto corporeo coelo, etiam illa ubi rerum corporalium exprimuntur imagines. Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore." AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XII., 16, 32-33. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 124.
[1049] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 130.
[1050] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 138.

"trata-se de uma paixão sofrida pela alma em consequência de uma ação que ela exerce sobre si mesma, e que é obrigada a exercer sobre si por consequência de sua união com o corpo."[1051]

A atribuição de um papel ativo da alma, que não se deixa levar pelos movimentos materiais do corpo físico, altera a perspectiva do problema. O corpo deixa de ser uma fonte espúria de estímulos, e todo o enfoque se desloca para a parte mais eleva do composto humano, a alma.

Fica evidente com isso, que a posição do corpo diminui frente ao agigantamento da alma, mas ambos os elementos continuam existentes no composto unitário do ser humano.

> A doutrina agostiniana sobre a sensação, ainda se vista limitadamente ao *De Trinitate*, congrega o problema gnosiológico com aquele ontológico. Através das sensações, o ser humano percebe-se como uma totalidade: corpo e alma, passividade e atividade. Isto é, o homem integral que é vitalidade e espiritualidade porque se concebe como um ser que quer, sente, pensa, recorda, julga.[1052]

A produção Agostiniana sobre as sensações é marcada, como bem relembra Gilson, por sua caminhada Maniqueísta. Agostinho busca afastar definitivamente sua mente do materialismo Maniqueu, que o agrilhoou por tanto tempo. A luta pela elevação dos sentidos, despegando-os do corpo reflete esse desejo de elevação.[1053]

> O problema do corpo como corpo é inexistente, já que não existe o corpo como pura matéria orgânica, mas sim o corpo vivificado pela alma. O homem é espírito encarnado O corpo é animado da presença de toda alma em cada um dos seus órgãos. A sensação, portanto, não é uma zona obscura, mas o primeiro grau da luz do espírito. Enquanto ato de vida de toda alma que é sentir, querer e pensar por meio do corpo, a sensação consistira em aurora do pensamento. Ela é uma testemunha e um sinal do outro mundo, do reino de Cristo, que é, segundo Paulo, a Sabedoria e, segundo João, é a Verdade. A sensação enquanto ato da alma. não é mais uma fonte de falsidade, tampouco obstáculo no caminho em direção ao Inteligível.[1054]

Agostinho afirma que a boa utilização dos sentidos conduz o homem a Deus, e é na busca de compreender esse processo de caminhada e contemplação de Deus que Agostinho dedica sua vida e produção filosófica. "Aquele que faz um bom uso dos sentidos do corpo para crer e anunciar

---

[1051] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 134.
[1052] SCIACCA, M. F., *Introduzione*, *Op. cit.*, 1946, cap. LXXVI. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 188.
[1053] "Mesmo quando expõe a verdade para os outros, Agostinho sempre mantém presente no pensamento a imagem do homem que ele recentemente tinha sido. Aquele que não podia elevar-se acima dos sentidos e que negava a espiritualidade da alma para só atribuir existência àquilo que os sentidos podem perceber. Sua experiência maniqueísta não foi esquecida; ele a esqueceu tão pouco que a utiliza. Tal como o "Eu penso" faz a refutação do ceticismo sair do ceticismo (se me engano, eu sou), do mesmo modo a análise do conhecimento sensível faz a refutação do materialismo sair do sensualismo maniqueu." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 138.
[1054] SCIACCA, M. F., *Introduzione*, *Op. cit.*, 1946, cap. LXXVIII. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 188.

as obras de Deus e para promover o amor por Ele, e pela ação ou pela contemplação reconquista a paz, conhece Deus e entra na alegria de seu Senhor."[1055]

Na esteira desse bom uso, surge o caminho da própria contemplação de Deus, com o avanço do homem que ascende do material corpóreo, para o incorpóreo transcendente.

2.1.3. O caminho da contemplação: do Corpo à Alma

2.1.3.1. As paixões da alma e a sensibilidade

Agostinho continua sua análise sobre as sensações no esquema total da aquisição do conhecimento pelo homem. Mister ressaltar, de início, que a questão do conhecimento que aqui será tratada, não foi posicionada neste ponto da pesquisa, de forma acidental, pois uma vez que aborda processos que dizem respeito tanto ao corpo quanto a alma, em qualquer local que se inserisse a discussão, surgiriam imprecisões. Optou-se, portanto, em posicioná-la neste ponto, pela proximidade com a análise das sensações.

O primeiro princípio necessário para a compreensão da forma como o homem adquire conhecimento na obra Agostiniana, é de que todo conhecimento vem necessariamente de dentro do próprio ser[1056], reforçando assim o papel da teorização da Iluminação divina[1057]. "Na epistemologia agostiniana, portanto, o conhecimento verdadeiro
não se funda na exterioridade dos objetos sensíveis, mas na Verdade transcendente alojada no interior da alma humana."[1058]

> Quer se trate de conhecer um dos objetos da inteligência, ou um dos objetos do sentido, todo conhecimento ocorre dentro e a partir de dentro, sem que nunca algo seja introduzido a partir do exterior.[1059]

A percepção sensível, nos moldes agostinianos, é um processo que engloba duas partes, de um lado pelo objeto que é sentido, e do outro pelo homem que sente.

[1055] AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002., 54, 106.

[1056] "A doutrina de Agostinho parece, portanto, tender a tirar de cada ordem de conhecimento uma mesma lei, que se poderia nomear de lei da interioridade do pensamento." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 147.

[1057] "A iluminação divina não diz respeito ao conhecimento do sensível propriamente dito, mas do inteligível. No entanto, isso não significa que a iluminação não permita ao homem enunciar juízos quanto à realidade sensível, uma vez que, para tanto, recorre-se a noções inteligíveis como beleza, harmonia, equilíbrio, valores matemáticos, dentre outras." CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 140. Cf. SOARES, L. M. M. D. *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da "interioridade" em Santo Agostinho*. 150 f. 2002. - PUCR-Rio, Rio de Janeiro, 2002. p. 42–53.

[1058] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 140.

[1059] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 146.

> Não há qualquer traço de ocasionalismo ou de inatismo do conhecimento sensível na filosofia agostiniana. Todo conhecimento de qualquer coisa material é engendrado simultaneamente por nós, que o conhecemos, e pela coisa que é conhecida. A prova disso é que em nenhum caso a alma pode imaginar objetos que não tenha previamente percebido.[1060]

Essa forma de compreender a sensação advém da maneira como Agostinho define a união entre alma e corpo, que na esteira de Plotino, ocorre por meio de uma relação de "artesão com utensílio, ou de artista com o instrumento. Então para Agostinho e para Plotino, a sensação deve ser um caso particular dos usos que a alma faz de seu corpo."[1061]

Resulta-se assim, que a sensação é uma forma de "paixão sofrida pelo corpo, quando ela não é ignorada pela alma e não lhe escapa."[1062] Só há verdadeiramente sensação, quando há uma ação de um objeto externo sobre o respectivo órgão do corpo humano, quer seja o som sobre o ouvido, a luz sobre os olhos e a superfície sobre a pele, etc. Disso resulta, que quando não escapa à alma, essa ação sobre o corpo - ou como chamada por Agostinho - essa paixão, é suficiente para produzir a sensação, sem que seja necessário qualquer atividade e operação intelectual. Agostinho busca separar o objeto percebido e a sensação que se tem dele, visto que a sensação tem relação com o conhecimento e com o espírito, ao passo que os objetos sensíveis tem relação somente com o corpo físico.[1063]

> Ponto fundamental a partir do qual as conseqüências se desenvolvem numa dupla direção. De início, a natureza dos sensíveis não poderá mais ser concebida senão como excluindo toda sensação bem como toda sensibilidade. Se dizemos que o mel é doce, não é porque ele mesmo sinta a doçura, mas porque nos faz senti-la quando o degustamos. Se dizemos "a luz é brilhante", não é porque ela perceba sua própria natureza, mas porque a luz corporal, que não vê, é apreendida por uma luz espiritual que a vê e a julga como brilhante. Portanto, os sensíveis contêm em si a causa da sensação, mas não a sentem em nenhum grau. [1064]

Ou seja, a sensação ocorrerá totalmente no interior da alma humana, sem que o corpo físico seja capaz de senti-la. Gilson afirma que "a doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação da de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelo corpo que ela anima [...]."[1065] Essa aproximação da teorização do sensível proposta por Santo

---

[1060] Ibidem, p. 118.
[1061] AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XII., 24, 51. Cf. *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. XXIII., 41. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 120.
[1062] AGOSTINHO, S., *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. XXIII., 41; XXV, 48. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 121.
[1063] AGOSTINHO, S., *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. XXX., 58 Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 123.
[1064] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 123.
[1065] Ibidem Cf. PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 4, 23.

Agostinho com a desenvolvida por Plotino, é perceptível uma vez que há divisão de sensações concebidas como ações, como julgamentos e como contemplações do inteligível.[1066]

Nesse ponto, a hierarquização do universo proposta por Agostinho, onde os seres ocupam uma posição específica, abaixo de uns e acima de outros, produz um princípio primeiro, de que o inferior não pode agir sobre o superior. Com relação às sensações ocorre o mesmo, pela presença de uma "ordem de conhecimentos, logo, de realidades puramente espirituais, que são imediatamente dependentes de estados orgânicos, logo, de realidades corporais."[1067]

Surge assim um paradoxo, pois uma vez afirmado que o inferior não pode moldar o superior, tem-se que concluir que o físico do corpo não é capaz de produzir a sensação na alma, mas ao mesmo tempo, não pode a alma produzir a sensação sozinha, sem o físico do corpo.[1068]

Agostinho propõe uma solução por meio da análise de um verso de Santo Ambrósio, onde procura demonstrar que de um lado há o sensível e do outro o sentido. De forma que ao se produzir o som de uma palavra, esse chega aos ouvidos pelo ar[1069], mas a sensação não é ali produzida, porque o significado do que chega aos ouvidos está somente na memória da pessoa.[1070]

> Se a alma é verdadeiramente superior ao corpo, e se é contraditório admitir que o superior se comporte como uma matéria sobre a qual o inferior poderia agir para modificá-la, por isso, torna-se impossível admitir que os números sonoros sejam capazes de engendrar na alma os números ouvidos e retidos. Donde se segue esta conclusão inevitável: quando ouvimos, os números que se produzem na alma não são produzidos pelos que se encontram nos sons [...] Colocada nesses termos, a questão manifestamente ultrapassa os limites do conhecimento sensível e volta a se unir ao problema mais vasto das relações entre a alma e o corpo. [1071]

[1066] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 134. Cf. PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. IV., 3, 23; 4, 23; 6, 2; 6, 19.

[1067] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 124.

[1068] Ibidem

[1069] Gilson resume o ponto da seguinte forma: "Para mantermo-nos no exemplo que empreendemos analisar, consideremos as sensações sonoras que nos provoca a leitura de um verso proferido em voz alta. Ninguém duvidará que o movimento de ar que constitui o som físico e material produza um efeito nas orelhas. Ora, a orelha é um dos órgãos de um corpo animado; portanto, ela mesma é animada, o que quer dizer que, no momento em que esse órgão sofre a percussão do ar exterior, que denominamos "som", a alma já exercia seu trabalho animador nesse local. E possível crer que, no momento em que a orelha é tocada pelo som, a alma possa cessar de manter aí o movimento vital que ela constantemente mantém? Evidentemente não; já que a orelha não cessou um instante de ser uma orelha vivente. Por outro lado, é possível supor que sua ação sobre a orelha que anima seja idêntica quando o movimento de ar exterior a abala e quando não a abala? Para tanto, seria necessário que a alma fosse infiel à sua função própria, que é precisamente a de velar por todas as modificações importantes sofridas pelo seu corpo, para assegurar o bom funcionamento dos órgãos. Se o mesmo ocorre com as sensações auditivas, visuais, olfativas, gustativas e táteis, o problema irá se encontrar completamente examinado. Perguntamos como o corpo poderia agir sobre a alma, enquanto o que se passa, na realidade, é algo totalmente diferente. E a alma que age e vela permanentemente por cada um dos órgãos do corpo no qual ela está presente. Quer o corpo se encontre em dificuldade ou , ao contrário, satisfeito, em ambos os casos, ele tem necessidade de que a alma saiba disso. Portanto a paixão material que ele sofre é muito mais um apelo lançado à alma do que uma ação exercida na alma." Ibidem, p. 132.

[1070] Ibidem, p. 127.

[1071] Ibidem, p. 128–129.

Retorna-se assim ao problema central da união da alma com o corpo. Ao se unir ao corpo, a alma tem como objetivo vivificá-lo. Para cumprir esse dever, a alma deve também garantir que o corpo se mantenha conforme a criação, e com isso "conferir-lhe sua unidade ao manter o acordo entre suas partes, e defendendo-o de todas as ações nocivas do exterior que podem ameaçá-lo."[1072] Para cumprir essa função, a alma faz uso dos sentidos do corpo para "perceber as modificações, pelas quais os objetos exteriores afetam o corpo que ela anima, de modo que suas funções animadoras impliquem a sensação."[1073]

> Logo, viver é inseparável de sentir, de onde resulta, reciproca' mente, que a sensação deve ser apenas uma função vital exercida pela alma no corpo e para seu benefício. Sendo assim, toda a dificuldade do problema que nos detém tenderia ao fato de que esquecemos o papel eminentemente ativo desempenhado pela alma na economia de um ser vivente. Longe de estar nele para submeter e para perceber, ela está aí somente para agir e dar. No fundo, apenas seu nome é suficiente para designar claramente as funções que ela exerce nele; uma alma é uma animadora, quer dizer, uma força espiritual que constantemente age dentro do corpo submetida a Deus pela dominação deste. Então, tudo o que há de contraditório no problema da sensação, tal como nós o colocamos, resultaria de a termos concebido como essencialmente passiva; se, ao contrário, a sensação se tornar uma ação da alma, a dificuldade talvez se afaste.[1074]

Essa posição ativa da alma, fica clara na atenção que ela despende ao corpo quando este é submetido à uma força externa nociva, de forma que a atenção da alma não pode ser afastada, e com isso surge a sensação de dor; O mesmo se dá com as sensações de prazer e todas as demais sensações orgânicas, como fome e sede.[1075]

Agostinho compreende, pela utilização da *non latet,* que a alma é uma força espiritual, que está constantemente atenta para sentir, e que não necessita de nada que os órgãos do corpo possam oferecer, mas tão somente que as modificações externas sobre eles não escapem de sua atenção.[1076]

Com essa teorização, a alma não está nunca submetida ao corpo, e quando está "só pode ser a servidão de uma alma que se coloca a serviço do corpo, embora ela permaneça irredutivelmente transcendente (a ele até no ato) da sensação, pelo qual ela se submete a isso."[1077]

Quando, pelo contrário, a alma se submete ao corpo, ocorre a "disintegration of human personality by the progressive separation and opposition of the personal powers of reason and will".[1078]

[1072] Ibidem, p. 129.
[1073] Ibidem
[1074] Ibidem, p. 130.
[1075] Ibidem, p. 131.
[1076] Ibidem, p. 135.
[1077] Ibidem
[1078] "desintegração da personalidade humana pela progressiva separação e oposição dos poderes pessoais da razão e da vontade"." (Tradução nossa) CROUSE, R. In multa defluximus: Confessions X, 29-43, and St. Augustine's theory of

> [...] first by the excessive or deficient love of the sensible (subordinate to reason) then by the subordination of reason itself to will, in cwriositas, and finally by reason's contradiction in the willing of a lie. In the course of this downward progress, judgement inevitably becomes more and more difficult: with the temptations of touch, taste and smell (30-32), the judgement is reasonably secure; with the higher senses of hearing and sight (33-34), closer to reason, it is less so; with curiositas (35), the issue is finally a matter of inner motive, where precisely the activity of reason itself is in question; in pride, in its final selfcomplacency (36-39), there remains no objective basis for judgement, and that which is not good is celebrated as if it were the good. In this last state, genuine personal activity is frozen in bondage to the devil, gui statuit sedem suam ponere in aquilone, ut te perversa et distorta via imitanti tenebrosi frigidique servirent.? The good of intellect is altogether lost.[1079]

Essa atenuação das paixões do corpo, também será fundamental para a compreensão do papel da alma na jornada rumo a beatitude, pois afasta para cada vez mais longe o materialismo que antes agrilhoava os pensamentos de Agostinho, dando lugar para uma espiritualidade crescente. Ao mesmo tempo, produz grandes resultados no pensamento ético desenvolvido pelo bispo de Hipona, ante ao fortalecimento da vontade humana frente ao mundo.

> Para além da luz corporal, que só o discípulo de Mani vê, e no ato que percebe a existência dela, Agostinho desvela a presença de uma outra luz, causa ativa da percepção e que atesta a existência da primeira: *alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur ut sentiatur*. Uma é a luz que se sente pelos olhos, outra aquela pela qual os olhos são capazes de sentir, e esta segunda luz, que vela no interior, é própria à alma: *haec lux qua ista manifesta sunty utique intus in anima*. Assim, contra toda expectativa, a análise da sensação nos reporta de fora, das coisas sensíveis, para dentro da alma; penetremos nisso mais profundamente, pois por aqui passa o caminho da alma em direção a Deus.[1080]

2.1.3.2. A reminiscência

O caminho até aqui traçado por Agostinho, permitiu que o conhecimento sensível fosse capaz de colocar em evidência a existência de uma alma humana e de um pensamento puro. Na sequência, a análise desse pensamento puro permitirá evidenciar a existência de Deus.[1081]

---

personality. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981. p. 183.

[1079] "[...] primeiro pelo amor excessivo ou deficiente do sensível (subordinado à razão), depois pela subordinação da própria razão à vontade, com curiositas, e finalmente pela contradição da razão no querer da mentira. No curso desse progresso descendente, o julgamento inevitavelmente se torna cada vez mais difícil: com as tentações do tato, paladar e olfato (30-32), o julgamento é razoavelmente seguro; com os sentidos superiores da audição e da visão (33-34), mais próximos da razão, é menos; com curiositas (35), a questão é finalmente uma questão de motivo interior, onde precisamente a própria atividade da razão está em questão; no orgulho, em sua autocomplacência final (36-39), não resta base objetiva para o julgamento, e o que não é bom é celebrado como se fosse o bem. Neste último estado, a atividade pessoal genuína é congelada na escravidão do diabo, gui statuit sedem suam ponere in aquilone, ut te perversa et distorcia via imitanti tenebrosi frigidique servirent. O bem do intelecto está completamente perdido." (Tradução nossa) Ibidem

[1080] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 138.

[1081] Ibidem, p. 138–140.

Diverso do que ocorre com as sensações, onde a alma obtém os dados de si mesma, as ideias parecem surgir externamente, pois as ideias de um homem não lhe são exclusividade, mas sim compartilhadas por vários outros, passando-se e repassando-se de um para outro, exemplo claro disso é o ensino. O aluno compreende as ideias repassadas pelo professor por intermédio das palavras. Embora seja esse um exemplo, não se pode afirmar que a origem das ideias seja ainda a própria linguagem, porque também se pode transmitir ideias sem linguagem propriamente dita, mas com gestos e símbolos. [1082]

> Inicialmente, observemos que o conteúdo do pensamento não é necessariamente determinado pela presença das palavras que parecem veicular as idéias. A prova disso é que aquele que nos indica o que concebe em seu próprio pensamento, por meio de palavras e de frases, não consegue infalivelmente nos fazer receber o que concebeu. O ouvinte sempre é juiz do que ele ouve dizer, a ponto de freqüentemente julgar melhor do que aquele que fala.[1083]

Agostinho reforça essa compreensão, ao afirmar que não é possível que o professor insira ideias na mente dos alunos que já não estejam ali, nem mesmo pelo processo de ensino. "Em nenhum caso, o professor teria feito penetrar no espírito de seu aluno qualquer idéia que ali não se encontrasse ou cujos elementos componentes ali já não se encontrassem."[1084]

> Para que as palavras apresentem um sentido ao espírito daqueles aos quais elas se endereçam, é preciso necessariamente que eles já tenham esse sentido presente no pensamento e é precisamente esse sentido, de que seu próprio espírito reveste as palavras ouvidas, que faz com que as palavras em questão se tornem compreensíveis.[1085]

Gilson relembra a demonstração de Sócrates no *Mênon*, onde ele busca o conhecimento dentro do próprio escravo, e não em um processo de aprendizagem específico. "Assim, por qualquer ângulo que abordemos o problema, somos reduzidos progressivamente a esta conclusão, simultaneamente inevitável e paradoxal: jamais se aprende algo." [1086]

Dessa forma, "nunca é possível ensinar-nos uma ideia sem nos fazer descobri-la em nós mesmos, nem uma coisa sem nos fazer vê-la."[1087] Há íntima ligação entre essa posição e aquela adotada na análise das sensações, uma vez que tanto em uma quanto em outra, todo o

---

[1082] Ibidem, p. 140. Cf. A. MARTIN, S. Augustini philosophia. P. lia, cap. 29, ed. J. Fabre, p. 204-208. W. OTT, Ueber die Schrift des kl Augustinus de Magistro, Hechingen, 1898. J. MARTIN, Saint Augustiny 2* ed., p. 63'69. P. ALFARIC, Devolution intellectuelle de saint Augustin, 1.1, p. 494-499. R. JOLIVET, "La doctrine augustinienne de rülumination", in Mélanges augustiniensy p. 77-84. Cf. De magistro II, 3; t. 32, col. 1196.
[1083] Ibidem, p. 142.
[1084] Ibidem, p. 144.
[1085] Ibidem, p. 145.
[1086] Ibidem
[1087] Ibidem, p. 146.

conhecimento advém de uma atividade interna[1088], de dentro do ser, sem que seja introduzido por algo externo. "A doutrina de Agostinho parece, portanto, tender a tirar de cada ordem de conhecimento uma mesma lei, que se poderia nomear de lei da interioridade do pensamento."[1089]

Há uma espontaneidade intrínseca da alma agostiniana, onde ela obtém de si mesma todo o pensamento. Surgem hipóteses diversas sobre como esse processo de obtenção ocorre, sendo a primeira delas o inatismo, ou seja, que todas as ideias já estavam presentes no interior da alma quando esta foi criada, em uma forma que foi bem desenvolvida por Platão. Na esteira platônica, as ideias teriam sido contempladas em sua totalidade pela alma antes da sua união com o corpo, momento em que a alma acaba por esquecer tais ideias, podendo vir a rememorar em seu viver junto ao corpo. "Com efeito, em tal doutrina nada penetra na alma a partir de fora; ao contrário, ela encontra tudo dentro de si. Aprender é relembrar-se." [1090]

Pouco há de certo sobre esta temática na filosofia de Santo Agostinho. Alguns apontam, uma aderência nesta linha do platonismo, onde a atividade empírica assume função reduzida, de forma que a alma se dirigiria para o conhecimento por meio da rememoração do que antes havia contemplado. [1091] Não há, como afirma Gilson, menção expressa nos textos da possibilidade de preexistência da alma;[1092] o que dificulta afirmar que Agostinho tenha conscientemente aderido à essa posição, ou se empregava termos semelhantes em um "sentido propriamente agostiniano de uma reminiscência sem preexistência."[1093]

Em diversos momentos a dubiedade se mostra, como se apresenta nos *Solilóquios*, Livro II, Cap. XX, 35.

> Assim são os bem instruídos nas artes liberais, já que eles, aprendendo, as revolvem e, de certo modo, as escavam, pois sem dúvida estavam soterradas neles pelo esquecimento. Contudo, não estão contentes nem desistem enquanto não chegarem a contemplar ampla e plenamente toda a face da verdade, da qual certo esplendor já se projeta nessas artes. [...][1094]

Em outro momento na obra *De quantitate animae*, Cap. XX, 34, onde se afirma:

[1088] "No exterior da alma, pode e deve haver avisadores, monitores ou signos que a convidam a reentrar em si mesma para consultar a verdade, mas sua espontaneidade própria permanece inviolável, pois, se ela se apodera desses sig-, nos para interpretá-los, é sempre de dentro que ela tira a substância daquilo que ela parece receber. Falta determinar o que ela encontra dentro de si mesma e o que lhe permite tirá-lo de dentro." Ibidem, p. 147.
[1089] Ibidem
[1090] Ibidem
[1091] Ibidem, p. 146–147.
[1092] "Não existe um único texto em que santo Agostinho afirme indiscutivelmente a preexistência da alma; por outro lado, sobretudo nos seus primeiros escritos, ele emprega os termos "esquecimento" e "reminiscência" como se eles conservassem o sentido preciso que têm na doutrina platônica da preexistência da alma." Ibidem, p. 147.
[1093] Ibidem, p. 148.
[1094] AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz, Op. cit.*, 1998, liv. II., 20, 35.

> Apresentas uma questão importante, importante mesmo, e não sei se há algo de maior importância, sobre a qual são tão contrárias nossas opiniões. És de parecer que a alma não traz consigo nenhuma arte, e eu, pelo contrário, sou de opinião que traz consigo todas as artes; e o que se chama aprender nada mais é que recordar. [1095]

Em nota da obra acima, se reporta que a teorização da reminiscência de Platão no Mênon (81d) e no *Fédon* (72e), teriam chegado até Agostinho por intermédio da obra *Tusculanae disputationes*, I, XXIV, 57-58, de Cícero.[1096]

Gilson acredita que Agostinho não tenha se fixado completamente à essa posição, que o seduzia no início, tendo inclusive se retratado em defesa de uma reminiscência pela iluminação.

> Da mesma forma, eu disse numa passagem que "os instruídos nas disciplinas liberais as extraem pela aprendizagem, estando, sem dúvida, sepultadas pelo esquecimento e, de certo modo, as desencavam". Mas rejeito também isso, pois é mais acreditável que mesmo os não instruídos nelas respondem coisas verdadeiras sobre algumas disciplinas, quando lhes fazem perguntas cabíveis, pelo fato de que lhes assiste a luz da razão eterna, na medida em que a podem captar, onde contemplam essas verdades imutáveis; não porque as conheciam antes e se esqueceram, conforme a opinião de Platão ou de seus seguidores. Contrariando essa opinião, sempre que surgiu uma oportunidade, discorri no duodécimo livro sobre a Trindade. Esta obra começa assim: *Volventi mihi multa ac varia mecum* [Revolvia eu muitos e diversos pensamentos].[1097]

Em outra passagem da mesma obra, Agostinho retorna no tema, afirmando:

> Neste livro, o que eu disse: "que me parece que a alma trouxe consigo todas as artes; e o que se denomina 'aprender' nada mais é que evocar e recordar", não se deve entender como se por isso se aceitasse que a alma viveu alguma vez, ou aqui, ou em outro corpo, ou em outro lugar, num corpo ou fora de um corpo; e que responde, ao ser interrogada, não tendo aprendido aqui, como se tivesse aprendido em outra vida. Pois pode acontecer, como já o dissemos anteriormente, que isso é possível, porque é inteligível por natureza e está ligada não somente a coisas inteligíveis, mas também às imutáveis, como criada que é em tal ordem; que, ao se mover para essas coisas, às quais está ligada, ou para si mesma, na medida em que as vê, tem a possibilidade de dar respostas verdadeiras a respeito delas. Mas, certamente, não trouxe consigo todas as artes desse modo e as conserva consigo, pois não pode fazer afirmações sobre as artes atinentes ao corpo, como são muitas questões da medicina, assim como todas as da astrologia, se não tiver aprendido aqui. Mas sobre as realidades que somente a inteligência capta, devido ao que eu disse, ela responde ao ser bem interrogada por si mesma ou por um outro, e contanto que se lembre.[1098]

Com isso, poderia se dizer que em um primeiro momento Agostinho aceitou a teorização da reminiscência de origem platônica, e que jamais rejeitou como completamente inverídica a

---

[1095] A grandeza da Alma em AGOSTINHO, S. *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. Trad. Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. cap. XX, 34.
[1096] A grandeza da Alma em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008., Notas, p. 176.
[1097] AGOSTINHO, S., *Retratações*, *Op. cit.*, 2019, liv. I., 4, 4.
[1098] Ibidem, 8, 2.

teorização da preexistência da alma antes do ingresso no corpo[1099], mas que ao mesmo tempo acabou compondo uma teorização, que se molda perfeitamente em seu sistema filosófico-teológico, que é a teorização da iluminação divina.

Na obra *De trinitate,* o filósofo afasta a reminiscência com respeito à sensibilidade, mas permanece a dúvida sobre a memória do inteligível.

> Eis por que Platão, aquele ilustre filósofo, esforçou-se em fazer-nos acreditar que as almas humanas. Já viviam neste mundo, inclusive antes do nascimento dos corpos. Daí, os homens não adquirirem novos conhecimentos, mas apenas lembrarem-se de coisas conhecidas antes. Conta ele que certo jovem, interrogado não sei sobre que assunto de geometria, respondeu como se tivesse invejável competência nessa disciplina. Tendo-se feito perguntas sucessivas e artificiosas, via ele o que devia ver dizia o que via. Ora, se fossem apenas recordações de conhecimentos anteriores, nem todos, nem mesmo uma maioria que fosse, poderia se lembrar ao serem interrogados sobre esse determinado assunto. Pois nem todos devem ter sido geômetras na vida anterior, visto que esses são tão poucos entre os homens que dificilmente se encontra alguém. Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.[1100]

Ao defender que a alma consegue encontrar em si mesma a verdade, Agostinho compreende que encontrar a verdade não é criá-la, e com isso fica claro que uma alma temporal não poderia jamais ser autora de verdades eternas.[1101]

> A verdade permanente do platonismo, aquilo que deve sobreviver ao abandono da reminiscência das idéias como conhecidas no passado, é que o homem não faz a verdade, ela a encontra; não obstante, ele a encontra em condições tais que ela se impõe, da mesma maneira e no mesmo sentido, para além de todas as diferenças de raças, de línguas e de temperamentos, para os indivíduos mais estranhos uns aos outros e mais totalmente diferentes.[1102]

Assim como na produção das sensações, os objetos externos sensíveis existem independentes da sensação na alma, também as verdades eternas devem existir em separado de cada indivíduo que as pensa.[1103]

[1099] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 150.
[1100] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 15, 24-25.Esse tópico será novamente abordado juntamente com a questão da memória humana.
[1101] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 151.Cf. "Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali; nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in hujuscemodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur" AGOSTINHO, S., *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. IV., 6. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006.
[1102] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 151.
[1103] Ibidem, p. 153.

Nesse panorama, o verdadeiro mestre "é a Verdade, que não é a do professor nem a do aluno, mas comum a ambos, presente em ambos e que, instruindo-os da mesma maneira, os conduz necessariamente a concordarem um com o outro."[1104] A verdade é assim o Mestre interior do homem, em sendo Deus a única e absoluta verdade, Deus é o Mestre interior do homem. "Esboçada desde a conclusão do *De vita beata* sugerida nos *Solilóquios*, essa doutrina se desdobra em todo o *De magistro* e se afirma explicitamente na conclusão deste."[1105] "Toda alma racional o consulta, mas a verdade se revela apenas para a alma que o consulta segundo a medida de sua boa ou má vontade."[1106]

2.1.3.3. O mestre interior e a racionalidade na Iluminação Divina

O Verbo divino é o responsável por guiar a razão humana[1107] na direção certa, para se encontrar a verdade por si mesma[1108], nesse sentido, todo o processo de conhecimento se torna completo com a prova da existência de Deus. [1109]

> Não somente, como acabamos de ver, esse sentido exclui toda preexistência à maneira platônica, mas ele também exclui que Deus tenha depositado em nós, de uma vez por todas, as idéias todas feitas de modo que nos bastasse buscá-las em nós mesmos para encontrá-las.[1110]

A *cogitatio*[1111] agostiniana é um movimento onde a alma busca, separa, reúne todos os conhecimentos latentes para, olhando-os, discerni-los. Para Agostinho, aprender, pensar e relembrar são tidas como a mesma coisa.

[1104] Ibidem, p. 154.
[1105] Solilóquios em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz, Op. cit.*, 1998, cap. I., 1. Cf. O mestre em *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, cap. XII., 38 Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 154.
[1106] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 154.
[1107] "Ainda que exilados do gozo imutável, não fomos entretanto dele excluídos e privados a ponto de não podermos procurar a eternidade, a verdade e a felicidade nas coisas mutáveis e temporais, pois não queremos morrer, nem ser enganados, tampouco ser pertubados, Deus nos envia sinais adequados ao nosso caráter de peregrinos os quais nos advertem que não se encontra aqui embaixo o que procuramos, mas que devemos dirigirnos desta terra para aquele lugar ao qual tendemos." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 1, 2.
[1108] "O inatismo, aqui em questão, não é um dom original concedido à alma de uma vez por todas; ele significa simplesmente que, em todo conhecimento verdadeiro, reencontra-se um elemento cuja origem não está nem nas coisas nem em nós mesmos, mas numa fonte mais interior que o nosso próprio interior. Poder-se-ia ficar tentado a substituir o inatismo pelo "intrinsequismo" para significar a não- exterioridade radical que caracteriza o nosso conhecimento da verdade, mas, de fato, isso seria apenas substituir uma metáfora por outra e colocar uma imaginação falsa no lugar de outra." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 159.
[1109] Ibidem, p. 156.
[1110] Ibidem, p. 157.
[1111] "Cogitare" é, portanto, o movimento de um pensamento que recolhe em si os conhecimentos latentes que este contém, quer ele jamais os tenha considerado (como no caso de ele aprender), quer já os tenha sabido, depois esquecido, como no caso de ele lembrar. Segue-se que, nesse sentido, aprender é apenas lembrar-se, visto que aquilo em que jamais pensamos é um conhecimento já presente, mas ao qual ainda não teria sido dada atenção. Cf.

> A verdade não nasceu em nós nem conosco, embora ela seja anterior à nossa origem e que nos tenha assistido desde nosso nascimento. Tampouco ela vem de dentro de nós, embora seja lá que a encontramos e por onde ela necessariamente passa. A verdade vem de Deus, pois é mais verdadeiro dizer que nós somos em Deus do que Deus é em nós; por isso, a alma agostiniana, ultrapassando-se de algum modo para ir ao reencontro do mestre divino, não passa por si mesma senão a fim de ultrapassar-se. [1112]

Estão assim lançados todos os elementos para a compreensão da teorização da iluminação[1113], que assim foi chamada pela utilização por Agostinho da metáfora da iluminação, ao comparar "o ato pelo qual o pensamento conhece a verdade seja comparável àquele pelo qual o olho vê os corpos: *menti hoc est intelligere, quod sensui videre*."[1114]

Os objetos, assim como a ciência e a verdade, devem ser iluminados para que se tornem visíveis aos olhos humanos. Tal qual o sol ilumina os objetos do mundo externo para a captação pelos olhos, Deus é a fonte de luz espiritual[1115] que permite que o homem vislumbre a natureza das

---

AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 6, 8. "A Cogitatio cartesiana encontra manifestamente aqui sua origem." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 156.

[1112] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 159.

[1113] Agostinho teoriza sobre a Iluminação divina, de forma especial na obra *De Trinitate*, onde afirma: "Não que se recorde pelo fato de o ter conhecido em Adão ou em alguma outra parte antes desta vida corpórea, cu quando no princípio foi criada para animar esse corpo, pois de nada disso ela se recorda, tudo foi apagado pelo esquecimento. Mas ela pode ser lembrada para se voltar para o Senhor, como que para aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada. Esta é a razão pela qual, até os homens ímpios pensam a respeito da eternidade, censuram com razão muitas coisas, e com razão elogiam outras coisas no comportamento dos homens. Quais são as regras que inspiram esse juízo, senão aquelas normas eternas* que deveriam nortear a vida de cada um, embora não se viva assim? Onde as encontramos? Certamente, não será em nossa própria natureza, pois tais normas são vistas sem dúvida pela alma, mas esta é mutável, ao passo que qualquer pode perceber que essas regras são imutáveis. Não será tampouco no estado habitual da alma, pois elas dizem respeito à justiça; mas de fato, a alma dos mortais não se orienta sempre pela justiça. Onde, pois, estarão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Entretanto, aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se daquela luz, pela qual, no entanto, é iluminado, Quanto a quem não sabe como deve viver, peca com atenuantes, porque não é transgressor de uma lei que lhe seja conhecida. Mas também ele é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado, confessar sua culpa." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 15, 21.

[1114] "Para a mente isso é entender, isso para o sentido é ver." (Tradução nossa) A ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II., 3, 10. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 159.

[1115] "Ela surge aqui, como tantas outras metáforas, no ponto de reencontro de uma doutrina filosófica com textos escriturais que se confundem para compor a fórmula. Encontra-se aí, de início, a comparação platônica do Bem, sol do mundo inteligível, com o sol corporal que clareia nosso mundo sensível. Transmitida pelo neoplatonismo para santo Agostinho, ela formará um dos temas que se tornará dos mais freqüentes em sua doutrina, e cuja origem encontra-se nos escritos platônicos, tal como Agostinho observou muitas vezes. Ele louva-os muitas vezes por terem compreendido e ensinado que o princípio espiritual de todas as coisas é necessariamente e simultaneamente, para elas, causa de sua existência, luz de seu conhecimento e regra de seu viver. Ora, ela é a luz do conhecimento somente porque faz, com relação a elas, o que o sol faz com relação aos objetos. Segundo Plotino, a alma está para Deus na mesma relação que a lua está para o sol, cuja luz ela reflete; portanto, não poderia haver dúvida sobre a doutrina na qual santo Agostinho aqui se inspira. Mas, por outro lado, essa doutrina filosófica o satisfaz plenamente por coincidir com o ensinamento das Escrituras; a filosofia plotiniana da iluminação é, segundo as palavras de Agostinho, "consonans Evangelio"; especialmente conforme o evangelho de João, embora venha a ser confirmada pela autoridade divina de

coisas inteligíveis, como a ciência e a verdade. "Portanto, Deus é para nosso pensamento, o que o sol é para nossa vista; como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade." [1116]

A iluminação emanada de Deus acaba por retirar a luz própria das verdades que a alma encontra, pois, a luz lhe é emprestada por Deus, não está nas coisas cognoscíveis, e sim no próprio criador. Não se deve compreender a iluminação somente no sentido da metáfora, pois desde que abandonou o maniqueísmo, Agostinho combate qualquer forma de materialização de Deus, se recusando a dar a Ele qualquer característica sensível e mundana, mesmo que como luz. Ademais, "não poderia confundir a inteligibilidade com uma simples visibilidade material, desde que Plotino lhe revelou a diferença radical que separa a luz sensível da luz inteligível."[1117]

A iluminação divina, "longe de dispensar o homem de ter um intelecto que lhe seja próprio, [...] o supõe."[1118] De forma que fica consolidada a existência de uma "*mens intellectualis*" no homem, separada da iluminação divina a qual recebe. A nomenclatura utilizada por Agostinha varia muito, sendo as vezes tratada como "*intellectus*", ou como "*intelligentia*".[1119]

> O efeito da iluminação divina não é, ao menos normalmente, de uma iluminação sobrenatural; ao contrário, é a definição da natureza mesma do intelecto humano ser o sujeito receptor da iluminação divina.[1120]

O intelecto humano, mesmo não sendo Deus, é feito de matéria inteligível e com isso é o que mais próximo se tem de Deus. A alma está ligada à Deus e a uma série de realidades inteligíveis que não diferem das ideias de Deus. "Logo, ao nos aproximarmos das duas conclusões complementares, obtemos esta terceira: o intelecto humano é imediatamente submisso, em suas operações, às idéias de Deus."[1121] Compreende-se que "por subsistirem na inteligência de Deus, as Idéias necessariamente participam de seus atributos essenciais. Como ele, elas são eternas, imutáveis e necessárias."[1122]

Elas não são formadas e criadas, pelo contrário, são elas que formam as criaturas.[1123]

> It seems undeniable that Augustine's teaching on divine illumination, as well as its formulation, is largely inspired by Plotinus. [...] Plotinus likewise states that the soul

inúmeros outros textos sagrados" AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. X., 2. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. X., 2.

[1116] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 160.

[1117] Comentário Literal ao Gênesis AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. IV., 28, 45. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 162–163.

[1118] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 165.

[1119] Ibidem, p. 165–166.

[1120] Ibidem, p. 166.

[1121] Ibidem, p. 168.

[1122] Ibidem

[1123] Ibidem, p. 168–169.

> knows the intelligibles "by a natural affinity with them" and that these are its natural possession. Finally, these intelligible realities are said to constitute the soul's "natural vision". Because of these striking similarities it has been suggested that Augustine could have acquired the substance of his teaching from this single passage of the Enneads. Augustine's doctrine, however, cannot be totally identified with the authentic teaching of Plotinus. For Augustine, the source of the soul's illumination is the Supreme Being whereas, for Plotinus, it is not the Plotinian First Principle, the One, but the derived and subordinated Hypostasis called the Divine Intellect (nous).[1124]

Santo Agostinho foi claro ao afirmar, de outra forma, que a iluminação divina ocorre tão somente no pensamento dos inteligíveis, permanecendo o sensível como atividade típica da alma humana.[1125]

> O universo, tal como ele o concebe, é uma matéria impregnada de inteligível pelas idéias divinas; tudo é ordem, medida e número; as formas dos corpos se reduzem a certas proporções numéricas e as operações da vida também se desenrolam segundo as leis inteligíveis dos números. De direito, o universo é inteligível para um pensamento capaz de reconhecê-lo como tal. Ora, é bem verdade que, por sua corporalidade, o mundo das coisas não poderia penetrar no pensamento que lhe é hierarquicamente superior, e é por isso que toda abstração propriamente dita é impossível nessa doutrina: não há comunicação de substâncias que se estabeleça no sentido do corpo para a alma, mas inversamente, em virtude da superioridade da alma quanto ao corpo, pode haver comunicação de substâncias no sentido da alma para o corpo; o inferior não pode agir sobre o superior, mas o superior pode agir sobre o inferior. [1126]

Não se pode comparar a teorização de Agostinho sobre a iluminação com a de Aristóteles da abstração, pois Agostinho jamais admitiria uma forma de atuação do corpo sobre a alma[1127]. "Esse foi um dos grandes embaraços do agostinianismo medieval, qual seja, ter inserido a abstração na iluminação, ou, algo ainda mais difícil, tentar fazer a abstração sair da iluminação."[1128]

[1124] "Parece inegável que o ensino de Agostinho sobre a iluminação divina, bem como sua formulação, é amplamente inspirado por Plotino. [...] Plotino também afirma que a alma conhece os inteligíveis "por uma afinidade natural com eles" e que estes são sua possessão natural. Finalmente, diz-se que essas realidades inteligíveis constituem a "visão natural" da alma. Por causa dessas semelhanças impressionantes, foi sugerido que Agostinho poderia ter adquirido a substância de seus ensinamentos dessa única passagem das Enéadas. A doutrina de Agostinho, no entanto, não pode ser totalmente identificada com o ensinamento autêntico de Plotino. Para Agostinho, a fonte da iluminação da alma é o Ser Supremo enquanto, para Plotino, não é o Primeiro Princípio Plotino, o Uno, mas a Hipóstase derivada e subordinada chamada Intelecto Divino (nous)." (Tradução nossa) RUSSEL, R., *The role of Neoplatonism in St. Augustine's De Civitate Dei*, *Op. cit.*, 1981, p. 162.

[1125] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 174.

[1126] Ibidem, p. 177.Vale ainda a ressalva de Gilson em nota da obra, afirmando que "O mundo corporal de santo Agostinho está mais próximo do mundo de Platão e de Plotino do que daquele de Aristóteles. Em tal universo, as sensações são contemplações inteligíveis de impressões inteligíveis (En., .1, 1,7), e a abstração do tipo aristotélico não tem como se exercer." Ibidem

[1127] "Num mundo aristotélico, é necessário um intelecto agente para fazer o inteligível e disso a abstração se encarrega; no mundo platônico, ao contrário, o intelecto agente não é requerido para produzir os inteligíveis, pois o intelecto humano encontra-os totalmente feitos nas suas imagens, mas somente para conferir a luz inteligível ao sujeito inteligente. A 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." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 181. Cf. Sum TheoL, I, 79, 3, Resp. Cf. I, 85, 1, Resp., última frase.

[1128] Ibidem, p. 179.

Evidente assim, que "o homem agostiniano tem um intelecto que produz seus conceitos e recebe a verdade deles de Deus: nem o intelecto agente tomista nem Deus como intelecto agente."[1129] A iluminação divina[1130] age no momento em que o pensamento humano lida com a necessidade da verdade[1131], com "regras incorruptíveis e invioláveis". Sempre que o homem busca a necessidade de algo por seu pensamento, é pela iluminação que a conhece.[1132]

> Esta lei que se chama verdade está acima de nossa mente, já que a razão, na sua tentativa de compreender, está sempre exposta a mutabilidade do erro. A procura da verdade e inseparável da procura pela unidade. A Verdade eterna é a razão da ordem universal, é o critério que preside a ordem universal.[1133]

É sobre a faculdade de julgar que a iluminação parece encontrar seu verdadeiro lugar de atuação, como bem aponta Agostinho, ao analisar que em alguns sentidos da sensibilidade o homem pode até ser inferior a outros seres, mas nenhum deles possui o que o homem possui.

> É certo que alguns, para contemplarem a nossa luz, têm o sentido da vista mais agudo que o nosso; mas não podem atingir aquela luz incorpórea que na nossa mente brilha de certo modo para que possamos emitir acerca de todas as coisas um juízo correcto; porque é na medida em que a possuímos que desse juízo somos capazes.[1134]

Teixeira nota que a faculdade de julgar é o elemento da razão humana que mais o diferencia.

> Na sua obra *De vera Religione*, Agostinho afirma que a superioridade do homem consiste na sua capacidade de julgar. Esta capacidade provém da razão, ou seja, da vida que não é somente sensível, mas que é também racional. Não basta, no entanto, somente a

---

[1129] Ibidem

[1130] Esse processo de iluminação aparenta guardar relação com o descrito por Agostinho nas Confissões, quando se viu tocado por Deus no momento de sua conversão ao Catolicismo.

[1131] Gison resume a posição em três pontos, quais sejam: "Quanto à ordem do conhecimento natural, ao menos três colocações parecem estar asseguradas. A primeira é que a luz inteligível pela qual percebemos as verdades não pertence naturalmente ao nosso intelecto; ela toca nossa alma, mas permanece como o privilégio de Deus, porque ela é Deus. A segunda colocação assegurada é que Deus, luz inteligível, nos faz conhecer o verdadeiro ao criar em nós uma luz criada, que é a luz do nosso intelecto; mas que essa luz inteligível criada, não sendo por si mesma nem imutável nem necessária, em nenhum caso pode ser considerada como contendo em si, seja a razão próxima da imutabilidade, seja a necessidade dos julgamentos verdadeiros. [...] A terceira colocação é que, contudo, esse conhecimento em Deus nunca é, fora da ordem mística, uma visão de Deus, da luz divina, nem das idéias divinas. Contudo, sustentar o contrário, mesmo se o fizermos com muito talento, é entrar em oposição manifesta com o que há de mais constante no pensamento de santo Agostinho; pois não se pode duvidar que, para ele, a contemplação das idéias depende da ordem mística; se se deseja que vejamos as idéias cada vez que fazemos um julgamento verdadeiro, é necessário se engajar em colocar todo homem, até o mais ímpio, num estado místico quase contínuo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 194.

[1132] Nesse sentido aponta Gilson ao afirmar que "Quando o intelecto aplica a iluminação divina aos conceitos sensíveis, como ao de arco ou ao de homem, não é para formar uma noção acerca deles, mas para formular sua lei ou para definir-lhes o tipo necessário, o que nenhuma experiência sensível poderia nos revelar." Ibidem, p. 187.

[1133] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 122. Cf. "Sem isto não seria possível reconduzir à unidade a plenitude de nenhum ser, nem se poderia subtrair à dispersão o desenvolvimento de nenhum tempo." AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002., 43, 81.

[1134] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XI., 27, 2.

> capacidade de julgar as coisas, porque a percepção da verdade se dá através do juízo do espírito.[1135]

Para Agostinho, a razão[1136] possui uma multiplicidade de significados, mas pode ser compreendida em sentido *lato*, como um "movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem"[1137], mas a utilização desse movimento para conhecer Deus é coisa para poucos, pois os sentidos tendem a dispersar o homem, que apenas com muita dificuldade consegue voltar-se para si mesmo.[1138]

O intelecto não tem acesso direto à "substância" de Deus, ou mesmo do Verbo, podendo-se se elevar e buscar uma visão das ideias e da luz divinas, que são em parte uma visão de Deus. Essa contemplação intelectual se torna mística no pensamento de Agostinho, pois o homem busca nesta luz divina, que ilumina todos invariavelmente, uma elevação visando alcança-la em si mesma.

[1135] Imago trinitate p.121. Cf. De Vera Religione 29, 53. AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002., 29, 53. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 121.

[1136] "Em Santo Agostinho o termo ratio possui diversos significados. Algumas vezes a razão é dividida em duas: ratio superior e inferior. Quando Santo Agostinho fala em ratio superior refere-se à função mais elevada da alma, que é a de apreender as verdades inteligíveis. Os termos intellectus e intellegentia são empregados também como sinônimos de ratio superior. Por outro lado, a ratio inferior sempre remete à apreensão e elaboração do conhecimento ligado à realidade sensível (ciência). Quando não adjetivada em superior e inferior, à ratio pode ser atribuída uma de ambas acepções citadas acima e mais ainda uma terceira significação; a ratio é então concebida como: 1 - aquilo que há de mais elevado na alma e que permite apreender o inteligível; 2 - um movimento, atividade do pensamento (inferior à intellegentia ou intellectus) que tem como finalidade a aquisição de conhecimento (é o movimento pelo qual o pensamento passa de um de seus conhecimentos a um outro para associá-los ou dissociá-los)5, e, finalmente 3 – quando empregada no plural, como rationes, significa as próprias ideias divinas. É preciso, portanto, se ater ao conjunto do pensamento agostiniano para alcançar o significado do termo. Ressalte-se também que muitas vezes a intellegentia e o intellectus referem-se ao resultado de uma atividade racional, isto é, à compreensão do conhecimento gerado pela atividade da ratio. O costume de considerar a inteligência e o intelecto como sendo estritamente "faculdades" poderia levara equívocos: essas distinções modernas são estranhas ao pensamento de Santo Agostinho, para quem a inteligência é antes o resultado alcançado pelo pensamento graças à sua atividade como razão. Sendo os termos intellectus e intellegentia utilizados nas Escrituras, e desse modo impostos a Santo Agostinho, quando este vai falar das relações entre a fé e a razão no que se refere ao conhecimento do Deus-Trindade, frequentemente emprega intellegentia, e não razão (ratio). Quer dizer, ele dá continuidade à linha de expressão encontrada nas Escrituras quando diz, por exemplo,"crê para compreender, compreende para crer" e "o intelecto é recompensada fé". [...] O conteúdo específico dessas expressões fica mais evidente ao se entender a intellegentia e o intellectus como o conhecimento, a compreensão resultante de uma atividade da razão. [...] Assim, a fé busca o intellectus, e não a ratio. O nexo estabelecido é mais constantemente entre a fé e o intellectus, ou a intellegentia, entre a fé e a compreensão (e não entre a fé e uma faculdade, potência da alma). E por último, como ressalta E. Gilson, importa "não procurar na definição agostiniana das relações entre a fé e a inteligência a solução do problema moderno das relações entre a fé e a razão"." CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 417–418. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 41.

[1137] A ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II, 11, 30. Cf. DI SILVA, M. F. O mal e as disciplinas liberais no De Ordine. In: *Basiliade - Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 3, n. 5, p. 117–131, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.35357/2596-092X.v3n5p117-131/2021p. 124.

[1138] A Ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008. Cf. " O texto agostiniano é, como evidente, denso e complexo. Agostinho inicia a sua análise afirmando que a razão é o movimento da mente que distingue e unifica o que conhece, o que mostra que o termo "ratio" indica uma ação da mens, isto é, o seu raciocinar. Em seguida, o Hiponense acrescenta que são poucos aqueles que se servem da razão para investigar sobre Deus e a alma, isto é, para dedicar-se à filosofia,25 porque a maioria está presa aos sentidos e não consegue voltar-se a si mesmo, o que revela que, para Agostinho, o exercício da razão exige o afastamento dos sentidos como fonte de conhecimento. Os sentidos, de fato, não reconhecem a unidade das coisas diferentes, mas somente a multiplicidade delas." DI SILVA, M. F., *O mal e as disciplinas liberais no De Ordine*, *Op. cit.*, 2021, p. 125.

"Tal é notadamente a interpretação das elevações místicas que as Confissões contêm e, especialmente, do famoso "êxtase de Óstia" que incontestavelmente termina num estado místico caracterizado."[1139]

Gilson acredita que Agostinho avalia então o êxtase plotiniano no processo de elaboração dessa contemplação mística de Deus, pela via intelectual.[1140]

Essa busca deve ser direcionada à Deus, só com a contemplação mística de Deus a alma humana pode encontrar o bom e o belo.

> Assim, se a alma busca o belo e o bem somente em Deus, contentando-se em ser bela e boa por semelhança às idéias divinas, que a dominam, ela se atém à sua posição e não arrisca a se esquecer. Já, ao contrário, quando ela pretende bastar-se a si mesma e obter de si a perfeição, que só pode receber de Deus, ela se desvia dele, volta-se para o corpo e diminui em perfeição na mesma medida em que pretende crescér; pois, uma vez desviada d'Aquele, o único que é suficiente, ela não poderia se bastar, nem qualquer outra coisa poderia contentá-la. Com efeito, a partir desse momento, privada do único bem que poderia satisfazê-la, ela vive num estado de perpétua necessidade e de constante pobreza. Sentindo que os conhecimentos sensíveis não lhe são suficientes, ela se preocupa, inquieta-se com prazeres que retira deles, procura outros que não mais a apaziguam, mas a tornam ainda mais ávida, e ela mesma se exausta nessa perseguição vertiginosa de bens que excitam o desejo ao invés de acalmá- lo.[1141]

Esse é o trágico destino da alma que não se volta para contemplar a verdade absoluta em Deus, e acaba por se entregar ao que é temporal. "É incontestável que uma estreita relação une as duas ideias: verdade e beatitude."[1142]

De outra forma, "[...] parece igualmente claro que, se a beatitude implica a verdade, toda verdade não basta para engendrar a beatitude." [1143] O desejo incessante da alma pela busca de algo, a inquietação constante só terá fim quando a alma encontrar uma verdade que dispense qualquer outra. Somente a paz tem condão de trazer o repouso à essa inquietação da alma.

> A paz no repouso é, enfim, a beatitude adquirida: *beata quippe est gaudium de veritated*. Assim, o que nossa alma persegue realmente quando busca conhecer-se a si mesma é uma verdade desejada e buscada por si, uma "verdade-fim", em relação à qualquer outra verdade, mesmo a ciência da alma, seria somente um meio. [1144]

[1139] Comentário literal ao Gênesis em AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XII., 34, 67. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 193. Cf. MARÉCHAL, S. J. La vision de Dieu au sommet de la contemplation. In: *Jouvelle reme théologique*, [*s. l.*], 1930. p. 19–20.

[1140] Ver nota GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 193.

[1141] Ibidem, p. 202.

[1142] Ibidem, p. 205.

[1143] Ibidem

[1144] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. X., 23, 33. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 205.

Deus está presente de forma transcende na alma humana, ele é o mestre interior que ilumina e ensina, que deve ser lembrado pelo homem, não como imagem do passado, mas como uma presença constante e perpétua na alma. [1145]

> É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma e, para além da alma, a verdade beatificante que todo homem deseja. Ela tende para ele além dos extremos confins de sua memória e é ele, na sua verdade subsistente, que ela se esforça para alcançar; mas ela tende para ele apenas porque ele está com ela e a vivifica de dentro, como a alma vivifica o corpo que ela anima: ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus Princípio beatificante da alma, que é o princípio da vida. [...] O homem sofre de uma insuficiência radical enquanto criatura tirada do nada. Não se bastando na ordem do ser, ele não poderia bastar-se na ordem do conhecimento, nem na ordem da ação; mas a mesma falta que ele sofre o orienta para Aquele, que é o único que pode lhe preencher. Daí a inquietude fecunda que trabalha sem cessar no homem, mas que, feita por Deus, salva o homem só lhe permitindo encontrar a paz e o repouso unicamente em Deus.[1146]

A teorização da iluminação se aproxima da filosofia de Plotino, de quem Agostinho "herdou a convicção absoluta de que a ordem inteligível é divina por pleno direito. Tudo o que é verdadeiro - ou seja, eterno, imutável e necessário -, pertence exclusivamente a Deus."[1147] Em que pese a diferença marcante entre o homem engendrado do Uno de Plotino, que participa da divindade de Deus, com o homem fruto da criação e fora dos patamares divinos de Agostinho; pode-se afirmar que no pensamento de Plotino, a alma está "por direito pleno no reino divino do inteligível, pois ela é nele; eis por que, como ele mesmo diz com força notável, é em si mesma que a alma encontra a luz que a ilumina, porque ela é essa luz."[1148]

A alma de Plotino conta apenas com suas próprias forças internas para buscar e alcançar a luz do Uno, enquanto que a alma de Agostinho pode contar com Deus para receber a luz que não possui em si mesma. Esse é o papel da Graça que Agostinho leu nos escritos do Apóstolo Paulo.[1149]

Essa divergência é mais importante do que aparenta em uma análise preliminar, porque não há dificuldade para Plotino inserir a verdade divina em uma alma também divina, mas Agostinho não conseguiria o mesmo com uma alma que não ocupa essa posição. São alguns dos problemas que a tentativa de aproximação do cristianismo com o platonismo, levada a efeito por Agostinho, gerou e que o Ocidente teve de enfrentar no decorrer da Idade Média.

Na obra *De trinitate*, Agostinho analisa a iluminação divina por meio de uma analogia da palavra interior e da palavra exterior. A palavra, formalmente, é como a imagem para a visão, ela é

[1145] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 209.
[1146] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. X., 25, 36; 26, 37. Cf. *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. IX., 26; X, 3, 2. Cf. A vida feliz em *A vida feliz*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2014. cap. IV., 35. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 210–211.
[1147] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 217.
[1148] Ibidem
[1149] Ibidem, p. 218.

uma espécie de imagem que a mente intui. "A palavra que fora ressoa é signo da palavra que dentro resplende, e convém melhor ao nome de verbo e se denomina verbo por razão de sua origem."[1150]

Nesse sentido, a palavra do homem tem origem e se fundamenta na palavra divina. "Em realidade, é o verbo, a palavra e o Maestro interior, a luz inteligível, quem dá condição e possibilidade a toda criatura humana de falar de Deus, de si mesma e do mundo.[1151]

Conforme Santi,

> Deste modo, Agostinho determina a dialética entre *verbum* e *vox*, entre a palavra e a voz. Aquilo que é proferido materialmente pela boca é voz da palavra. Deste modo, a palavra interior é a linguagem universal do homem; em contrapartida, à palavra exterior se acha sujeita à convencionalidade e a relatividade do signo lingüístico, ao uso determinado das diversas linguagens, dos diversos signos fonéticos e gráficos, por meio dos quais as diversas épocas históricas se significam as coisas e os conceitos.[1152]

Agostinho então esbarra novamente na questão do recordar, da reminiscência, ao afirmar que na percepção das palavras o homem vale-se de dois processos, um que ocorre no exterior, nos sentidos corporais através da captação do som, e outro que ocorre no interior, onde o homem capta o significado dos sons, significado esse que advém da memória.[1153]

> Aliás, não ouvimos essas palavras agora pela primeira vez, mas já as tinhamos ouvido antes. Nós retínhamos na memória não só os sons, mas também o sentido delas. Agora, as reconhecemos.[1154]

Assim surge uma outra imagem da Trindade no homem, que Agostinho desenvolve por meio dos elementos, memória, entendimento e vontade, e que mais uma vez se vê cercada pela densa, e muitas vezes complexa linguagem que Agostinho utiliza[1155].

[1150] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 11, 20.

[1151] LASA, C. D., *Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona*, *Op. cit.*, 2001, p. 73. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 191.

[1152] SANTI, G. Interiorità e verbum mentis», en Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. *In*: Atti del I e lII Seminario Internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia. Roma: [*s. n.*], 1990. p. 191. Cf. "En este sentido, aquello que es primero es la realidad: lo segundo, el pensamiento, por el cual se ve la realidad, y lo tercero, la expresión articulada sonora por medio de la cual se transmite aquello que se ve in interiore, De ahí. que Agustin sostenga explicitamente la triada 'realidad-pensamiento-lenguage'. en la cual la realidad tiene prioridad ontológica sobre el pensamiento, y el pensamiento, sobre el linguaje". LASA, C. D., *Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona*, *Op. cit.*, 2001, p. 72.

[1153] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIII., 1, 4. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 192.

[1154] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIII., 1, 4.

[1155] Rememorando Luis Arias, Teixeira ponta: "O Vocabulário agostiniano se caracteriza sempre por uma riqueza exuberante e uma flutuação de matizes que desorienta o leitor pouco avisado ao estilo do Santo. O sentido das palavras *ratio, intelligentia, intellectus. Ratio est mentis motio, e a quae dicuntur distinguendi et connectendi potens. Intelligentia* é a parte mais eminente da *mens, Intellectus* é uma faculdade da mente, iluminada diretamente pela luz divina. faculdade superior à razão, pois pode existir sem a inteligência." TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 94. Cf. L. ARIAS. Introducción, n. d. p. 629.

Teixeira aponta para um trecho específico, em que o bispo de Hipona assim descreve os três elementos.

> Chamo inteligência á faculdade que nos faz entender quando pensamos, isto é quando nosso pensamento é in formado pela recordação na memória presente, porém, no qual não pensamos: e entendo por vontade, dileção ou amor, a faculdade que une este pai e esta prole, comum num certo modo aos dois.[1156]

Agostinho aponta a vontade como amor, e ambos como uma faculdade que une o Pai ao Filho, essa linguagem, no entanto, adquirirá novas nuances quando se aproxima a vontade de livre arbítrio.

Na busca de mais elementos da Trindade no homem, Agostinho se depara com a memória, entendimento e vontade, por meio dos quais parte para a seguinte análise. A alma humana não é como os olhos físicos do corpo, que conhecem mais dos olhos de terceiros do que de si próprios, uma vez que necessitam de um espelho para se contemplar. [1157]

A alma humana não precisa de espelho, ela se contempla por si só, buscando o autoconhecimento. Mesmo que ainda não se conheça completamente, não se ignora totalmente, nem poderia, pois, como defende Agostinho:

> Portanto, conhece a si mesma. Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a alma que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhecer-se, pois, procurando-se, e ignora-se ao se procurar para se conhecer. [1158]

A alma então busca se conhecer[1159], mas mesmo sem se conhecer já tem provas suficientes de sua existência. Esse ponto do pensamento de Agostinho tem estreita ligação com sua descrição

---

[1156] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 7, 10. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 94.

[1157] "Mas como poderá conhecer outras almas, se não conheçe a si mesma, nada podendo ser mais presente a si mesma do que a própria alma? E se caso acontece o mesmo que com os olhos do corpo, os quais conhecem melhor os olhos alheios do que os próprios, então que ela não procure o que nunca irá encontrar. Com efeito, não se vêem os próprios olhos senão por meio de espelho. Não se pense, entretanto, ser possível contemplar o incorpóreo servindo- se de espelho, pois não é possível a alma contemplar-se em espelho." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 3, 5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 195.

[1158] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 3, 5. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 195–196.

[1159] "Il commence par reprendre une démarche classique et en plein essor à son époque : la méthode néoplatonicienne de connaissance de soi, mais, au lieu d'en venir à la fusion avec l'Un, il prend conscience de sa différence avec le créateur et de la relation qu'il a avec lui et qui l'amène progressivement à vivre de sa vie." VANNIER, M.-A., *La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions*, *Op. cit.*, 2002, p. 302.

da memória[1160], pois "segundo Agostinho há uma secreta memória que auxilia a mente a amar o fim conhecido e buscar o meio ignorado."[1161]

A memória age como um saber e um conhecer, um autoconhecer-se da alma, que pode ser divido em duas, uma memória do presente, que é essencial e implícita, por meio da qual a alma se conhece permanentemente, pois a notícia de si mesma lhe é conatural.[1162] A outra é uma memória acidental, por meio da qual a alma se conhece de modo contingente, ou seja, é um saber temporal, que varia ora com uma coisa ora com outra.[1163]

> A memória possui, portanto, uma função redentora que permite à alma recuperar o perdido através da recordação latente de si. Para tanto, faz-se necessário formar-se senhor das próprias sensações e não ser destas escravo. Entra aqui a função da razão que estabelece uma parte da ordem. A alma julga. domina por meio das regras da razão as imagens, e torna-se novamente soberana a isto que pertence ao seu governo. As regras, no entanto, não são verdadeiras em si mesmas, mas somente enquanto estão em sintonia com a verdade, que é luz que conduz e ilumina. A alma. portanto, reconhece que a verdade é maior que ela, e não se atribui as belezas que são de Deus: contenta-se em contemplá-las com um sentimento de gozo e fruição. A alma se conhece de novo: não apenas se recorda, mas sabe. Está presente a si mesma, porque está presente em Deus. É restaurada a outra parte da ordem.[1164]

Sobre esse processo de autoconhecimento, Agostinho anota uma passagem de grande beleza.

> Portanto, o que diremos? Que a alma conhece-se parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: "sabe a totalidade do que é", mas: "o que sabe, é a alma toda que sabe". Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda, é a alma toda que se sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda. Portanto, conhece-se a si mesma, toda inteira. E o que lhe é mais conhecido do que saber que vive? Não pode ser alma e não viver, quando ainda possui algo a mais, que é a inteligência. As almas dos animais também vivem, mas não raciocinam com a inteligência. Assim como a alma é alma toda inteira, assim a alma toda inteira vive. Sabe que tem vida. Portanto, conhece-se totalmente. [1165]

[1160] Como bem aponta Teixeira, não é tão somente uma memória do passado, mas também do presente. AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 11, 14. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 196.

[1161] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 196. Cf. "Acaso divisa ela um fim sublime, ou seja, a sua própria segurança e felicidade, mediante certa secreta memória, que não a abandona em seu caminhar por regiões longínquas, e julga não poder chegar a esse fim a não ser que se conheça?" AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 3, 5.

[1162] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 7, 9. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 196.

[1163] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 196.

[1164] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 14, 5-7. Cf. SCIACCA, M. F., *Introduzione*, *Op. cit.*, 1946, cap. CXII. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 196.

[1165] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 4, 6. Sobre a última linha, Teixeira afirma que, conforme Luis Arias "a esta passagem problemática com sabor plotiniano. O autoconhecimento vai implícito no ato de conhecer N consciência do eu se identificam objeto e sujeito, O conhecimento da alma pela alma é verdade inconcussa. A mente é para o objeto e sujeito de conhecimento e quando se conhece toda, conhece e se conhece também totalmente."

Teixeira afirma que a "mente é para Agostinho, como uma central elétrica, reguladora da energia anímica, confluência de ações vitais. O juízo é uma da três operações da inteligência, faculdade do conhecer abstrato e universal."[1166]

Há uma unidade (que reflete a unidade da Trindade)[1167] que Agostinho aponta como sendo essencial em memória, entendimento, vontade, ao mesmo tempo em que são três elementos relativos[1168], pois o são em relação a algo. [1169]

> A constituição do espírito humano é maravilhosamente análoga ao mistério da Trindade divina, e este mistério faz penetrar na constituição do espirito humano. Memória, entendimento e vontade são como termos de três relações reais em uma essência. A semelhança com a Trindade, uma essência e três pessoas: uma essência três faculdades.[1170]

"Para o Santo Doutor, das três faculdades (memória, inteligência e vontade) que o homem possui, as duas primeiras contêm o conhecimento e a ciência das coisas e a vontade está lá para nos fazer gozar e usar das coisas".[1171] Inteligência e vontade seriam então faculdades da mente, enquanto que a memória é o ponto de onde inteligência e vontade procedem.[1172]

> Pois, eu me lembro de que tenho memória, inteligência e vontade; compreendo que entendo, quero e recordo; quero querer, lembrar-me e entender; e me lembro ao mesmo tempo de toda minha memória, minha inteligência e minha vontade, toda inteira. [...] Do mesmo modo, tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei. Portanto, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Igualmente, quando entendo as três faculdades, entendo todas ao mesmo tempo. Nada existe de inteligível que não entenda, a não ser o que ignoro. E o que ignoro, não recordo e não quero. E o inteligível que não entendo, não recordo nem quero. Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda minha inteligência e toda minha memória, quando uso do que entendo ou recordo. Concluindo, quando todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com

---

TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 198. Cf. L ARIAS, Introducción, n. c. p. 476

[1166] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 197.

[1167] MATTHEWS, G. B., *Augustine*, *Op. cit.*, 1929, p. 38.

[1168] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 11, 18.

[1169] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 198. Cf. "Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, alma, substância, ela é considerada em si mesma. Mas quando é nomeada propriamente como memória ela é considerada em relação a alguma outra coisa. O mesmo se diga quanto à inteligência e a vontade: inteligência e vontade dizem relação a alguma coisa." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 11, 18.

[1170] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 198. Cf. L ARIAS, Introducción, n. 1. p. 490.

[1171] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X, 10, 13. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 41.

[1172] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 199.

> todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância.[1173]

Essa trindade guarda para Agostinho relação com a Trindade divina, pois o Pai que engendra (Memória), e o Filho engendrado (Inteligência) são unidos por um terceiro elemento que só poder ser o amor (ou a vontade).[1174]

Para Crouse, esses três elementos, em conjunto, estão no centro da teorização de Agostinho sobre a personalidade humana. "Only in the unity and equality of these powers does the soul possess its true life; and only in turning to God, above the mind, can it attain that unity and equality of powers."[1175]

> Our concern here is not, however, with the making of Trinitarian doctrine, but rather with the implication of that doctrine in St. Augustine's conception of human personality; and in this matter we are on somewhat firmer ground, for it is in the unity of the "personal" powers of memory, understanding and will, on the analogy of the tri-personal unity of God, that he finds the true life of the human individual. These implications are worked out in the development of the psychological images in the later books of the De trinttate, and also in the Confessions, which stands in a particularly close relation, doctrinally and chronologically, to the De trinitate: in Confessions XIII, 11, the programme of the treatise on the Trinity is clearly adumbrated. The same doctrine of human personality is present in both works, but in the Confessions it is more explicitly and concretely presented. [1176]

Agostinho utiliza vários conceitos para elaborar sua teorização sobre a alma humana, e Ferri comentou alguns dos principais.

> Se sostiene por exemplo, que la mens es lo más eleva do que existe en el alma, y que abarca los otros dos, rario e intellectus. La cate seria una faculdad discursiva, de cuyo ejereleto resulta la scientia. miento cierto de las realidades sensibles. El intellectus, denominado também - telligentia, función la más alta de la mente, es al contrario, la faculdad del inte ligibile inmutable y puro, de cuyo ejercicio resulta la sabedoria, definida,

---

[1173] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 11, 18.

[1174] Ibidem, liv. XIV., 12, 15. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 199. Cf. REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 102.

[1175] "Somente na unidade e igualdade desses poderes a alma possui sua verdadeira vida; e somente voltando-se para Deus, acima da mente, pode atingir essa unidade e igualdade de poderes." (Tradução nossa) CROUSE, R., *In multa defluximus: Confessions X, 29-43, and St. Augustine's theory of personality*, *Op. cit.*, 1981, p. 182.

[1176] "Nossa preocupação aqui não é, no entanto, com a elaboração da doutrina trinitária, mas sim com a implicação dessa doutrina na concepção de personalidade humana de Santo Agostinho; e neste assunto estamos em terreno um pouco mais firme, pois é na unidade dos poderes "pessoais" de memória, entendimento e vontade, na analogia da unidade tri-pessoal de Deus, que ele encontra a verdadeira vida do indivíduo humano. Essas implicações são trabalhadas no desenvolvimento das imagens psicológicas nos livros posteriores do De trinttate, e também nas Confissões, que mantém uma relação particularmente estreita, doutrinal e cronologicamente, com o De trinitate: nas Confissões XIII, 11, o programa do tratado sobre a Trindade é claramente esboçado. A mesma doutrina da personalidade humana está presente em ambas as obras, mas nas Confissões é apresentada de forma mais explícita e concreta." (Tradução nossa) CROUSE, R. In multa defluximus: Confessions X, 29-43, and St. Augustine's theory of personality. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981. p. 182.

> por oposición a la ciencia o conocimiento discursivo de las realidades sensibles. como conocimiento intuitivo de lo inteligible.[1177]

A memória do homem tem relação com outra trindade que Agostinho utiliza para analisar a Trindade divina, *memoria Dei, intelligentia Dei , dilectio Dei*. "As regards form, Augustine came to the conclusion that man is most truly the image of God when he thinks of God (*memoria Dei*), knows him *(intelligentia Dei*) and loves him (*amor in Deum)*"[1178]

Lope Cilleruelo, como bem aponta Teixeira, defende que a *memoria Dei*, é na realidade, um *a priori*[1179]*,* um elemento natural inconsciente que não vem da experiência e não é empírico. São noções elementares de ser, essência, natureza, verdade, felicidade, que o homem não conhece, mas reconhece[1180].[1181]

A memória tem relação com a reminiscência, como já foi tratado, e é um resquício do platonismo. Agostinho não aceita completamente a anamnese platônica, mas "conserva como válida experiência do *Mênon* para o mundo eterno e inteligível. Somente que não se trata mais de anamnese, mas sim *subjunctio*".[1182]

> De fato, sem precisar ter alguém que lhe ensine, o homem é capaz de distinguir o branco do preto. E isso não por ter tido conhecimento das cores antes de ser criado na carne.

[1177] "Sustenta-se, por exemplo, que o mens é o mais elevado que existe na alma, e que engloba os outros dois, o raro e o intellectus. O cate seria uma faculdade discursiva, de cujo eixo resulta a scientia. verdadeira mentira das realidades sensíveis. O intellectus, também chamado de telligentia, a função suprema da mente, é, ao contrário, a faculdade do inte ligibile imutável e puro, cujo exercício resulta em saber, definido, em oposição à ciência ou conhecimento discursivo das realidades sensíveis. como conhecimento intuitivo do inteligível." (Tradução nossa) FERRI, R. Mens, ratio, intellectus, en los diálogos primeros de Agustin. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 17, n. 168–169, 1998. p. 45–46. Cf. JOLIVET, R. *Dieu, soleil des esprits. La doctrine augustienne de L'illumination*. Paris: [*s. n.*], 1934. p. 205–208. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 199.

[1178] ""Quanto à forma, Agostinho chegou à conclusão de que o homem é mais verdadeiramente a imagem de Deus quando pensa em Deus (memoria Dei), conhece-o (intelligentia Dei) e o ama (amor in Deum)"" (Tradução nossa) STUDER, B., *Trinity and Incarnation*, *Op. cit.*, 1993, p. 172.

[1179] Teixeira relembra a crítica da Madec a essa compreensão. Vide MADEC, G. Note : Pour et contre la "memoria Dei". Réponse à L. Cilleruelo et J. Moran. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 11, n. 1–2, p. 89–92, 1965. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104095

[1180] CILLERUELO, L. Por qué "memoria Dei" ? In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 10, n. 4, p. 289–294, 1964. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104079p. 292. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 201.

[1181] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 199. Cf. CILLERUELO: «La memoria Dei según San Agustins: Augustinus Magister I pp. 499-509; «San Agustín, genio de Europa. La interioridad y la reflexión»: Religión y Cultura 9 (1958), pp. 85-108; «La noción agustiniana y la categoria kantianas: Religión y Cultura 10 (1959). pp. 605-614; «La originalidad de la noética agustiniana in San Agustín»: Estudos y Coloquios, Zaragoza 1960, pp. 179 206: «Pro memoria Dei: Revue Augustinienne 12 (1966), pp. 65-84; «La prueba agustiniana de la existencia de Dios: Archivo Teológico Agustiniano 2 (1967), pp. 515 534; Estudio Agustiniano 4 (1969), pp. 239-273; «La mística de la Memoria Dei»: Estudio Agustiniano 14 (1979), pp. 413-448; outros artigos da mesma linha veja-se: J. MORÁN. «Hacia una comprensión de la Memoria Dei según San Agustín»: Augustinus 17 (1972), pp. 233 - 253; V. CAPÁNAGA, «La estructura ontológica de la Memoria Dei: Estudio Augustiniano 12 (1977), pp. 369-392. 122 B. L. ZEKIYAN, «Illuminazione e Memoria Dei in S. Agostino»: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione, Roma 1986-Atti II- Sezioni di studio II-IV. pp. 404-405.

[1182] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 15, 24. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 201.

> Finalmente, por que razão esse pré-conhecimento só se dá a respeito das coisas inteligíveis, e que desse modo alguém interrogado com arte chegue a responder a questões de uma disciplina, mesmo que a ignore? Por que isso não acontece no tocante às coisas sensíveis? À não ser que esse alguém haja visto algo, quando já dotado de corpo, ou tenha acreditado naqueles que sabiam e lhe disseram, ou ainda, tenha se instruído pelo estudo de seus escritos ou palavras? Não se há de acreditar nos que afirmam que Pitágoras de Samos se lembrava de sensações experimentadas quando estava revestido de outro corpo aqui na terra; nem acreditar em outros que falam de pessoas que passaram por experiências semelhantes.[1183]

Teixeira afirma que a Escola Espanhola, que tem como frente a figura de Cilleruelo, compreende a *memoria Dei* como um conteúdo apriorístico, um hábito natural inconsciente, pois a memória tem relação com a Lei Eterna, e "La ley eterna está impressa' en la mente. No es 'expressa' aun. Ya que la 'expresión' significa "forma' tenemos: un conocimiento impreso que es incosciente. habitual, natural, o a priori." [1184]

> Agustín busca a Dios y lo encuentra al fin en la memoria. Pero lo que encuentra son las nociones elementales, ser, esencia, naturaleza, verdad, felicidad, etc. Tales nociones no son empíricas, no vienen de experien cia alguna. No las conocemos, sino que las reconocemos Agustín ha renunciado a la anamnesis, pero conserva el mecanismo platónico: estamos frente a un a priori habitual e inconsciente, que es llamado memoria. Ahí estaban las nociones, pero remota et retrusa; tenemos que pensarlas (cogitare, de cogere), etc. Agustín busca a Dios, y ya sabe qué es Dios, como la mujer busca el dracma y sabe qué es el dracma. Trata pues de «< reconocer » a Dios. Solo que en lugar de buscar a Dios, busca la noción de bienaventuranza y luego la de verdad. ¿Es lo mismo? Sin duda alguna. Dios es pues la zona de lo eterno, esto es, de la necesario absoluto. No negamos pues y el aspecto empírico y psicológico, pero afirmamos que hay además un aspecto metafísico, necesario, absoluto, en forma de « memoria >>.[1185]

[1183] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 14, 24-25.

[1184] ""A lei eterna é impressa" na mente. Ainda não é 'expresso'. Como 'expressão' significa 'forma', temos: um conhecimento impresso que é inconsciente, habitual, natural ou a priori." (Tradução nossa) CILLERUELO, L., *Por qué "memoria Dei"?*, *Op. cit.*, 1964, p. 289–290. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 200. "1° Agustin acepta la experiencia del Menón: saber es recordar, problema de la memoria, como hábito natural inconsciente. Agustín no ha dese chado aun la anmnesia platónica. 2° Según las últimas palabras, el tema de Agustin se relaciona con la anamnesia. Ahora bien, Agustín trata de la Ley eterna. 3° La ley eterna está «< impresa » en la mente. No es « expresa» aun. Ya que la « expresión» significa « forma tenemos: un conocimiento im preso es inconsciente, habitual, natural o a prioris. 4° Los hombres tienen acceso a la ley eterna. 5º Memoria es pues « impresión », mientras que « intellectus es « expre sión ». Memoria es un modo de estar las nociones impresas, como intel lectus es un modo de estar las nociones expressas. 6º Luego las nociones están en la memoria como hábito natural incon sciente. Al acabar el párrafo, pregunta Agustín tienes voluntad de ser feliz? La felicidad es una noción impresa, un hábito natural incons ciente, una memoria." Idem.

[1185] "Agostinho procura Deus e finalmente o encontra na memória. Mas o que ele encontra são as noções elementares, ser, essência, natureza, verdade, felicidade, etc. Tais noções não são empíricas, não vêm de nenhuma experiência. Não os conhecemos, mas os reconhecemos.Agostinho renunciou à anamnese, mas conserva o mecanismo platônico: estamos diante de um a priori habitual e inconsciente, que se chama memória. Havia as noções, mas remotas et retrusa; temos que pensar neles (cogitare, de tocare), etc. Agustín procura Deus, e já sabe o que é Deus, como a mulher procura a dracma e sabe o que é a dracma. Ele, portanto, tenta "<reconhecer" Deus. Só que em vez de buscar a Deus, ele busca a noção de bem-aventurança e depois a noção de verdade. É o mesmo? Certamente. Deus é, portanto, a zona do eterno, isto é, do absolutamente necessário. Não negamos, portanto, o aspecto empírico e psicológico, mas afirmamos que há também um aspecto metafísico, necessário, absoluto, na forma de «memória >>." (Tradução nossa) CILLERUELO, L., *Por qué "memoria Dei"?*, *Op. cit.*, 1964, p. 292–294.

Os homens tem acesso à Lei eterna por meio da memória, "Memoria es pues 'impresion, mientras que intellectus' es 'expresión".[1186]

Conclui Cilerruelo,

> Memoria es un modo de estar las nociones impresas, como intellectus es un modo de estar las nociones expressas (1, 10, 28), 6) Luego las nociones están en la memoria como hábito natural incosciente Al acabar el párrafo, Pregunta Agustin: tienes voluntad de ser feliz? La felicidad es una noción impresa, un hábito natural incosciente, una memoria.[1187]

Da análise da *memoria Dei*, Agostinho chega a *memoria sui*, assim como o *intellectus sui* e *voluntas sui,* que é a memória da trindade no homem[1188]. "Y entonces concluimos que la mente se recuerda siempre de si misma, aunque no piense en si misma. No es memoria adventicia, sino una memoria habitual, natural, inconsciente."[1189]

Agostinho segue o raciocínio, "e indagando-se, medita se conhecer a Deus não é senão contemplá-lo e percebê-lo com os olhos da mente."[1190]Disso resulta que o caminho para conhecer

---

[1186] ""A memória é assim 'impressão, enquanto o intellectus' é 'expressão'." (Tradução nossa) Ibidem, p. 289–290. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 201.

[1187] "A memória é um modo de ser as noções impressas, assim como o intellectus é um modo de ser as noções expressas (1, 10, 28), 6) Então as noções estão na memória como um hábito natural inconsciente No final do parágrafo, Agustín pergunta: você tem vontade de ser feliz? A felicidade é uma noção impressa, um hábito natural inconsciente, uma memória." (Tradução nossa) CILLERUELO, L., *Por qué "memoria Dei" ?*, *Op. cit.*, 1964, p. 289–290. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 201.

[1188] "Deus é Trindade, a essência da alma também é trinitária, eis uma imagem da Trindade: a memória, inteligência e vontade (memoria, intellegentia, voluntas) estão intimamente ligadas, são potências da alma distintas entre si mas não podem atuar separadamente e formam uma unidade. São inextricáveis. O ato do pensamento sempre aciona três potências da alma, a memória, inteligência e vontade: quando eu penso, lembro-me daquilo sobre o que estou pensando; compreendo algo sobre o que estou pensando; e a vontade direciona o pensamento para a lembrança daquilo que estou recordando (a vontade pode chegar a interromper o fluxo do pensamento ou dar continuidade a ele)." CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 425.[1188]

[1189] "E assim concluímos que a mente sempre se lembra de si mesma, mesmo que não pense em si mesma. Não é uma memória adventícia, mas uma memória habitual, natural, inconsciente"." (Tradução nossa) CILLERUELO, L., *Por qué "memoria Dei" ?*, *Op. cit.*, 1964, p. 293–294. ""

[1190] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII, 4, 6. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 31.

a Deus é conhecer a si mesmo[1191], pois Deus está no interior do homem[1192], e é lá que ele deve ser buscado, relembrado, reconhecido.[1193]

> Deus está mais presente no interior do homem que o homem está a si mesmo, em outras palavras «ele é mais interior que a interioridade» do homem. O amor é uma realidade interior. Esta realidade a conhecemos melhor que ao irmão que amamos. Dentro desta realidade se pode achar Deus. Agostinho faz um caminho desde o amor externo, amor ao outro e a si mesmo e finalmente ao amor de Deus.[1194]

Esse caminho de retorno para Deus, deve ser seguido pelo homem, mas para isso ele deve valer-se de sua vontade, para guiar suas ações rumo a liberdade, almejando o fim último, que é a beatitude. Passos esses que serão objeto do terceiro e último capítulo.

[1191] "O bispo de Hipona reconhece que a leitura dos livros platônicos o advertiu a examinar a si mesmo. A descoberta do autoconhecimento ou conhecimento de si e sua importância emerge na consciência do hiponense a partir desse encontro com a tradição platônica. O contato com ela possibilita a Agostinho a descoberta do Nosce te ipsum do oráculo de Delfos. Em vários momentos, no seu itinerário e nas suas obras, ressalta a importância do conhecimento de si. Reconhece que a filosofia tem um duplo objeto, a alma e Deus, isto é, o conhecimento de nós mesmos e de nossa origem. Com base nessa descoberta, a busca da verdade, da beatitude, não se dará mais a partir do exterior, com os olhos sensíveis e seus critérios, mas do interior e no mais íntimo dele. [...] Nesse sentido, vemos que, para Agostinho, esse movimento ao interior significa também um movimento ao superior. Ele encontra, portanto, aquele Deus que é mais íntimo do que a sua parte mais íntima e, ao mesmo tempo, transcende tudo o que por ele é concebido como elevado." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 10, 16. Cf. GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 15. "Em relação à alma, o sentido efetivo de conhecer a si mesma é "pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita e acima das coisas às quais dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 7. Cf. MARQUES, M. J. B. *O conhecimento de si no livro X d'A Trindade de Agostinho de Hipona*. 2006. - Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2006. p. 25.

[1192]

[1193] CILLERUELO, L., *Por qué "memoria Dei" ?*, *Op. cit.*, 1964, p. 293–294. "Estima el Santo que no hay posibilidad de « olvidar a Dios »: tal es la condición elemental para que podamos reconocerlo. Se nos encarga que nos volvamos hacia Dios, como se nos encarga que nos conozcamos a nosotros mismos, no porque nos ignoremos, sino para que cobremos consciencia de nuestro conocimiento metafísico, para que lo « expresemos >>, y obremos en consecuencia. Volvemos asi al principio que ya vimos en el De Libero arbitrio: Dios es la Verdad, la Ley eterna, que se imprime en la mente humana. Memoria es pues un principio de conocimiento, un a priori, un hábito natural inconsiencte. " Idem.

[1194] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. VIII., 9, 13. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 204.

3. A LIBERDADE: entre o Eterno e o Humano

O fechamento do estudo será apresentado em seu terceiro e último movimento, onde se almeja encontrar a Liberdade, através do liame entre o Eterno e Humano, no pensamento filosófico de Agostinho.

> Si el hombre es fundamentalmente un ser imagen de Dios en camino hacia la bienaventuranza, la historia de la naturaleza humana es para San Agustín, la historia de la libertad, es decir, la historia de la posición ontolò- gica y dinámica del hombre frente a Dios. [1195]

Mister afirmar, que a discussão entorno da liberdade, não tem início com o pensamento cristão - embora tenha nele grande contribuição. Tão largo quando o caminhar em sociedade do homem Ocidental, a busca, mesmo que não teórica da liberdade, é imemorável.

Na Antiguidade, em especial na tradição platônica, a temática da liberdade[1196] tem estreita relação com o reconhecimento do *ethos* humano, que se dá com a segunda navegação[1197], onde os temas relacionados à *physis* dos pré-socráticos vão dando lugar à uma metafísica[1198], e um pensar do homem.[1199]

[1195] "Se o homem é fundamentalmente um ser à imagem de Deus a caminho da bem-aventurança, a história da natureza humana é, para Santo Agostinho, a história da liberdade, ou seja, a história da posição ontológica e dinâmica do homem diante de Deus." (Tradução nossa) RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 570.

[1196] "Todavia, os filósofos gregos não foram capazes de desenvolver uma teoria da liberdade como a proposta pelos filósofos modernos, como autonomia (capacidade de criar as próprias leis) e como liberdade individual (capacidade de fazer tudo o que não é proibido). [...] o homem da Antiguidade não foi capaz de classificar como liberdade a participação ativa e constante do poder coletivo, ainda que a tenha exercido. A experiência da liberdade, na verdade, permeou todo o desenvolvimento da formação cultural e ética grega e merece ser cuidadosamente analisada. Sobretudo no enfrentamento da contradição entre o agir humano e o destino, bem como no campo político, onde a liberdade do cidadão é compreendida como liberdade de expressão e direito de participação nas decisões da polis." OLIVEIRA, A. G. R. de. Visões da liberdade: Entre Antigos e Modernos. In: *Filosofia I*, Florianópolis, p. 67–83, 2015. p. 67–70. Cf. VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 99. Cf. "O termo livre - eléftheros, cujo sentido em grego é inteiramente social - designa a condição do homem livre em oposição ao escravo; nunca aparece, tanto em Platão como em Aristóteles, referido à condição moral do homem, pois a liberdade na antiguidade grega tinha significado estritamente político." CUNHA, M. P. S. da. Comentários sobre a liberdade o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De Libero Arbitrio. In: *Veritas*, [*s. l.*], v. 42, n. 3, p. 493–503, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1984-6746.1997.3.35715 p. 493.

[1197] "Tentar elevar a hermenêutica da liberdade humana (ou da práxis humana na sua prerrogativa de livre agir) ao plano de uma metafísica da liberdade ou de uma Ética enraizada na necessidade suprema do ser revelou-se como uma aventura intelectual de assombrosa audácia, cujas conseqüências foram profundas e decisivas para a história espiritual do Ocidente. Platão foi o herói dessa aventura ou o Odisseu desse extraordinário périplo que o lançará nas rotas de uma "segunda navegação", através do oceano do lógos, da qual tornará para estabelecer nos firmes vínculos do inteligível a natureza, a cidade e o indivíduo." VAZ, H. C. de L. Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas. In: *Síntese Nova Fase*, [*s. l.*], v. 20, n. 61, p. 181–197, 1993. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1324/1719. Acesso em: 25 ago. 2022.p. 185.

[1198] "Bem sei que os termos Metafísica e Ética não pertencem ao vocabulário de Platão, mas isso não importa no nosso caso, pois ambos vieram a designar mais tarde, dentro da própria tradição platônica, estilos e formas de pensamento inaugurados justamente por Platão." Ibidem, p. 182.

[1199] "Ao indivíduo da necessidade e do desejo, filho da *physis*, em torno do qual se constituíram as doutrinas éticas da Ilustração sofistica, sucede o indivíduo da virtude e da razão, filho do logos verdadeiro, em torno do qual irão

> Para o indivíduo celebrado pela Sofistica o espaço do *ethos* é circunscrito pela vontade de poder. Para o indivíduo socrático circunscreve-o a ação justa, isto é, razoável. Na ação razoável, que é igualmente a *praxis* justa e virtuosa, deverão conciliar-se desejo, razão e liberdade.[1200]

Para compreender não somente o pensamento do velho mestre, com toda a carga que seus escritos legaram ao Ocidente (em especial para Agostinho), o grande movimento do platonismo deve ser posicionado historicamente, [...] "sobre o solo histórico--cultural do ideal grego da *areté*, pois é sobre ele que Platão irá construir a primeira metafísica da liberdade."[1201] É nesse contexto de crise[1202], de contestação, mudança e crítica das bases culturais, que a obra platônica lança suas raízes.[1203]

> É, pois, na perspectiva dos desdobramentos conceptuais da complexa noção de *areté* que a metafísica dos Princípios pode ser dita, em Platão, uma metafísica da liberdade. Nesse sentido a Ética, ciência do *ethos* ou ciência da *areté*, é a outra face da Metafísica, a sua face voltada para o itinerário humano da liberdade. Para Platão essa face permanece inteiramente iluminada pela luz inteligível que flui do absoluto do Bem (*agathón*). Desta sorte a Metafísica, ciência dos Princípios, se mostra como normativa para o caminho da liberdade. Essa normatividade, constituindo-se como o fundamento último da Ética, irá finalmente desvendar o sentido mais profundo da doutrina socrática da virtude-ciência. Ela oferece igualmente uma indicação hermenêutica segundo a qual o pensamento platônico pode ser interpretado como uma Metafísica da liberdade, vem a ser, como uma Ética metafísica que se propõe estabelecer a ciência do ser como norma suprema do agir livre.[1204]

Como aponta Lima Vaz, frente à liberdade emergia a montanha do Destino, gravado pelos deuses e tecido pelas Moiras. O movimento que marca a trajetória - não somente do *ethos* na Antiguidade, mas também da liberdade - é marcado por uma díade, de um lado o sentimento de

---

desenvolver-se, por obra de Platão e Aristóteles, as novas doutrinas éticas de inspiração socrática." VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia VIII - Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 141–142.

[1200] Ibidem, p. 142.

[1201] VAZ, H. C. de L., *Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas*, *Op. cit.*, 1993, p. 186.

[1202] "O discurso platônico destas páginas está cheio de referências à situação política das cidades durante a guerra do Peloponeso, com as staseis entre grupos democráticos e grupos oligárquicos, e desta stasis ton onomaton – desta "sedição dos nomes" – podemos encontrar um paralelo em Tucídides (III 82-83), quando narra as sedições em Córcira. [...] Como antes destacado, todas as mudanças de polieiai que partem da kallipolis são alterações patológicas da cidade. Todavia, as alterações envolvem não somente as instituições, mas também as várias expressões da vida associada. E é nesta perspectiva que aqui Sócrates apresenta a alteração patológica da linguagem, alteração própria da democracia." MARINO, S. Platão e a Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte sobre a liberdade e os desejos. In: *Prometheus*, [*s. l.*], n. 31, p. 73–89, 2019. p. 85.

[1203] "A "transposição" platônica do problema da liberdade individual ao nível de um problema metafísico, no momento em que o indivíduo tentava superar a crise provocada pela ruptura do *ethos* tradicional, pode ser mais facilmente entendida se nos situarmos na perspectiva do imenso esforço empreendido por Platão para alcançar novamente, através dos escombros deixados pela crítica sofistica, os abalados fundamentos da cultura grega com o fim de dar-lhes uma nova solidez e reordenar as grandes linhas da estrutura ético-religiosa que sobre eles assentava." VAZ, H. C. de L., *Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas*, *Op. cit.*, 1993, p. 185.

[1204] Ibidem, p. 188.

impotência frente a inafastabilidade do destino, do outro a necessidade/desejo de alcançar o modelo de excelência (*areté*).[1205]

A certeza de um destino inalterável não foi capaz de tolher do espírito antigo, o desejo de avanço, não simplesmente individual, mas enquanto totalidade, e é esse o esquema delineado por Jaeger, como também aponta Lima Vaz.[1206]

> Esse evento dá início, de fato, a um caminho civilizatório no qual o universo simbólico das crenças, dos costumes e das representações coroa-se com uma *theoria* do ser. Nela tem lugar, exatamente, a negação dialética do mito do Destino e ela pode ser assim representada igualmente, como o ponto remoto para onde convergem todas as linhas do espaço ético-metafísico. É nesse espaço, enfim, que se torna possível desenrolar a ordem das razões cuja cadeia se eleva até o cimo mais alto tanto da Metafísica como da Ética e é o lugar do seu definitivo encontro, a razão da liberdade.[1207]

O embate com o destino, ao invés de esvaziar a liberdade, acabou por delineá-la, pois não haveria qualquer relação possível com o destino, mesmo na posição de confrontá-lo, se não houvesse a liberdade mesma. "Na verdade, só há consciência do Destino no espaço intencional aberto pelo surgir da liberdade."[1208]

Lima Vaz aponta que há uma passagem gradual, onde o ponto central da tragédia se desloca do problema do Destino, para o problema do homem.

> Sem a existência paradigmática dos heróis de Maratona e Salamina, vencedores do Destino, seria difícil compreender o poderoso movimento espiritual que daria origem à filosofia ético-política de Platão e de Aristóteles. Mas esse movimento não avançava como uma corrente plácida e uniforme. Em seu seio entrechocam-se concepções diversas do divino e do humano, inspiradas ora no *ethos* da tradição fundada na crença e na reverência diante dos deuses, ora na soberania do *nomos*, que ordena e rege a nova polis democrática.[1209]

Essa alteração é notada na figura do herói, que "reflete a emergente consciência da posição singular do homem no seio da *physis*, seu poder e sua inventividade". A questão da responsabilidade do homem vai ganhando espaço no seio da tragédia.[1210]

[1205] VAZ, H. C. de L., *Escritos de filosofia VIII - Platônica*, *Op. cit.*, 2011, p. 143.
[1206] JAEGER, W. W., *Paidéia: A formação do Homem Grego*, *Op. cit.*, 1995. Cf. VAZ, H. C. de L., *Escritos de filosofia VIII - Platônica*, *Op. cit.*, 2011, p. 143.
[1207] VAZ, H. C. de L., *Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas*, *Op. cit.*, 1993, p. 186.
[1208] VAZ, H. C. de L., *Escritos de filosofia VIII - Platônica*, *Op. cit.*, 2011, p. 144. "E a liberdade irá configurar-se como liberdade trágica na hora do seu confronto com o Destino. Sem a liberdade a ação trágica não seria senão um jogo distraído dos deuses com a muda e inerte impotência dos homens, no breve momento em que a sua efémera existência emergisse do fundo escuro da Necessidade." Ibidem
[1209] VAZ, H. C. de L., *Escritos de filosofia VIII - Platônica*, *Op. cit.*, 2011, p. 145–146.
[1210] Ibidem "A leitura hegeliana. da tragédia grega nas suas versões fenomenológica e sistemática aponta, desta sorte, para o horizonte que se divisa a partir da obra sofocliana, e no qual os traços da liberdade começam a desenhar-se como "suprassunção" (Aufhebung) do Destino na interioridade da ação ética tal como Sócrates a exercerá exemplarmente" Ibidem, p. 147–148.

> O Destino é, portanto - eis a lição da tragédia sofocliana - contraprova da liberdade. A liberdade manifesta-se como o núcleo do sujeito ético na medida em que este se eleva sobre a obscuridade do Destino e começa a caminhar à luz da Razão. O *ethos* renasce então da sua morte na tragédia para propor-se como Ética ou ciência do Bem (*agathon*). [...] A aurora da Etica anuncia-se, assim, como o clarão de uma luz interior que nasce despontando do pessimismo trágico e iluminando os passos do individuo para além do emaranhado (*aporiat*) das "ra zões" sofisticas, na rota da claridade diurna do Sol do Bem, que Platão elevará sobre os caminhos do homem do Ocidente. A luz do Sol do Bem, o lugar da liberdade pode ser designado na estrutura do agir humano e a sombra do Destino recua para o domínio das crenças irracionais. Fica, assim, igualmente circunscrito o lugar teórico da Ética, ciência do Bem e, portanto, ciência da liberdade.[1211]

Nesse contexto, a obra de Platão arregimentou uma compreensão peculiar sobre a liberdade humana. Uma abordagem completa da temática seria suficiente para extrapolar os limites da proposta aqui feita, pelo que apenas alguns aspectos serão levantados, sem pretensão de esgotar o assunto.

> Em grego o termo *eleutheria* pode traduzir parcialmente o que nós chamamos de liberdade, porque a *eleutheria* é o estatuto do cidadão livre que age politicamente e uma condição da alma: o homem *eléutheros* é o cidadão e o homem livre. Todavia, na nossa época, liberdade é também a reivindicação de direitos, e por isso é uma possibilidade de fazer algo, e neste sentido a *eleutheria* envolve o sentido de *exousia*, de possibilidade. [...] Já disso podemos notar que a *eleutheria* se configura de maneira diferente caso seja oposta à *douleia* ou à *aneleutheria*. O primeiro termo, *douleia*, indica a condição de escravidão ou de submissão a um poder no qual não se participa: é o caso da tirania em que todos são escravos ou do domínio do *demos* na Constituição dos Atenienses, em que os melhores são uma minoria ao serviço das decisões dos incompetentes e dos piores. O segundo, *aneleutheria*, descreve mais uma condição ou disposição da alma e refere-se à qualidade moral da pessoa; é neste segundo sentido que aparece o desejo. No plano ético ao eléutheros correspondem desejos dignos, liberais, enquanto ao aneléutheros correspondem desejos baixos, mesquinhos e não magnânimos. [1212]

No *Fédon*, refletindo sobre uma questão feita por Símeas, Sócrates afirma ter buscado na contemplação da natureza as respostas e o conhecimento das coisas, chegando a se encantar com a descrição de Anaxágoras, onde descobriu que "o espirito é o ordenador e a causa de todas as coisas"[1213], e seria ele a causa universal. Mas logo perdeu as esperanças, ao notar que Anaxágoras buscava a causa não no espírito, mas no éter, no ar, na água[1214], chegando quase a negar qualquer coisa superior à matéria. Neste ponto Sócrates se indigna, bradando que não se pode dizer que a razão de estar sentado é porque os ossos e tendões assim se dobram.[1215]

[1211] VAZ, H. C. de L., *Escritos de filosofia VIII - Platônica*, *Op. cit.*, 2011, p. 149–151.
[1212] MARINO, S., *Platão e a Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte sobre a liberdade e os desejos*, *Op. cit.*, 2019, p. 75–77.
[1213] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 97b.
[1214] Fédon em ibidem, l. 97c.
[1215] "[...] que me acho sentado aqui porque meu corpo ê formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos

Com marcada ironia, afirma,

> [..] estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu![1216]

Sócrates busca com isso afastar a posição de que a matéria é o dominante da constituição humana[1217], defendendo, de outra forma, que em que pese seu corpo fosse capaz de o afastar da punição - e com isso da morte - ele escolheu, por sua inteligência própria, aceitar e sofrer a punição.

> Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que é por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência — essa é uma afirmação absurda.[1218]

Para Sócrates, nessa posição, é essencial que haja no homem uma liberdade de escolha, pois do contrário, se todos os "comportamentos morais e intelectuais fossem inteiramente determinados pelo corpo, automaticamente deixaria de existir a liberdade de escolha, e ninguém mais seria condenado ou punido por suas ações."[1219]

Ocorre que, embora nessa passagem específica haja algo que parece apontar para uma defesa da vontade humana, não se trata, especificamente, de um movimento tão nítido na Antiguidade, como a Modernidade (ou mesmo a Idade Média) veio a bradar. Essa liberdade, em Platão, é advinda da posição superior da alma[1220] em relação ao corpo. Não se pode assim, estender tal passagem para além dos seus limites, sobre o risco de defender com ela a existência de uma

---

com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articulando- se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados." Fédon em ibidem, l. 98d.

[1216] Fédon em ibidem, l. 98d-e.

[1217] Combatendo aqui a posição principal de Símias da alma como Harmonia. "Se essa tese fosse verdadeira, ou seja, se a alma fosse a harmonia de um corpo mais ou menos como a música é a harmonia de uma lira, para Platão, as consequências seriam desastrosas. Pois se os comportamentos morais e intelectuais fossem inteiramente determinados pelo corpo, automaticamente deixaria de existir a liberdade de escolha, e ninguém mais seria condenado ou punido por suas ações. É impossível que a alma seja somente a harmonia do corpo: sabemos que a alma possui a capacidade de combater suas paixões e necessidades físicas, por exemplo, pode impedir o corpo de beber quando tem sede, ou pode acalmar e dominar a ira e até mesmo a dor. Essa possibilidade é suficiente para podermos afirmar que a alma é independente do corpo, porque, ao invés, ela seria obrigada a fazer todas as suas vontades, e os casos em que ela combate as paixões e as necessidades corpóreas não sucederiam (94b)." Fédon em ibidem, l. 94b. Cf. TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 137.

[1218] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 98d-e.

[1219] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 137.

[1220] "[...] a interioridade grega tem como suporte uma certa noção de alma." RACHEL GAZOLLA. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. In: *Hypnos*, [*s. l.*], v. 4, n. 5, p. 91–101, 1994. Disponível em: https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/320/351. Acesso em: 25 ago. 2022.p. 98.

noção de liberdade ou mesmo de um pensamento sobre vontade humana, muito além dos moldes da Antiguidade.

> Para os gregos, conhecer é o mesmo que querer. Assim, compreender intelectual e cognitivamente a ideia de bem já é aderir a ele. Deste modo, entende-se que para a filosofia antiga, a ética se liga ao mero intelectualismo. O conhecimento é o que determina quais serão os atos humanos. A ideia de uma vontade como faculdade de decisão está ausente nos filósofos gregos.[1221]

Disso resulta que, "O conhecimento é o que determina quais serão os atos humanos. A ideia de uma vontade como faculdade de decisão está ausente nos filósofos gregos".[1222] Para alguns, a vontade humana, enquanto fenômeno introspectivo, é criação de Santo Agostinho, como será tratado adiante.[1223]

> [...] embora os gregos tenham dado bastante atenção à questão da moralidade concernente aos atos humanos, a noção de vontade como capacidade volitiva da natureza humana, por meio da qual o homem decide-se ou não por determinado objeto, é praticamente ignorada pelos antigos.[1224]

O tema da liberdade na obra platônica estava, em sua maioria, atrelado ao funcionamento da cidade[1225], com especial enfoque no lugar, ou na ordem que deveria ser respeitada. O homem é

[1221] SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C. Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho. *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *Confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021. p. 120.

[1222] Ibidem Cf. "St. Augustine was, in fact, the inventor of our modern notion of will, which he conceived for the needs and purposes of his specific theology and in continuation of the attempts of Greek theologians, who developed their doctrine of the Trinity in terms of Neoplatonic ontology. He took the decisive step towards the concept of human will by reinterpreting a hermeneutical term as an anthropological one." This eventually led him to an adequate philosophical description of what the Biblical tradition taught about man's fall, salvation, and moral conduct. But in doing so, he was greatly helped and tacitly guided by the Latin vocabulary'" of his time." DIHLE, A. The Theory of Will in Classical Antiquity. Los Angeles: University of California Press, 1982. p. 144.

[1223] KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. p. 251–252. Cf. SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021.

[1224] SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 117.

[1225] "Mas aqui é necessário observar que a idéia do livre domínio de si mesmo (autárkcia ou autonomia) ligada, como é conhecido, às origens políticas da idéia grega de liberdade, constitui a dimensão fundamental que irá orientar todo o desenvolvimento posterior da reflexão filosófica sobre a liberdade na sua face ética. As três dimensões são, pois, a liberdade de arbítrio, a liberdade de escolha e a liberdade de autonomia. Os dois grandes roteiros que a dialética da liberdade seguirá no pensamento antigo e que freqüentemente se entrecruzarão, serão traçados segundo a primazia atribuída respectivamente à liberdade de arbítrio, caminho seguido pela Sofistica e mais tarde pelos Cínicos, cujos herdeiros multiplicam-se no nosso tempo, ou à liberdade de escolha que é propriamente o caminho socrático. As figuras da liberdade de autonomia terão traços diferentes segundo nela seja assumida ora a liberdade de arbítrio ora a liberdade de escolha. Como é sabido, Platão e Aristóteles darão a primazia à liberdade de escolha, vem a ser, àquela que submete a livre decisão à deliberação antecedente. Ela insere o movimento da liberdade no dinamismo do lógos e permite assim orientá-lo seja segundo a direção da metafísica platônica do Bem, seja segundo a direção da ciência prática em Aristóteles mas que será também ela coroada pela theoria como forma suprema da eudaimonía. Por sua vez, a liberdade de autonomia que eleva a liberdade de escolha a repousar finalmente na identidade do Verdadeiro e do Bem desenha a figura da liberdade que preside ao desenvolvimento da Ética clássica e encontra no Sábio a sua

livre quando ocupa um lugar na cidade[1226], quando tem possibilidade de pertencimento e crescimento no seio da cidade.[1227]

> Assim, quando lemos um texto grego antigo, buscamos reconhecer nele o que lemos em nós: o indivíduo. Porém, este não emergiu na Grécia, cultura que não pensou o homem como ser substancial e senhor de suas ações, ética e politicamente responsável por seus atos. O homem grego antigo é, podemos dizer, uma singularidade com interioridade, mas não é um sujeito que se divide em muitos sujeitos, com funções diversas. Ele não é uma consciência de si, uma *res cogitans*, ou uma razão que traz para si o mundo e ela mesma para principiar-se.[1228]

A alegoria da Caverna, como descreve Lima Vaz é um caminho da liberdade, onde "os homens presos na caverna vivem a ilusão do livre arbítrio: discutem somente as sombras irreais que são capazes de enxergar. O prisioneiro que se liberta, através de sua faculdade de escolha, passa a vislumbrar os objetos reais."[1229] Dessa forma, "a liberdade alcança o ponto máximo, isto é, a liberdade como autonomia, quando o prisioneiro pode ver o Sol (o Bem), a verdadeira realidade. Ser capaz de enxergar os objetos reais é ser livre."[1230]

---

realização paradigmática, e na vida contemplativa o telos do seu movimento para o Bem." VAZ, H. C. de L., *Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas*, *Op. cit.*, 1993, p. 184–185.

[1226] Hegel, em posição particular, afirma "Na verdade, a liberdade do indivíduo existe na Grécia, mas ainda não atingiu a concepção abstrata de que o sujeito pura e simplesmente depende do substancial - do Estado como tal. Na Grécia, a vontade individual é livre em toda sua vitalidade, segundo a sua particularidade e a atuação do substancial. [...] Por isso, o interesse da comunidade pode permanecer na vontade e na decisão dos cidadãos - e essa deve ser a base da constituição grega -, pois ainda não existe um princípio que se anteponha à moralidade objetiva que almeja e que poderia prejudica-la na sua concretização. A constituição democrática é aqui a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes dos interesses particulares, logo de um elemento corruptor. [...] Justamente a liberdade subjetiva, que de termina o princípio e a forma característica da liberdade em nosso mundo que é o fundamento absoluto de nosso Estado e de nossa vida religiosa - significou para a Grécia a ruína. A subjetividade estava próxima ao espírito grego, estava prestes a alcançá-lo, mas ela destruiu o seu mundo, pois a constituição não estava preparada para esse aspecto, e não conhecia essa determinação, já que ela não a continha. Dos gregos, em sua primeira e verdadeira forma de liberdade, podemos afirmar que não tinham consciência. Para eles, prevalecia o costume de viver pela pátria sem maiores reflexões. Eles não conheciam a abstração de um Estado, que no nosso entendimento é o essencial. Para eles, o objetivo era a pátria viva: essa Atenas, essa Esparta, esses templos, esses altares, esse modo de convívio, esse círculo de concidadãos, esses usos e costumes. Para os gregos, a pátria era uma necessidade, sem a qual eles não poderiam viver." HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 210–211. Cf. MENDES, R. de P. M. *O problema do conceito de liberdade na democracia na República de Platão*. 2014. - Universidade de Brasília, Brasília, 2014. p. 25–26.

[1227] "Arcaicamente, um homem livre é aquele que pode crescer e sobreviver no e pelo génos porque tem raiz, tem um lugar que o acolhe e lhe dá identidade. Assim dizendo, a liberdade e a identidade são faces da mesma moeda, e o escravo, que não é eleútheros, é aquele que foi retirado, por força exterior, de seu lugar de pertencimento. [...] Ao viver em outro grupo, não é por este reconhecido na sua identidade, o que significa não ser livre. Ser livre é uma qualidade- e não se vincula ao valor do agir; é possuir certas características que garantem o reconhecimento grupal, é olhar o grupo como uma espécie de espelho. Sendo que cada um no grupo assim olha, há uma semelhança fundante nas antigas fratrias. Note-se, porém, que ter identidade não é ter individualidade, e devese questionar que identidade arcaica é essa sem individuação. [...] o homem livre grego está submetido às regras comunitárias sem estar aberto à escolha, e nem por isso está ameaçado. Quanto ao nosso "indivíduo livre", além de escolher, tem nele mesmo o fundamento da própria ação." RACHEL GAZOLLA, *A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade*, *Op. cit.*, 1994, p. 92.

[1228] Ibidem, p. 93.

[1229] OLIVEIRA, A. G. R. de, *Visões da liberdade: Entre Antigos e Modernos*, *Op. cit.*, 2015, p. 72. Cf. VAZ, H. C. de L., *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*, *Op. cit.*, 2012, p. 107–108.

[1230] OLIVEIRA, A. G. R. de, *Visões da liberdade: Entre Antigos e Modernos*, *Op. cit.*, 2015, p. 72. Cf. VAZ, H. C. de L., *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*, *Op. cit.*, 2012, p. 107–108.

Ainda na obra *A República*[1231], ao retratar a cidade modelo, Platão descreve o mito de Er (614b-620), onde os temas: vida, virtude e liberdade se conectam.

O guerreiro Er havia morrido em batalha e ao ser levado para casa para as honrarias fúnebres, reviveu e contou o que lhe havia passado.[1232]

> Nesses relatos recíprocos, por entre lágrimas e gemidos, algumas recordavam quanto haviam sofrido ou visto sofrer na viagem subterrânea — viagem de mil anos — enquanto outras, as que baixaram do céu, relatavam suas vivências celestes, de inconcebível beleza. Para contar tudo, Glauco, seria necessário muito tempo; mas o que, em resumo, ele disse foi o seguinte: por cada falta cometida contra alguém, as almas eram castigadas, por ordem e individualmente, dez vezes, durando, por conseguinte, cem anos o castigo de cada uma, a duração exata da vida humana, pata que a punição fosse o décuplo do crime cometido.[1233]

Depois de acompanhar o movimento das almas que subiam e desciam, Er chega até a presença das Moiras (passado – presente – futuro), que faziam girar três anéis.[1234] As almas se apresentavam primeiramente a Laquese, de quem recebiam a seguinte informação.

[1231] A liberdade não assume nessa obra uma única conceituação, "O sentido que chamamos de vulgar de eleútheros, que se contrapõe ao escravo, doûlos, está presente, por exemplo, no oitavo livro da República, no qual as formas de governo corrompidas são analisadas. Depois de caracterizar o regime timocrático, baseado na honra, trata-se do homem correspondente a essa forma de governo. Em 549aédito que com os escravos(doúlois) o homem que vive em uma timocracia é rude(ágrios), ao passo que com os homens livres (eleuthérois), ele é civilizado, pois foi educado de maneira adequada (hōsper ho hikanōs pepaideuménos). Aqui fica clara a oposição entre, por um lado, o homem que integra a classe dos livres e possui alguns privilégios, e, por outro lado, o escravo, que, por sua vez, não merece receber o mesmo tratamento dispensado aos homens livres. [...] Embora esse conceito seja mencionado apenas esporadicamente e sem um desenvolvimento argumentativo na maior parte do texto, encontramos, de fato, tanto o sentido vulgar, que opõe o homem livre (eleútheros) ao escravo (doûlos), quanto o uso cujo sentido atribui ao homem livre um certo ideal de aperfeiçoamento, o qual permite que o indivíduo se desenvolva dentro de determinadas condições, entre elas a paideía. Acreditamos que esse ideal de pleno desenvolvimento, que está associado ao seu sentido etimológico segundo Benveniste, possa ser identificado, na maior parte do seu emprego nesse diálogo, como sentido vulgar da eleuthería. [...] Acreditamos que essa caracterização é muito feliz, pois quando se examina a eleuthería na República é exatamente isto o que se encontra: há, por um lado, um sentido de liberdade que permite que o indivíduo se aprimore e se desenvolva, sendo essa liberdade, portanto, benéfica e essencialmente positiva; ao passo que há, por outro lado, uma liberdade que permite que o indivíduo dirija a sua ação da forma como ele queira e, dentro das circunstâncias nas quais essa liberdade aparece de forma mais importante no diálogo, esse sentido é essencialmente negativo e rivaliza, portanto, com o primeiro." NERY, L. W. *Liberdade democrática versus liberdade filosófica: um estudo dos usos do termo eleuthería na República de Platão*. 2016. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. p. 25–29.

[1232] "Entre essas duplas fendas achavam-se sentados alguns juízes que, depois de enunciarem a sentença, mandavam os justos subirem pelo caminho da direita, no rumo do céu, depois de fixar-lhes na frente um escrito com o teor da sentença, e os injustos pelo caminho da esquerda, ladeira abaixo, os quais, também, levavam nas costas o relato de quanto haviam praticado. Ao aproximar-se dos juízes, estes lhe disseram que ele fora escolhido como mensageiro para os homens e lhe recomendaram ouvir e observar tudo o que se passasse à sua volta." PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 614c-d.

[1233] Ibidem, l. 615a-b.

[1234] "Três outras figuras femininas estavam sentadas à volta, | com intervalos iguais, cada uma no seu trono, as Moiras, filhas da Necessidade, com vestimenta branca e fitas na cabeça: Láquese, Cloto e Átropos, as quais acompanhavam com seu canto a harmonia das sereias: Láquese, o passado; Cloto, o presente, e Átropos o futuro. Além disso, em intervalos certos, Cloto com a mão direita fazia girar o anel externo, enquanto Átropos, com a sinistra, fazia a mesma coisa com o de dentro, e Láquese, no meio, com ambas as mãos, alternadamente, movimentava os dois anéis em ambos os sentidos."Ibidem, l. 617c-d.

> Proclamação da virgem Láquese, filha da Necessidade! Almas efêmeras, um novo círculo mortífero começa para a geração mortal! Não é um demônio que vai tirar a sorte: cada uma de vós escolherá o seu próprio demônio. O primeiro sorteado será o primeiro a escolher a vida a que necessariamente ficará ligado. A virtude não tem senhor, A cada uma tocará maior ou menor porção, conforme o grau de estima ou menosprezo que lhe conceder. Quem escolhe, arca com a responsabilidade. Deus não tem culpa. Assim dizendo, jogou as sortes pata o meio das almas, segurando cada uma a que lhe caíra aos pés, com exceção de Er, a quem o profeta impediu de fazê-lo, Com levantar sua sorte, cada alma ficava sabendo o lugar que lhe coubera. Logo depois, jogou no chão, defronte de todas, modelos de vida, em número muito superior ao das almas ali presentes. Havia dos mais variados gêneros, de animais de toda a espécie e de homens de diferentes condições. Tiranias também havia, algumas para toda a vida, outras destruídas a meio caminho e acabando em pobreza, exílio e mendicidade, como também vidas de b varões famosos pela beleza dos traços, robustez e força nas competições ou pela nobreza do berço e virtudes dos antepassados, e também de gente obscura sob todos os aspectos e de mulheres nas mesmas proporções. Não havia ordem estabelecida para a colocação das almas, por ser fatal mudarem todas elas de vida, de acordo com sua própria escolha. [1235]

Novamente a escolha[1236] surge como elemento de marcada importância para o homem, o que acaba por se encaixar com justeza no pensamento platônico como um todo, pois o homem "precisará aprender a escolher nessas condições uma vida mediana, fugindo dos excessos dos dois lados, tanto nesta vida, na medida do possível, como em todas as vidas porvindouras. Só dessa maneira é que o homem poderá atingir a felicidade máxima."[1237] O homem que não escolhe sabiamente, acaba por colocar a "culpa na sorte, nos demônios, em tudo, menos nele."[1238]

Uma vez escolhida a vida pelas almas, Láquese lhes atribuía um demônio, "para acompanhá-lo como guarda durante a vida e fazer cumprir o destino por ela escolhido."[1239] Cloto então ratificava a escolha e a alma era encaminhada à Átropos, para a trama do destino, "a fim de tornar irreversível o fio do destino, e a seguir, sem poder virar-se para os lados, via-se forçada a passar por baixo do trono da Necessidade."[1240]

Após o trabalho das Moiras, as almas eram levadas até o Rio Ameles, onde bebiam das águas e esqueciam da experiência anterior, para poder renascer no corpo.[1241]

> A confiança na possibilidade de o homem construir seu próprio destino é o tema que torna a filosofia de Platão antitrágica por excelência. *A República* pretende demonstrar, em seu conjunto, que a virtude e a felicidade que dela deriva podem ser livremente alcançadas pelo homem. Mas não é tudo. Contra a hipótese, parcialmente confirmada pela tragédia que foi o destino dramático do Sócrates histórico, segundo a qual a felicidade seria acessível somente a homens excepcionais capazes de escapar do mundo

---

[1235] Ibidem, l. 617d-618b.
[1236] "Assim, o Ateniense introduz outro grande tema, que foi muitas vezes utilizado para aliviar deus da responsabilidade de ser o causador do mal, ou seja, a liberdade humana. É verdade que deus governa todas as coisas da melhor forma, mas deixou aos homens a liberdade de modelar e de educar suas almas como bem entenderem, tornando-as boas ou terríveis dependendo dos casos" TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 309.
[1237] PLATÃO, *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*, *Op. cit.*, 2000, l. 619b.
[1238] Ibidem, l. 619c-d.
[1239] Ibidem, l. 620e.
[1240] Ibidem, l. 621a.
[1241] Ibidem, l. 621b-c.

> e das suas seduções, *A República* quer provar que não somente é possível escolher o bem privado sem renunciar ao público, mas, sobretudo, que uma coisa não se dá sem a outra. Essa é a mensagem final d'*A República*: a virtude e a felicidade do homem, também do indivíduo, passam necessariamente pela política, entendida em sentido lato como educação completa do homem, quer na dimensão pública, quer na privada. Dessa maneira, Platão pode fechar o grande diálogo dizendo que as condições que expusemos, se forem respeitadas, sem dúvida permitirão ao homem ser feliz (*eu prattein*), antes e após a morte. [1242]

Para Lima Vaz, os "diálogos da juventude"[1243] tem um papel dentro do caminho[1244] delineado por Platão, que parte da exploração dos elementos constitutivos da *areté,* como "um itinerário bem definido que aponta para os fundamentos ou para os Princípios dessa metafísica."[1245] Todos esses princípios, por sua vez – já nos diálogos da maturidade - serão utilizados na busca do " seu objeto verdadeiro, descobrir-se como o inteligível puro (*tó noetón*) e quando, finalmente, todos os caminhos dialéticos (*hé dialektiké méthodos*) convergirem na unidade da Idéia do Bem como objeto da ciência suprema (*tó mégisthon máthema*)."[1246]

> A liberdade, como liberdade verdadeira, será então como o selo ou o sinete do Bem na alma, mas este só se tornará visível e o seu relevo irá configurar o próprio relevo da alma quando ela for capaz, por sua vez, de marcar com o sinete do ser os objetos do seu conhecimento verdadeiro. No momento em que a alma, tendo chegado ao fim do aprendizado da virtude, torna--se capaz desse gesto propriamente ontológico com o qual Platão exprime metaforicamente o sentido da *nóesis* ou da intuição do inteligível puro', ela revela finalmente a sua liberdade essencial: a liberdade para o Bem, em cujo conhecimento ela alcança a plenitude da sua *areté*, a certeza da sua imortalidade'" e a vitória sobre o Destino. [1247]

Nesta perspectiva,

> A liberdade mostra--se, então, como *autárkeia*, na medida em que alcança ser totalmente transparente a si mesma na ordem das suas razões. Enquanto é tal, ela é liberdade perfeita — eu *práttein,* ou plenitude do "bem agir" — e tem como paradigma ideal a suprema fruição do Uno em si mesmo, conforme ensinará Plotino num texto que pode ser considerado como o cimo mais alto iluminado pelo sol da filosofia antiga" na hora em que começa a mergulhar no esplendor do seu ocaso.[1248]

[1242] TRABATTONI, F., *Platão*, *Op. cit.*, 2012, p. 202.

[1243] "[...] nos diálogos da juventude cumprem-se todas as preparações lógicas, temáticas e pedagógicas que permitirão mais tarde a subida para o inteligível" VAZ, H. C. de L., Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas, Op. cit., 1993, p. 188.

[1244] "A liberdade é, pois, homóloga à epistéme que é a forma da virtude, constituindo, pois, o seu lógos ou a definição da sua essência (*eidos*). Assim sendo, as exigências da epistéme irão estar presentes em todos os passos do caminho na busca da areté verdadeira."Ibidem, p. 188–189.

[1245] Ibidem, p. 189.

[1246] Ibidem

[1247] Ibidem

[1248] Ibidem, p. 184.

Observa-se então, que não há um rompante de onde surge a liberdade no pensamento cristão, e na filosofia que vai ser produzida sob sua influência. A liberdade é temática constante no Ocidente, sua história e sua filosofia respiram-na, com mais ou menos fervor em momentos específicos, mas nunca deixaram de respirá-la.

> Nietzsche, com genial inspiração, chamou a atenção do Ocidente para a existência de duas vertentes da alma humana, que pretendeu representar nas figuras mitológicas dos deuses Apolo e Dionísio: "Apolo representa o lado luminoso da existência o impulso para gerar as formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas limites, a nobreza das figuras. Ele é o deus do princípio da individuação, da sobriedade da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões. Dionísio, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez". "Um assegura ponderação e domínio de si; o outro envolve pelo excesso e vertigem pensamos no espírito dionisíaco como força viva, e no espirito apolíneo como razão medida, ordem, equilíbrio. O poder é de Dionísio; a liberdade, de Apolo: "A história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder."[1249]

3.1. A liberdade Agostiniana, *ab libero arbitrium ad libertas*

3.1.1. A origem do mal: livre-arbítrio e vontade

A problematização da ideia liberdade, e toda a intrincada construção filosófica que cerca esse tema, não são, no caso de Agostinho, pontos de menor importância em seus estudos. A liberdade é temática recorrente em vários pontos de seu pensar - motivo de aflição e penúria na juventude, e ponto delimitador em seu processo de conversão.

A obra *De Libero Arbitrio,* escrita de 338 até 395, guarda diversos prontos da relação do pensamento de Agostinho com a liberdade, catalogando de forma extensa seu pensamento sobre Deus, o homem e a liberdade.

Esta obra desenha como a temática da liberdade surge de forma marcante durante o processo de conversão de Agostinho, que no início de sua vida havia adotado o Maniqueísmo[1250], e que começava a abandonar a crença após o contato com livros filosóficos e com os sermões de Santo Ambrósio, então bispo da Igreja.

[1249] HORTA, J. L. B., *História do Estado de Direito*, *Op. cit.*, 2011, p. 22.Cf. GIACOLA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000. p. 34. Cf. MARTON, S. Por uma filosofia dionisiaca. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 89, 1994. Cf. NIETZSCHE, F. W. O nascimento da tragédia do espirito da música. In: *Obras incompletas*, São Paulo, 1987. Cf. SALGADO, J. C. O Estado Ético e o Estado Poiético. In: *Revista do Tribunal de Contar do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, 1998. p. 9.

[1250] "Ai, ai! Por esses degraus desci nas profundezas do inferno, por certo, angustiando-me e ardendo pela falta de verdade, porque te procurava, meu Deus — confesso-o a ti, que tiveste piedade de mim até quando ainda não confessava —, te procurava não segundo a inteligência da mente, pela qual quiseste que eu fosse superior às bestas, mas segundo os sentidos da carne. Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III.6, 11.

Agostinho então enfrenta um dos grandes problemas da filosofia cristã do período (justamente no embate com o Maniqueísmo): Qual a origem do mal? Dúvida assombrosa, que o aflige por boa parte de sua vida[1251],

Uma vez afastado do Maniqueísmo, já convertido ao Catolicismo Romano, Agostinho se põe a escrever, com o intuito de alertar os seus, das "falácias" do maniqueísmo e combater essa crença, que até o fim de sua vida, passa a repudiar veementemente[1252].

> Agustín había encontrado en las lecturas platónicas una ontología de la espiritualidad que le permitió resolver algunas cuestiones que siempre habían estado en el centro de sus reflexiones, a saber, la naturaleza de Dios y el problema del mal. [...] Debemos concluir entonces que de las lecturas platónicas se tomaron ciertos elementos y se desecharon otros, no compatibles con el Cristianismo, adoptando así una postura crítica que queda claramente evidenciada en el rechazo hacia la posición escéptica de la Nueva Academia, la cual se declaraba a sí misma heredera del pensamiento platónico.[1253]

A grande disputa em relação ao Maniqueísmo estaria assim ligada a origem do mal. "Deus é, por definição e em virtude das provas que estabelecem sua existência, o soberano bem. Sendo o bem supremo, não há nenhum bem acima ou fora dele."[1254] Deus não muda, e com isso nenhum bem pode existir que não seja Ele. "Isso é o que exprimimos dizendo que Deus é imutável e eterno."[1255]

> Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?[1256]

A criação, no entanto, não compartilha (completamente) da mesma natureza do criador, como já descrito anteriormente, "a origem delas é totalmente outra. Como criaturas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser."[1257]

[1251] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 270.
[1252] Vide AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980.
[1253] "Agostinho havia encontrado nas leituras platônicas uma ontologia da espiritualidade que lhe permitia resolver algumas questões que sempre estiveram no centro de suas reflexões, a saber, a natureza de Deus e o problema do mal. [...] Devemos concluir então que certos elementos foram retirados das leituras platônicas e outros foram descartados, não compatíveis com o cristianismo, adotando assim uma postura crítica que se evidencia claramente na rejeição da posição cética da Nova Academia, a que se declarou herdeiro do pensamento platônico." (Tradução nossa) UNGER PARRA, B. Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad. In: *Universitas Philosophica*, [*s. l.*], v. 33, n. 67, p. 201–215, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.acbvp. 208.
[1254] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 272.
[1255] Ibidem
[1256] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 2, 4.
[1257] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 273.

As criaturas enfrentam a mudança que não ocorre em Deus, e sendo criadas por Deus lhes foram atribuídas três características, ou atributos universais, "medida, a forma e a ordem"[1258]. "Mas a natureza é proporcional ao bem; assim, medida, forma e ordem superiores implicam uma natureza superior; inferiores, supõem uma natureza inferior;"[1259] Superiores ou inferiores, o fato é que toda natureza consiste em três perfeições, e com isso se pode afirmar que toda natureza foi criada boa, o que leva a uma compreensão particular do mal.[1260]

> [...] o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. [1261]

O mal deixa de ser compreendido como um Ser, tal como Deus o é, para ser pensado como uma privação[1262], uma ausência do Bem que é Deus[1263]. Resta com isso, que as criaturas não são marcadas umas pelo mal, outras pelo bem, ao passo que "enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má."[1264]

> O mal não está atrelado à ordem da causalidade das coisas, não possui substancialidade, consiste meramente em um acidente que decorre do livre movimento da vontade humana, por isso, não afeta substancialmente nem a ela, nem ao restante da natureza

---

[1258] Ibidem, p. 272.
[1259] Ibidem, p. 273.
[1260] Ibidem Cf. De natura boni, III; t. 42, c. 553 e XXIII, c. 558.
[1261] Ibidem
[1262] "O problema do mal, que sempre o apoquentou e o arrastara para o Maniqueísmo, começou a antolhar-se-lhe como um falso problema. Tudo o que existe é bom, é belo. O Bom e o Belo é que constituem a ordem e todo o universo é ordenado. Não foi sem razão que os Gregos deram ao conjunto ordenado de todos os seres, ao universo, o nome de *Koo/jlos*. A existência, e só ela, é boa e bela. O nada, porque nada é, não possui beleza nem bondade. O mal não é; o mal falta, embora seja falta que, por exigência das naturezas, deve ser colmatada. Má é a existência a que falta alguma coisa que lhe pertence. O mal é pois uma «falta», uma ausência de ser: o nada não é substancial. Isto quanto ao mal físico. Também o mal que fazemos, quando fazemos o mal ou deixamos de fazer o bem (mal moral, pecado, crime), ou que sofremos (dor, angústia, tristeza), é uma falta, uma ausência de bem que é ser. O mal moral é falta de bem, é falta de ser que a vontade corrompida, a liberdade corrompida, afastou, — como a dor é a ausência de harmonia funcional dos nossos orgãos. A não substancialidade tanto se verifica no mal físico como no pecado ou na dor: o bem pode ser sem mal, mas o mal é que não pode ser sem bem." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 33. Cf. "Evil as the mere privatio boni, the absence of good,—a concept of the Platonic tradition which had been largely accepted in Christian theology—was replaced by ill will " without, however, attributing substance to evil, as the Manicheans did." DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 128.
[1263] "Uma vez colocados esses princípios, torna-se possível explicar a presença do mal no mundo. Ao manifestar sua natureza puramente privativa, eles liberam Deus da censura de tê-los criado, pois o que não é nada não pode ter sido criado; provam também que. Deus ao criar, o mal seria inevitável, pois criar é tirar do nada e o que vem do nada é corruptível;" GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 274–275.
[1264] Ibidem, p. 275.

> criada, sua conseqüência é apenas acidental, decorrendo tão somente do mau uso do livre-arbítrio. [1265]

Agostinho adota uma estrutura argumentativa, que ascende ao ponto chave do texto; no diálogo com Evódio, *e.g.*, avança sobre temas dos mais básicos, solidificando pontos que serão, no final, interligados no tema chave.

Logo no início da obra *De libero Arbitrio*, buscando a origem do mal, assenta que o mal não pode ser aprendido, sendo unicamente possível que o mal seja, portanto, a ausência de um ensino verdadeiro, uma vez que todo ensino só pode ser visto como algo bom.[1266]

Seguindo o raciocínio, discorre longamente sobre o que é o mal, chegando à noção de que o que o caracteriza não é o ato praticado em si, pois muitos atos podem ser vistos de formas diferentes, dependendo da situação que os cerca[1267]. O elemento diferenciador do mal, que Agostinho encontra, são as paixões, posto que "em todas as espécies de ações más é a paixão que domina".[1268]

Com esses elementos, Agostinho evidencia a existência de leis temporais e leis eternas, uma vez que as normas dos homens nem sempre guardam semelhança com as normas de Deus, e "que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna [...]"[1269]

O autor parte, posteriormente, para a análise da posição do homem frente a obra de Deus (o mundo), posicionando-o em local de destaque, uma vez que é privilegiado por ser dotado de algo que extrapola a constituição dos outros animais, ou seja, a razão.[1270]

[1265] VAHL, M. J. O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina. In: *Intuitio*, [*s. l.*], v. 8, n. 1, p. 32–45, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.17324. Acesso em: 26 jul. 2022.p. 37.

[1266] "O que, porém, mostra-se evidente é que a instrução sempre é um bem, visto que tal termo deriva do verbo "instruir". Assim, será impossível o mal ser objeto de instrução. Caso fosse ensinado, estaria contido no ensino e, desse modo, a instrução não seria um bem. [...] . Logo, se toda a inteligência é boa, e quem não usa da inteligência não aprende, segue-se que todo aquele que aprende procede bem. Com efeito, todo aquele que aprende usa da inteligência e todo aquele que usa da inteligência procede bem." AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 1, 2.

[1267] Evódio pontua bem ao afirmar nesse sentido: "Se o homicídio consiste no ato de matar um homem, pode acontecer que isso seja, por vezes, sem pecado. Pois o soldado mata o inimigo; o juiz ou seu mandante executa o criminoso; e também, talvez, o lançador de flechas, quando uma delas escapa de suas mãos, sem o querer ou por inadvertência. Todas essas pessoas não me parecem pecar ao matar um homem." Ibidem, 4, 9.

[1268] Ibidem, 3, 8.

[1269] Ibidem, 6, 15.

[1270] "[...] o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome com que designemos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou com mais propriedade um e outro indistintamente, porque encontrámos esses dois vocábulos também nos Livros Sagrados — quando, pois esse elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se perfeitamente ordenado. Com efeito, vemos que temos muitos elementos comuns, não somente com os animais, mas também com as árvores e plantas, tais como: ingerir alimento, crescer, gerar, fortificar-se. Vemos que todas essas propriedades são concedidas igualmente às árvores, as quais pertencem a um grau bem ínfimo, entre os seres vivos. Constatamos ainda, e devemos reconhecer, que os animais podem ver, entender e sentir os objetos corporais, por meio do olfato, do gosto, do tato e, frequentemente, com mais penetração do que nós. Além do que há neles força, vigor, solidez dos membros, rapidez e grande agilidade de movimentos corporais. Em tudo isso, nós somos superiores a alguns deles, iguais a outros e, a vários dentre eles, inferiores. Sem

Há uma evidente superioridade humana - nos termos de Agostinho - sobre os animais, assim como há, igualmente, uma superioridade entre os humanos que fazem uso desta racionalidade em seu potencial total. "E é sabido que o reino da mente não pertence a não ser aos sábios." [1271]

Uma vez comprovada a existência de um elemento racional no homem, Agostinho submete os desejos humanos à esta razão, que tem poder de dominar as paixões e inclinações (que já foram tratadas como sendo fruto de todos os males).

> Com efeito, por enquanto, baste-nos saber que esse Ser, seja ele qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões. [...] Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.[1272]

Com toda essa argumentação, em especial sobre a existência de bens materiais terrenos e bens eternos, Agostinho aponta que já seria possível uma análise completa da origem do mal[1273]. Propõe ainda, que Evódio, seu interlocutor, dê a resposta:

> É bem como dizes e eu concordo em que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas, ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde. Contudo, é próprio de uma alma pervertida e desordenada escravizar-se a elas. A razão é que, por

---

dúvida, possuímos natureza genérica comum com os animais. Entretanto, a busca dos prazeres do corpo e a fuga dos dissabores constituem atividade da vida animal. Há ainda outras propriedades que não parecem convir aos animais, sem que, todavia, sejam no homem as mais perfeitas, como, por exemplo, divertir-se e rir. Por certo, são expressões características do homem, mas as menos importantes, no julgamento de quem julga a natureza humana. Vêm a seguir, o amor aos elogios e à glória e o desejo de dominar, tendências essas que também não pertencem aos animais. Contudo, não devemos nos julgar melhores do que eles, por possuirmos essas paixões. Pois tais inclinações, ao se revoltarem contra a razão, nos tornam infortunados. Ora, ninguém jamais se pretendeu superior a outros, por sua miséria. Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas. Acaso não te parece ser assim?" Ibidem, 8, 18.

[1271] Ibidem, 9, 19.

[1272] Ibidem, 11a, 21b.

[1273] "E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu. Voltemos, agora, se concordares, àquela questão proposta no começo deste diálogo, e vejamos se ela já está resolvida. Tínhamo-nos proposto de procurar a definição do que seja cometer o mal (malefacere) (cf. 1,3,6). Foi nesse intento que dissemos tudo o que precede até aqui. Em consequência, agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos — bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria. Espero que me dês a conhecer o teu parecer a esse respeito." Ibidem, 16, 34.

> ordem e direito divinos, foi a alma posta à frente das coisas inferiores, para as conduzir conforme o seu beneplácito. Ao mesmo tempo, o outro problema que nós nos tínhamos proposto, após a primeira questão: "O que é proceder mal?", parece-me já termos resolvido com clareza, a saber: "De onde vem praticarmos o mal?" (cf. 1,2,4). Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade (cf. I,lla,21c).[1274]

Ao elaborar sua teorização sobre a origem do mal, Agostinho aproxima-se mais uma vez da cosmologia de Plotino, valendo-se de alguns pontos para rematar sua compreensão do Mal (não-ser) como ausência do Bem (ser)[1275]. Com essa compreensão, em Plotino ocorre, ainda que de forma indireta, uma valorização da "vontade humana", uma vez que a origem do mal também não pode ser atribuída ao Eterno.[1276]

> Augustine sees in the philosophy of Plotinus the solution to his intellectual problems, and soon he will accept the Catholic faith, still clinging to everything in Neoplatonism that is compatible with that faith; and yet all the while he shows a very deep respect for the philosophical works of Cicero, the professed sceptic.[1277]

Na esteira da tradição platônica, o neoplatonismo de Plotino abordou a relação da liberdade como sendo a "mais alta atividade da alma."[1278] Apesar de repetir em parte da tradição de Platão, Plotino consegue inserir inovações na compreensão da liberdade humana em razão da natureza atribuída ao Eterno. O Uno absoluto, princípio do qual não se tem antecedentes, é "essencialmente liberdade, volição e causa de si"[1279], é Bem supremo, e como Bem, quer a si mesmo. Nesse sentido, é liberdade absoluta, porque é o que quer e quer o que é em essência.[1280]

A liberdade absoluta do Uno, é então ponto de irradiação da liberdade do homem, servindo de parâmetro para demonstrar em qual direção deve ser buscada essa liberdade.

> Plotino propõe a questão sob o influxo de certa problemática discutida pelos cristãos e, em particular, pelo "discurso temerário" dos gnósticos. A sua resposta, até então não formulada por nenhum pensador, deve ser enumerada, como já dissemos, entre os vértices da metafisica ocidental. A causa ou a razão do Uno é a liberdade. O Uno é porque é atividade livre autoprodutora, livre causa sui, liberdade autocriadora. O Uno é liberdade no sentido que é o que quer ser ou, em outros termos, quer ser o que é. E o que Ele quer ser é o que pode ser de mais elevado, o absoluto positivo, o Bem absoluto. O oitavo tratado da sexta Enéada desenvolve, todo ele, da maneira mais clara e aprofundada, esses conceitos inteiramente novos. O porquê do Uno é, pois, a liberdade.[1281]

[1274] Ibidem, 16, 35a.
[1275] VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 48.
[1276] Vide descrição do Eterno em Plotino.
[1277] TAYLOR, J. H. St. Augustine and the "Hortensius" of Cicero. In: *Studies in Philology*, [*s. l.*], v. 60, n. 3, p. 487–498, 1963. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/4173424. Acesso em: 3 fev. 2022.
[1278] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 110.
[1279] Ibidem, p. 111.
[1280] Ibidem
[1281] Ibidem, p. 130.

Essa trilha da liberdade, como afirma Reale, pode ser descrita em Plotino, inicialmente com relação ao próprio Espírito.

> Também, se o Espirito tem, por sua vez, um princípio diverso, este, contudo, não está fora do próprio ser do Espírito, mas está no Bem. Ademais, se o Espirito é conforme ao supremo valor que é o Bem, muito mais ainda se apoiarão. Nele o livre-arbítrio e a liberdade, tanto é verdade que cada um s busca a liberdade e o livre-arbítrio graças ao Bem. Assim, se desenvolve a sua força operante na trilha do Bem, o Espírito possui de maneira eminente o livre-arbítrio, pois Ele, ou possui aquele impulso que Dele surge e Nele termina ou permanece em si mesmo, justamente porque vazio Dele: e isso significa para Ele um mais elevado "ser si mesmo", justamente porque vale na exata medida em que se volta para Ele".[1282]

Assim como o Espírito segue sua trilha para se voltar para o Uno (eterno e absoluto), as almas individuais, que habitam os corpos humanos também devem buscar esse caminho para unir-se com o Espírito, e com isso com o Uno enquanto supremo Bem. Plotino então se afasta da ideia de uma liberdade externa - de atividades práticas da vida - se esforçando para compreendê-la nas virtudes, "sobretudo nas mais elevadas virtudes, de modo particular no pensamento e, especialmente, na contemplação e, no limite, como veremos, no êxtase".[1283]

Pode-se resumir a compreensão, nos seguintes termos.

> Assim a alma se torna livre, quando tende, sem obstáculo, ao Bem, através do Espírito; e o que ela faz por seu amor é devido só ao seu livre-arbítrio; o Espírito é livre por si mesmo; ao contrário, a essência do Bem é justamente o "desejável" em si, e por isso as outras coisas têm o livre-arbítrio quando são capazes de consegui-lo sem obstáculo e quando são capazes de possuí-lo. A liberdade do homem, portanto, é sempre e somente a liberdade da alma que quer e busca alcançar o Bem.[1284]

Da forma listada acima, somada à perspectiva já descrita da matéria como limiar da terceira hipóstase, onde a irradiação do Bem encontra-se no limite, e com isso do ponto de origem e da necessidade do mal, reforça-se a noção de separação entre corpo e alma, inserindo a compreensão de um fim teleológico do homem, o qual deve buscar o Bem do/no Uno.

Essa compreensão faz Plotino negar o dogma cristão da ressurreição de Cristo[1285], por entender ser a alma, e não a carne, o verdadeiro homem. E com isso afirma um fim teleológico,

---

[1282] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. VI., 8, 4.
[1283] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 111.
[1284] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. VI., 8, 7. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 111.
[1285] "Valha isso contra os que reintroduzem o ser nos corpos e, sobre a prova da impressão e sobre as aparências da sensação, fundam a credibilidade do verdadeiro; estes fazem como quem sonha, pois quem sonha considera que existem atualmente as coisas que vê existirem, mas não são mais que sonhos! Contudo, também a sensação é própria de uma alma que dorme: porque o que há de alma no corpo não é mais do que uma alma adormecida; e o verdadeiro despertar consiste na ressurreição - a verdadeira ressurreição do corpo, não com o corpo, pois ressurgir com um corpo

onde o "destino último das almas que viveram no mundo melhor consiste em reunificar-se com Deus".[1286]

> Só com o corpo as almas percebem os castigos corporais. Ao invés, às almas que estejam puras e não arrastem consigo nada, nem mesmo um pouquinho de corpo, será dado não pertencer a esse tipo de corpo. Se, por tanto, não estão em nenhum lugar no corpo justamente porque não têm corpo então, lá onde está a essência e o ser e a divindade isto é, em Deus -lá, justamente, e na sua companhia, mais ainda, no seio de Deus, está aquela alma da qual falamos. Mas se ainda procuras onde ela esteja, pois bem, busca, então, onde estão as coisas supremas: mas, escrutando, não escrutes com os olhos e nem como se escrutasses coisas corpóreas.[1287]

Plotino, no entanto, compreendia que essa união com o Eterno, seria possível ainda na vida mundana, por meio de um abandono total e absoluto de tudo que é material, e de uma dedicação ampla ao Espírito, para com isso entrar em união com o Absoluto transcendente.

Reale afirma, que diversamente de Platão, (que havia defendido a prevalência dos valores mais elevados da alma, em prejuízo dos valores do corpo, que embora existentes, ficariam em um segundo plano) Plotino reafirma que os valores da Alma surgem em prevalência, seguindo-se dos valores da religiosidade, deixando os valores do corpo sem qualquer realce. [1288]

> [...] a tradição espiritualista grega precedente atribuíra uma significação aos valores físicos na medida em que pudessem ajudar, de algum modo, os valores da alma, que eram os valores por excelência; Plotino não atribuiu mais qualquer significação aos valores físicos ("envergonhava-se de estar num corpo", disse Porfirio, e, doente, recusava os cuidados que a medicina de então prescrevia): aos próprios valores da alma atribuía uma significação instrumental, vale dizer, cultivou-os na medida em que, através deles, julgou possível atingir os valores religiosos, ou seja, a assimilação a Deus na nova significação da qual falaremos.[1289]

O caminho de retorno do homem ao Uno, é um caminho de abandono da matéria e de "divinificação", "pensou que o sábio verdadeiro não devia viver simplesmente a vida do homem probo mas, mais ainda, a vida dos Deuses".[1290] Ou nas palavras de Plotino, "[...] a aspiração humana não deveria ser limitar-se ao estar "isento de culpa", mas a ser Deus"[1291]

---

equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro; mas o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo: não só de um corpo, mas de todos os corpos; os quais são radicalmente contrários à alma: no que levam a contrariedade até a raiz do ser. Dá prova disso até mesmo o seu devir, o seu fluir, o seu extermínio, que não entra no âmbito do ser"." BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. III., 6, 6.

[1286] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 113.

[1287] Ibidem, p. 114.

[1288] Ibidem, p. 115.

[1289] Ibidem

[1290] Ibidem

[1291] BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. I., 2, 6.

O caminho que aponta para o Eterno, tem início com as virtudes cívicas, que compõem a base da ética clássica, mas essas não são, no entanto, o ponto de chegada. No sentido político ou cívico, os elementos da justiça, da temperança, da sabedoria e da fortaleza, que antes habitavam o pensamento clássico, são responsáveis por afastar o homem de concepções falsas e por fixar limites para sua atuação e seus desejos. São como uma "pegada do Bem supremo", condição para a aproximação de Deus, mas a união com o Eterno exige algo mais.[1292]

As virtudes de purificação, superiores às cívicas (que só impõem limites à atuação humana), purificam o homem das paixões do corpo e levam a alma a se unir com o Espírito, uma vez que essa "união só pode realizar-se pelo desapego do sensível."[1293]

> Ou seja, quando a alma não está fugindo de si mesma e de seu princípio – e então está apta a se conhecer-, ela possui um movimento reflexivo como que circular. No entanto, quando se submete aos apegos corporais e, assim, foge de si mesma, voltando-se para o exterior, esse movimento se rompe e ela é arrastada pelo poder das sensações.[1294]

Ao atingir esse nível de desapego e de união com o Espírito, a alma passa por uma transformação. No Espírito, as virtudes são como modelos que refletem - como imagem - as virtudes da alma, de forma que a sabedoria se torna o contato do Espírito com a alma, a justiça o ato da alma que se volta para o Espírito, a fortaleza é a impassividade da alma que no Espírito não sofre qualquer paixão do corpo. A alma, nesse ponto, vive longe "das coisas sensíveis e tendo reentrado totalmente em si, vive em absoluta pureza a própria vida dos deuses, ou seja, tornada semelhante ao espírito, vive a mesma vida do Espírito."[1295]

Plotino também dá especial valor à erótica[1296] e a dialética nesse processo de caminhada rumo ao Uno, que em certo sentido, é a marcha oposta daquela das "processões" (Uno-Espírito-Alma). O que na "processão" ocorre pela diferenciação (um lançar de alteridades sobre a natureza

---

[1292] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 116.

[1293] REALE, Giovani. *Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.116. Cf. Enéadas, I, 2, 2s. BARACAT JÚNIOR, J. C., *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*, *Op. cit.*, 2006, liv. I., 2, 2. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 116.

[1294] BRANDÃO, B. G. dos S. L., *A união da Alma com o Um na filosofia de Plotino*, *Op. cit.*, 2009, p. 96.

[1295] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 116–117.

[1296] Quanto à erótica de Plotino, Reale afirma que "A erótica plotiniana é, como a platônica, ligada estreitamente à beleza. Ora, sabemos que a beleza é, fundamentalmente, a forma em todos os níveis. Também a beleza sensível é forma: é, exatamente, o transluzir da forma inteligível no sensível. Na medida em que o belo é forma, é conatural à alma e, portanto, é capaz de fazer reentrar em si a alma e de reconduzi-la à lembrança das suas origens divinas; e a "transfixão" que o amante experimenta ao ver o belo, não é mais do que a recordação metafisica das próprias origens espirituais. Como para Platão, também para Plotino há uma "escada da beleza" que é necessário subir para alcançar o Absoluto. Do belo sensível é preciso subir aos belos costumes, às obras da virtude e à beleza da própria alma purificada. [...] Por esse caminho, afinal, a alma parte do belo e, transcendendo o belo sensível por meio das mesmas energias que o belo desperta nela, progride através dos vá rios degraus do incorpóreo até tornar-se ela mesma perfeitamente bela e identificar-se com o Belo absoluto (o Espírito) e com o próprio princípio do Belo (o Bem, o Uno)." Ibidem, p. 117.

do homem), no retorno ao Uno ocorre por um processo de simplificação[1297], "exatamente em retirar toda diferença e alteridade". [1298] "Assim, sendo imune de qualquer alteridade, o Uno está sempre presente a nós, mas nós estamos presentes a Ele somente quando justamente eliminamos a alteridade."[1299]

> Porém, que sentido tem a purificação da alma que nunca foi contaminada e que significa "separar-se do corpo"? A "purificação" significa deixar a alma só, sem estar com outras coisas nem olhando para outras coisas ou retendo opiniões alheias, qualquer que seja o modo dessas opiniões, e ainda, não ver, como foi dito, as imagens das paixões nem a partir delas forjar paixões. Mas a alma dirigida para o outro caminho, para o alto desde o inferior, não é acaso "purificação" e ainda "separação", pelo menos a alma que não está mais no corpo como se pertencesse a ele, e que é semelhante à luz que não está no barro? Ainda que fique impassível a luz que brilha mesmo no barro! Mas, no que diz respeito à parte afetiva, a "purificação" significa o despertar de fantasias sem realidade e a retenção do olhar; "separação" significa não inclinar-se imoderadamente e não abandonar-se à fantasia das coisas inferiores. O separar-se poderia significar igualmente a eliminação daquilo do qual se desapega a parte afetiva, quando não paira sobre um espírito turvo como consequência de voracidade e abundância de carnes impuras, mas quando se apoia sobre o que é delicado, de modo a que a alma possa nele repousar tranquilamente".[1300]

Nesse processo de purificação, a alma abandona tudo que não lhe seja nuclear[1301] (ou seja, de sua essência mesma como alma), para conseguir alçar-se para o inteligível do Espírito e do Bem. Plotino resume bem o caminho, "Despoja-te de tudo."[1302]

Reale afirma que Plotino quer despojar tudo aquilo que mesmo as doutrinas helenísticas antes consideravam como parte inerente do homem, pois só assim se consegue chegar ao fim

---

[1297] Na verdade, a contemplação do Um é um conhecimento unitivo: uma verdadeira união da alma com o princípio supremo da realidade. Por isso, em várias passagens, Plotino considerou apropriado empregar a metáfora do contato e do toque[...] As coisas ficam mais simples tendo em vista a teoria da união com o Um: a experiência mística é eákstasij porque é uma saída do estado normal, no qual a alma não vive mais sua vida ligada ao sensível e ao pensamento discursivo, nem mesmo a vida noética do Intelecto, mas a vida do próprio fundamento de todas as coisas. BRANDÃO, B. G. dos S. L., *A união da Alma com o Um na filosofia de Plotino*, *Op. cit.*, 2009, p. 88–89.

[1298] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. VI., 9, 11. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 119.

[1299] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 119. Cf.

[1300] PLOTINO, *Enéadas III, IV*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. III., 6, 5.

[1301] "A alma deve suprimir a alteridade decorrente de sua ligação com o sensível, ou seja, desapegar-se do corpo e, em seguida, da imagem da alma que se liga ao corpo, bem como das sensações, desejos, iras e demais paixões. Isso se faz através da purificação, permitindo, ao menos por alguns momentos nesta vida, que toda a atividade da alma esteja concentrada em sua parte racional. Já sabemos que a alma purificada do sensível é capaz de se unir ao Intelecto. Isso, no entanto, não é o bastante para a união com o Um. Por menos alteridade que exista no Intelecto e por mais unidade que exista entre o pensamento e o que é pensado em seu interior, ele ainda possui alteridade. Afinal, se não existisse alteridade, as formas não poderiam se distinguir umas das outras. Mesmo que no Intelecto o conhecimento seja interior e, portanto, uno, ainda assim, de algum modo, persiste a dualidade entre sujeito e objeto. Para que exista conhecimento, é necessária uma relação entre aquele que pensa e aquilo que é pensado, mesmo quando o objeto é o próprio sujeito. No pensamento, diz Plotino, deve existir sempre e necessariamente a alteridade e a identidade. [...] Assim, para que a alma possa se tornar semelhante ao Um, ela deve não apenas suprimir a ligação ao sensível, mas também a própria alteridade inteligível. Em suma, ela deve transcender o próprio mundo das formas [...] Quando se suprime tudo, não existe mais alteridade, apenas identidade. A alma se torna, assim, semelhante ao Um. Sem a presença da alteridade, não existindo nada mais que os separe, eles podem se unir." BRANDÃO, B. G. dos S. L., *A união da Alma com o Um na filosofia de Plotino*, *Op. cit.*, 2009, p. 100–102.

[1302] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. V., 3, 17.

último. Mas não vê em Plotino uma tentativa de diminuir ou aniquilar o homem, pelo contrário, uma forma de fazê-lo maior, enchendo-o de Deus e sua infinitude.[1303]

> Deixando as outras coisas, aumentas a ti mesmo; e a ti que tudo deixaste, o todo se faz presente. Mas se, ao que a tudo renuncia, ele se faz presente, ao que fica com as outras coisas, ele não aparece; ele não veio para estar junto de ti, mas, se não está presente, foste tu a deixá-lo. E se o deixaste, não foi a ele que deixaste pois está sempre presente nem foste para longe, mas, estando ele presente, te voltaste para a parte oposta [para a parte das coisas particulares].[1304]

O caminho avesso também é possível, em virtude do livre-arbítrio, onde a alma se apega cada vez mais às coisas do mundo sensível, ou seja, o *não-ser,* se afastando do verdadeiro e único Ser.[1305] O afastar-se do Bem, conduz a alma para zonas onde o mal domina. "La voluntad hunlana es, pues, libre de volverse a Dios o apartarse de Dios." [1306]

Trilhado o caminho do Bem, em direção a inteligibilidade do Eterno, a alma se vê no momento do verdadeiro contato e união com o Uno, que Plotino denominou como "êxtase". "Evidente que o êxtase não pode ser uma forma de ciência nem de conhecimento racional ou intelectual"[1307], pelo contrário, trata-se de um processo de contemplação, "contato íntimo (sem distinção reflexa de sujeito e objeto) com o contemplado, uma copresença, uma união, uma unificação total com ele [...]"[1308]

> Nesse contexto, o "retorno" ao Uno por meio do êxtase não é outra coisa senão o retorno ao Uno por meio da contemplação. Recordemos que "êxtase" é um termo que ocorre somente uma vez nas Enéadas e que o termo mais apropriado seria "simplificação", que, como vimos, é eliminação da alteridade, separação de tudo o que é terreno e múltiplo, contemplação na qual justamente se fundem o sujeito contemplante e o objeto contemplado: é a famosa fuga do "só para o Só": [...] Eis a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: separação das outras coisas aqui de baixo, vida à qual nada das coisas daqui causa prazer, fuga do só para o Só.[1309]

Esse êxtase não é um estado de inconsciência, mas de hiper consciência, não é racional ou irracional, mas hiper-racional.[1310] Nesse contato, a alma se vê inteira em Deus, unida completamente com ele. [1311]

[1303] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 121–122.
[1304] Enéadas, VI, 5, 12.
[1305] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 124.
[1306] "A vontade humana é, portanto, livre para se voltar para Deus ou se afastar de Deus." (Tradução nossa) COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 89.
[1307] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 124.
[1308] Ibidem
[1309] PLOTINO, *Enéadas V, VI*, *Op. cit.*, [*s. d.*], liv. VI., 9, 11. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 135.
[1310] Reale ressalta, no entanto, que há leituras, em chave orientalísitica, compreendendo aqui uma perspectiva contrária de inconsciência e sub-racionalidade. Cf. REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 124.
[1311] Ibidem

> Ora, já que não eram dois, mas o próprio vidente era um com o objeto visto (não tanto visto quanto "unido"), quem tornou-se tal quando se fundiu com Ele, se acaso conseguisse recordar-se teria consigo uma imagem Dele. Esse tal, porém, já era uno, não trazendo em si nenhuma diferença nem em relação consigo mesmo nem com respeito às outras coisas pois nele não havia nenhum movimento, nem impulso vital, nem desejo de nada, tendo subido a semelhante altura; mas, não havia nem mesmo razão discursiva nem qualquer pensamento nem, afinal, ele mesmo, se é necessário falar assim. Mas, como arrebatado e inspirado ele entrou tranquilamente na solidão estado que não sofre mais abalos nem se afasta mais do ser do Uno nem gira mais em torno de si, mas permanece estático, como transformado na própria imobilidade. Na verdade ele passou além não só das coisas belas, mas do próprio Belo e andou por cima do coro das virtudes; é semelhante a alguém que, tendo penetrado no ádito, deixou para trás as estátuas erigidas no templo. Serão essas estátuas que ele encontrará em primeiro lugar ao deixar o ádito, depois da visão interior e depois da suprema comunhão não já com uma es tátua nem com uma imagem, mas com o próprio Uno; as estátuas tornam-se então, para ele, visões secundárias. Mas também ali não houve simplesmente uma visão, mas uma maneira diferente de ver: um êxtase e uma simplificação, um dom de si mesmo e um desejo de contato, repouso e cuidado para bem adaptar-se, pois só assim pode ver o que se encontra no ádito. Pois se alguém olha de outro modo nada se lhe tornará presente. Ora, tudo isso são imagens, alusões enigmáticas dos sábios videntes sobre como se pode contemplar aquele Deus. Mas um sacerdote sábio, entendendo o enigma, pode chegar a uma verdadeira contemplação do ádito, desde que nele se encontre. E mesmo que não esteja no ádito e julgue que o ádito seja invisível, Fonte e Principio, ele saberá que somente o Principio vê o Princípio e o semelhante somente com o semelhante se une; nada abandonará das coisas divinas que a alma conseguiu alcançar antes da visão e o resto pedirá à própria visão: o resto, para aquele que passou além de tudo, ou seja, O que É antes de tudo.[1312]

Reale afirma que Filo, em Alexandria, compreendia o êxtase - em consonância com os escritos bíblicos - como a Graça divina[1313], um dom gratuito que Deus oferece aos homens. Para Filo, Plotino, estaria mais inclinado à uma visão em que Deus não se faz dom e se distribui aos homens, Ele está presente e pode ser acessado pelos mortais com suas próprias forças, o que demonstra uma ligação mais forte com o espírito grego, do que efetivamente com a representação cristã.[1314]

Como já delineado nos termos iniciais do Capítulo, ainda que brevemente, a tradição filosófica grega não se debruçou com afinco sobre a questão da vontade humana - debater sobre os motivos levaria o estudo para caminhos distantes de seus objetivos - entretanto, para não deixar a questão sem pontuação, cabe dizer que a estrutura que interligava profundamente - conhecer e

---

[1312] Ibidem

[1313] "Yet the most important topic of St. Augustine's theology in which the new concept of will became prominent was his doctrine of freedom, grace, and salvation. There had been no comprehensive and coherent theory of the grace of God in Christian theology before St. Augustine, as has recently been shown by Alfred Schindler., Words like χάρις and gratia were used to express the fact that God had not only given the Law to save his people, but also gifts like baptism or individual conversion and renewal. Χάρις can designate Gods forgiveness of the sinner as well as the special gifts of prophets, bishops, or teachers." The word can denote the rebirth of the saved resulting from the divine ηνεῦμα which enters the human soul, but it can equally well refer to the widening of man's intellectual capacity because of divine revelation." DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 129.

[1314] REALE, G., *Plotino e o Neoplatonismo*, *Op. cit.*, 2014, p. 125–126.

querer[1315] - no pensar antigo, pode ser um ponto de partida, que permite compreender (ainda que superficialmente) os motivos que levaram a vontade a não ter papel específico, pois estava inserida no contexto maior do intelectualismo da Antiguidade[1316].

> IT IS GENERALLY ACCEPTED in the study of the history of philosophy that the notion of will, as it is used as a tool of analysis and description in many philosophical doctrines from the early Scholastics to Schopenhauer and Nietzsche,' was invented by St. Augustine. [...] St. Augustine approached the problem of will in various ways, but always on the basis of the Biblical belief that man was created according to the image and likeness of the Creator. That the similarity of God and man could only be ascertained in the human soul was the obvious interpretation of Genesis 1:27 for a Roman or Greek intellectual about A.D. 400. But St. Augustine's attempt to verify the similarity by discovering the points of direct reference on both sides was quite Against the philosophical tradition. He attempted to apply what he had perceived by means of introspection and self-analysis to the image of the Trinity. So Trinitarian theology and human psychology became directly related to each other rather than integrated into a comprehensive doctrine of the order of being. [...] ' It may suffice in this context to illustrate his method and to point out the new part he attributed to the will of both God and man. In the traditional view of Greek philosophy intention appeared either as the result or byproduct of cognition, as the mode of its application, or as its potential. St. Augustine separated will from both potential and achieved cognition. Arguing strictly psychologically, he explained the act of vision as a result of the following process: the faculty of seeing is joined with the object of visual perception by the will of the perceiving individual." The same relation subsists, according to St. Augustine, in the case of thought, i.e. purely intellectual cognition, with the only difference being that the object of cognition is presented by the perceiver's own memory rather than from the outside world. ' That is why the triad memoria, intel/igentia, voluntas accounts for the whole of the human self (mem), which is, in the view of St. Augustine, entirely spiritual. The three factors or faculties are inseparably linked and cannot work independently of each other. Intellectual activity would be impossible without the potential of objects of cognition offered by the memory, without the faculty of reasoning, and without the moving force of will. St. Augustine's approach to the problem of intellectual life was completely different from what Stoic and Platonic psychology had worked out in this field. All Greek theories about sense perception and intellectual cognition tried to establish a firm relation between the individual and the order of being as it was supposed to exist, objectively and independently, outside the perceiving subject. St. Augustine's psychology, as set out in De trinitate seems to be selfsustaining, at least with regard to man's intellectual activity. One need not understand any attached or underlying conception of the order of being to appreciate his ideas about the intellectual life of man. Both the raw material of cognition and the drive towards understanding can be found in the soul without an indispensable point of reference in the outside world." It is perhaps not unfair to say that

---

[1315] "Uma vez alcançada a formulação daquilo em que consistia o comportamento moral, a questão da sua implementação não parecia ser problemática. Para o pensamento grego e, por extensão, para o latino, conhecer é o mesmo que querer, descobrir a ideia do bem conduz necessariamente ao bom comportamento." MASCHIO, E. A. *Santo Agostinho: o doutor da graça divina contra o mal*. São Paulo: Editora Salvat, 2017. p. 61. Cf. SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 120.

[1316] "In his book The Theory of Will in Classical Antiquity, Albrecht Dihle argues, contrary to what the title might lead one to expect, that there is no explicit conception of will in ancient philosophy. According to Dihle, will and intention were always dealt with together with their sources in thinking or instinct, but never "in their own right." [...] Dihle says that emotions or instincts provided the only psychological alternative to reasoning with regard to the ensuing impulse toward action. Correspondingly, volition was treated merely as an implication of the act of intellectual cognition or of emotional desire. [...] Dihle is interested in the conception of will as a psychological faculty that functions as an ultimate and free arbitrator between possible modes of behavior. He calls this conception the modern notion of will, and his main thesis is that it was fully formulated for the first time by Augustine." DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982. Cf. KNUUTTILA, S. The Emergence of the Logic of Will in Medieval thought. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 206.

> Greek theories of cognition try to explain which part or aspect of realiry is being perceived by the human intellect. St. Augustine, on the other hand, concentrated on the problem of what is going on in the human mind during the act of cognition. This particular difference also applies to the role of volition on both sides.[1317]

A estrutura lógica de "conhecer é querer"[1318], não foi suficiente para os questionamentos que Agostinho levantou, em parte pela própria experiência de vida e conversão do filósofo. "Agostinho rejeita esse mero intelectualismo, inserindo em seu sistema filosófico a ideia de vontade. [...] Agostinho ressalta a ideia que o mero conhecer não é suficiente para que o homem se coadune a buscar ou aderir a um determinado bem." [1319]

[1317] "É GERALMENTE ACEITO no estudo da história da filosofia que a noção de vontade, como é usada como ferramenta de análise e descrição em muitas doutrinas filosóficas desde os primeiros Escolásticos até Schopenhauer e Nietzsche, foi inventada por Santo Agostinho. [...] Santo Agostinho abordou o problema da vontade de várias maneiras, mas sempre com base na crença bíblica de que o homem foi criado à imagem e semelhança do Criador. Que a semelhança de Deus e do homem só pudesse ser verificada na alma humana era a interpretação óbvia de Gênesis 1:27 para um intelectual romano ou grego por volta de 400 d.C. Mas a tentativa de Santo Agostinho de verificar a semelhança descobrindo os pontos de referência direta em ambos os lados foi bastante contra a tradição filosófica. Ele tentou aplicar o que havia percebido por meio de introspecção e auto-análise à imagem da Trindade. Assim, a teologia trinitária e a psicologia humana tornaram-se diretamente relacionadas uma à outra, em vez de integradas em uma doutrina abrangente da ordem do ser. [...] ' Pode ser suficiente neste contexto ilustrar seu método e apontar a nova parte que ele atribuiu à vontade de Deus e do homem. Na visão tradicional da filosofia grega, a intenção aparecia como resultado ou subproduto da cognição, como o modo de sua aplicação ou como seu potencial. Santo Agostinho separou a vontade da cognição potencial e da cognição alcançada. Argumentando estritamente psicologicamente, ele explicava o ato da visão como resultado do seguinte processo: a faculdade de ver se une ao objeto da percepção visual pela vontade do indivíduo que percebe." A mesma relação subsiste, segundo Santo Agostinho, no caso do pensamento, isto é, cognição puramente intelectual, com a única diferença sendo que o objeto da cognição é apresentado pela própria memória do observador e não pelo mundo exterior. ' É por isso que a tríade memoria, inteligentia, voluntas dá conta de todo o eu humano (mens), que é, na visão de Santo Agostinho, inteiramente espiritual. Os três fatores ou faculdades estão inseparavelmente ligados e não podem funcionar independentemente um do outro. A atividade intelectual seria impossível sem o potencial dos objetos de cognição oferecidos pela memória, sem a faculdade de raciocinar e sem a força motriz da vontade. A abordagem de Santo Agostinho para o problema da vida intelectual era completamente diferente do que a psicologia estóica e platônica havia trabalhado nesse campo. Todas as teorias gregas sobre a percepção sensorial e a cognição intelectual tentaram estabelecer uma relação firme entre o indivíduo e a ordem do ser como deveria existir, objetiva e independentemente, fora do sujeito que percebe. A psicologia de Santo Agostinho, conforme exposta no De trinitate, parece ser autossustentável, pelo menos no que diz respeito à atividade intelectual do homem. Não é preciso entender nenhuma concepção anexa ou subjacente da ordem do ser para apreciar suas idéias sobre a vida intelectual do homem. Tanto a matéria-prima da cognição quanto o impulso para a compreensão podem ser encontrados na alma sem um ponto de referência indispensável no mundo exterior." Talvez não seja injusto dizer que as teorias gregas da cognição tentam explicar qual parte ou aspecto da realidade está sendo percebido pelo intelecto humano.Santo Agostinho, por outro lado, concentrou-se no problema do que está acontecendo na mente humana durante o ato de cognição. Esta diferença particular também se aplica ao papel da volição em ambos os lados." (Tradução nossa) DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 123–126.

[1318] SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 120.

[1319] Ibidem Cf. "É justamente fundado nesses e outros pressupostos que se fundam as críticas agostinianas aos filósofos platônicos. Estes, embora tenham adquirido um verdadeiro conhecimento acerca do mundo inteligível e do Ser, isto é, Deus, acreditaram que apenas o conhecimento intelectual era suficiente e necessário para sua integração e submissão ao Sumo Bem." Ibidem, p. 121. Cf. "The key role attributed to will {voluntas) in St. Augustine's corresponding systems of psychology and theology results mainly from selfexamination. It is not derived from earlier doctrines in the field of philosophical psychology or anthropology, and seems to mark a turning point in the history of theological reasoning. For the first time, the same notion of will could be applied in both theological and anthropological contexts. This exactly corresponded to the indistinct but persistent voluntarism that permeates the Biblical tradition (see above ch. I). From St. Augustine's reflections emerged the concept o(a human will, prior to and independent of the act of intellectual cognition, yet fundamentally different from sensual and irrational emotion, by which man can give his reply

O bispo narra em suas Confissões, que mesmo conhecendo o caminho que deveria seguir, muitas vezes não conseguia fazê-lo, de forma que conhecer não importava necessariamente, em querer, e por isso foi necessário uma ruptura com a tradição, inserindo na estrutura não só moral, mas filosófica, um conceito que aglutinasse a potência humana do agir. "Neste ínterim, pode-se dizer que, de certa forma, Agostinho supera a ética antiga ao inserir um conceito novo, o qual pressupõe uma decisão firme do homem em vista a um dado objeto ou na sua recusa e fuga."[1320]

A vontade que surge é um "movimento livre da alma, seja em adquirir ou evitar algo [...] faculdade da alma pela qual o homem movimenta-se, seja em aderir a um bem, seja em evitar um mal."[1321] No centro do movimento da vontade, está a ideia de amor (como será abordado adiante), enquanto motor do desejo, pois "[...] se o movimento livre da alma é a vontade, o amor é o impulso que motiva a vontade em busca do objeto."[1322]

> It seems that Augustine had both a broad notion of volition that refers to all kinds of dynamic acts of the soul and a more restricted notion of volition that refers to the acts of the dynamic and controlling power in the superior part. These notions are linked together by the fact that the motions of the soul can be controlled by the superior part. [...] What is new in Augustine's approach is his attempt to relate all impulses and inclinations of the soul to will as a dynamic center of personality, which, as Dihle stresses, is a capacity relatively independent with respect to theoretical intellect and lower desires.[1323]

Para melhor compreender o *locus* da vontade no pensamento do filósofo, é preciso ter em mente que há no pensamento Agostiniano, uma divisão do que se atribui como mal, que pode assumir a configuração de mal físico, que se traduziria nas provações, no sofrimento mundano, e de mal moral, que se caracteriza no ato de vontade que rompe com a ordem divina.[1324]

---

to the inexplicable utterances of the divine will. [...] The Confessions abundantly testify to the intensity of St. Augustine's introspection, and many famous passages from this book on will, memory, sense of time, sensuality, cognition, emotions, and other psychological topics have been extensively commented on in modern scholarship/' It is mainly through this entirely new concept of his own self that St. Augustine superseded the conceptual system of Greco-Roman culture." DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 127–128.

[1320] SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 121.

[1321] Ibidem, p. 122.

[1322] Ibidem

[1323] "Parece que Agostinho tinha tanto uma noção ampla de volição que se refere a todos os tipos de atos dinâmicos da alma e uma noção mais restrita de volição que se refere aos atos do poder dinâmico e controlador na parte superior. Essas noções estão ligadas pelo fato de que os movimentos da alma podem ser controlados pela parte superior. [...] O que há de novo na abordagem de Agostinho é sua tentativa de relacionar todos os impulsos e inclinações da alma à vontade como um centro dinâmico da personalidade, que, como Dihle enfatiza, é uma capacidade relativamente independente em relação ao intelecto teórico e inferior. desejos." (Tradução nossa) KNUUTTILA, S., *The Emergence of the Logic of Will in Medieval thought*, *Op. cit.*, 1999, p. 209.

[1324] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 16, 35a.

O mal físico é facilmente agregado na compreensão da criação como um todo de bondade, pois parte-se de uma ideia de beleza unitária, onde a ordem estabelecida por Deus é o ponto de chegada dessa beleza suprema. Os detalhes particulares se perdem na ordem do todo.

> Trata-se, por assim dizer, de uma beleza que ocorre no tempo. Aquilo que morre ou cessa de ser o que era não enfeia nem desonra a ordem ou o equilíbrio do universo; muito pelo contrário, do mesmo modo que um discurso bem composto é belo, ainda que as sílabas e os sons que o compõem corram sem cessar, como se cada um morresse para deixar nascer aquele que o substituirá; também o universo dura à maneira de um poema cujo desenvolvimento faz sua beleza.[1325]

O mal moral, não é tão facilmente compreendido, pois tem raízes na vontade humana[1326], ou seja, no livre arbítrio[1327]. "O homem escolhe livremente suas decisões e é por ser livre que é capaz de fazer o mal."[1328] "It is the will of man, which yields to the sensual affections instead of turning to the higher level of reality, which alone is the cause of sin or moral evil."[1329]

> En San Agustín, la idea que señalamos con esta expresión se ha originado a partir de la consideración del ac- tuar del hombre frente a Dios. Existe, en efecto, una capa- cidad del hombre de actuar en un sentido o en otro fren- te a Dios; en definitiva, esta expresión indica la cualidad del hombre por la que es moralmente responsable, sujeto apto de

---

[1325] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XI., 22; XII, 4-5. Cf. A Ordem em *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. I., 1, 2. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, liv. 275. Cf. De natura boni, VIII; t. 42, c. 544. Cf. De musica, VI, 11, 30; t. 32, c. 1179-1180. Essa teorização alcançará vários metafísicos posteriores, como afirma Gilson na obra GILSON, É. *La liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Alcan, 1913. p. 211–235.

[1326] "La voluntad, sin enbargo, es libre, y la voluntad libre es sujeto de obligación moral. Los filósofos griegos concibieron la felicidad como la finalidad de la conducta, y no puede decirse que no tuviesen idea alguna de la obligación; pero, debido a su noción más clara de Dios y de la creación divina, san Agustín pudo dar a la obligación moral una base metafísica más firme de la que los griegos habían sido capaces de darle. La base necesaria de la obligación es la libertad. La voluntad es libre de apartarse del Bien imutable y aderirse a bienes mutables, tornando objeto suyo o los bienes del alma, sin referencia a Dios, o los bienes del cuerpo. La voluntad busca necesariamente la felicidad, la satisfacción, y de jacto esa felicidad únicamente puede ser encontrada en Dios, el Bien inmutable, pero el hombre no tiene la visión de Dios en esta vida, y puede volver su atención hacia los bienes mutables y adherirse a ellos en vez de a Dios." COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 88–89.

[1327] "Señalamos de entrada que, refiriéndose a este aspecto pro- pio de la marcha racional y voluntaria del hombre hacia su fin último, San Agustín emplea dos expresiones que han sido objeto de notables estudios, no siempre concordan- tes en sus apreciaciones: liberum arbitrium y libertas. Creemos de estas dos ideas la primera no sea simplemen- te la predicación de la segunda al arbitrium. La cuestión que queremos examinar es, si hay distinción entre esas dos ideas, y, si la distinción existe, en qué sentido se da; y, por otra parte, qué aspecto o aspectos del obrar del hombre. [...] Desde el punto de vista terminológico se puede decir que en las obras de San Agustín no se encuentra una distin- ción exacta de esas dos expresiones, de forma que sean excluyentes entre sí. Con frecuencia una misma realidad es denominada liberum arbitrium en un lugar y libertas en outro. [...] Definido el libre-arbitrio como aquella cualidad del hombre, por la que los actos que realiza son suyos —también los realizados en estado de servidumbre del pecado — y que permanece siem- pre; si consideramos la libertad como una perfección ple- na, entonces entre los dos hay una evidente contraposición. El libre arbitrio señala, en efecto, una situación de falibilidad, la libertad la niega.[...] Así, pues, considerado en el hombre, podemos decir que, en estos pasajes, San Agustín llama liberum arbitrium del hombre a aquel principio por el cual sus actos le son imputables." RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 585–587.

[1328] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 276.

[1329] "É a vontade do homem, que cede às afeições sensuais em vez de se voltar para o nível superior da realidade, que é a única causa do pecado ou do mal moral." (Tradução nossa) DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 128.

> mandamientos por parte de Dios. [...] Esta capacidad o potencia, que general- mente designa San Agustín con la expresión liberum arbi- trium, se define, pues, no como una simple capacidad efe elección, sino como una capacidad de ir hacia Dios —y esto es un bien—, aunque para conseguirlo el hombre no se baste a sí mismo, y aunque, en el estado actual, inclu- ya la posibilidad de fallar.[1330]

Se é a vontade humana, seu livre arbítrio, que produz o mal moral, porque Deus - perfeição suprema - criou o homem dotado de tal capacidade?

> A resposta para essa questão não poderia ser diferente da que concerne aos objetos corporais. No mundo dos corpos, há muitas coisas das quais podemos fazer mau uso; isso não é razão para dizer que elas são más e que Deus não deveria tê-las nos dado, pois, tomadas em si mesmas, elas são bens. [1331]

Agostinho posiciona o livre-arbítrio humano no grau dos bens medianos, dos quais é possível se fazer bom e mau uso. Dessa forma não se pode dizer, *a priori,* que a mera existência da vontade (livre-arbítrio) seria um mau para o ser humano, ou mesmo que seria, de igual forma, completamente um bem, uma vez que é plenamente possível que o ser humano utilize tal atributo de uma ou outra forma.

> Das virtudes, ninguém usa mal; todavia dos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se fazer seja bom, seja mau uso. O motivo pelo qual ninguém usa mal das virtudes é que a obra virtuosa consiste precisamente no bom uso daquelas coisas das quais podemos também abusar. Ora, o bom uso nunca pode ser um abuso. Assim Deus, na superabundância e na grandeza de sua bondade, pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos bens médios do que pelos pequenos. Todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado. Pois isso é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos.[1332]

Certo de que não é possível classificar a vontade *a priori* de seu uso, Agostinho trata de atrelar o bom uso da vontade com os valores superiores oriundos de Deus. Somente com a utilização correta da vontade, nos desígnios do criador desta mesma vontade, seria possível chama-la de livre e boa. [1333]

[1330] "Em Santo Agostinho, a ideia que indicamos com esta expressão originou-se da consideração das ações do homem diante de Deus. Existe, de fato, uma capacidade do homem de agir em uma direção ou outra diante de Deus; Em última análise, esta expressão indica a qualidade do homem pela qual ele é moralmente responsável, um sujeito adequado aos mandamentos de Deus. [...] Esta capacidade ou poder, que Santo Agostinho geralmente designa com a expressão liberum arbitrium, define-se, então, não como uma simples capacidade de escolha, mas como uma capacidade de ir para Deus — e isso é um bem — mesmo embora para alcançá-lo o homem não seja suficiente por si só, e ainda que, no estado atual, inclua a possibilidade de fracassar." (Tradução nossa) RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 596–597.

[1331] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 276.

[1332] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 19, 50.

[1333] Agostinho descreve então que: "Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se

Como já analisando, o mal estaria ligado à utilização deste inerente e poderoso atributo, de forma direcionada a afastar o homem daquele "Bem imutável e comum". Longe de concluir seu raciocínio, Agostinho parte para análise de onde estaria então estava vontade de se afastar de Deus, pois uma vez que tudo que existe passou, necessariamente, pelas mãos do criador, não poderia essa vontade que se afasta de Deus, ter sido originada nele, uma vez que "todo bem procede de Deus", e "não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus."[1334]

O pecado[1335], em sendo "movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser[1336], não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus"[1337], se não procede de Deus, só pode ser ato voluntário, "posto sob nosso poder", e desta forma "se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá."[1338]

> Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente.[1339]

Anos antes da escrita da obra *De libero arbitrio,* Agostinho já esboçava detalhes desta compreensão do mal e sua relação com a ordem divina, como consta da obra *De ordine*, onde o bispo de Hipona dialoga com seus amigos e sua mãe sobre a possibilidade de ser Deus, de alguma forma causa do mal, e concluem que o mal não tem causa em Deus, mas sim no uso incorreto do livre arbítrio, e que uma vez existindo é parte da ordem divina.

> Como tal trecho mostra, para a mãe de Agostinho, como já para Trigécio e o Hiponense, os pecados surgem pelo mau uso do livre arbítrio16 e a justiça divina, punindo-os,

para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. [...] Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo, é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos. Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias, o infortúnio que se segue será um castigo justo e merecido." Ibidem, 19, 53.

1334 Ibidem, 20, 54.

1335 "É importante ressaltar que dentre tantas distinções que se apresentam em nível de conteúdo entre a filosofia antiga e o pensamento medieval, ao falarmos de presciência e liberdade uma delas ganha maior destaque, o conceito de pecado, o qual traz consigo uma fundamentação antropológica distinta em muitos pontos do pensamento antigo. O mesmo decorre da forma como o pensamento cristão, cada vez mais hegemônico na antiguidade tardia, passa a conceber os princípios pelos quais deve se fundamentar o pensamento sobre o real." VAHL, M. J., *O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina*, *Op. cit.*, 2015, p. 34.

1336 A origem do mal poderia ainda se rastreada no próprio processo de criação *ex nihilo*, pois uma vez que as criaturas surgem do nada, o movimento defeituoso seria de origem no nada (não-ser), e não no Ser de Deus. Pensamento aproximado também de Plotino com seus círculos das hipóstases.

1337 AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 20, 54.

1338 Ibidem, 20, 54.

1339 Ibidem, 20, 54.

> reordena o que se desordenou. A justiça de Deus, que premia e castiga segundo os méritos, revela-se o que governa as nossas ações que estão, portanto, sujeitas à ordem. Como evidente, tanto para Agostinho quanto para Licêncio, tudo está na ordem, contudo, para o primeiro, isto não significa que a ordem é a causa do mal.[1340]

Agostinho chega assim - após anos de uma aflição que o acompanhava - em uma proposta que busca conciliar o mal existente, com o Bem supremo de Deus. Não há, nessa compreensão, uma força com os polos invertidos de igual poder a Deus, como compreendia o Maniqueísmo.

> É verdade que toda liberdade encerra um perigo, mas a nossa é também a condição necessária para o maior dos bens que pode nos acontecer: a beatitude. Em si, a vontade livre não poderia ser um mal; tampouco é um bem absoluto, como a força, a temperança ou a justiça, dos quais não se poderia fazer mau uso sem destruí-los; ela é um tipo de bem mediano, cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser mau ou bom segundo a maneira pela qual o homem o usa.[1341]

Agostinho considera a vontade como de fundamental importância, pois sem ela o homem estaria privado do que o diferencia dos demais objetos da criação, entretanto, ela também não é um Bem absoluto.

Embora não seja objeto específico do presente estudo, a disputa de Agostinho contra o Pelagianismo e o Maniqueísmo tem relação com a questão da vontade.

Enquanto o Maniqueísmo atribuía ao homem uma ausência quase total de responsabilidade, ficando tão somente submetido às forças do Bem e do Mal, o Pelagianismo propunha tese contrária, atribuindo responsabilidade ao Homem, "promoting the possibility of asceticism through human freedom to choose good."[1342] Embora tal possibilidade esteja de acordo com o pensamento de Agostinho[1343], os desdobramentos dados por Pelagius e seus seguidores[1344]

1340 A Ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II, 4, 11; 7, 23. Cf. DI SILVA, M. F., *O mal e as disciplinas liberais no De Ordine*, *Op. cit.*, 2021, p. 123.

1341 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 277.

1342 "promovendo a possibilidade de ascese através da liberdade humana de escolher o bem." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 220.

1343 "This mutual opposition to Manichean determinism initially met with Augustine's approval, but it soon became clear that insistence on human responsibility came at the expense of an adequate doctrine of grace, and so it was on this point that battle was joined. For a key tenet of Pelagianism was that the sin of Adam affected Adam alone thout being transmitted to the rest of the human race. This denial of original sin therefore means that young children are sinless, infant baptism is unnecessary, and it is theoretically possible for men and women to remain sinless without the need for divine grace." Ibidem

1344 "Pelos fins do século quarto (399-401), apareceu em Roma, no pontificado de Anastácio, um monge bretão conhecido por Pelágio, a verberar a indiferença amorfa de muitos que de cristãos só tinham o baptismo. Depressa Pelágio criou adeptos fervorosos, arrastados pela pureza dos seus costumes e pelo seu aspecto de asceta mortificado. Entre eles sobressaíam o leigo Celéstio e o bispo Juliano de Eclana. Em 410, depois de terem passado pela Sicília, vieram para África, seguindo Celéstio para Belém, depois de, ao passar por Éfeso, aí ter sido ordenado presbítero. Em Belém, Celéstio teve a oposição de S. Jerónimo, mas, em compensação, ganhou as simpatias do patriarca João de Jerusalém, apesar das acusações que o nosso bracarense Paulo Orósio fez a Celéstio sob a orientação de Santo Agostinho. (Efectivamente, Orósio veio a Hipona atraído pela fama de Agostinho, que, por sua vez, muito o apreciava pela desassombrada oposição que Orósio fazia aos erros de Orígenes e de Prisciliano. Santo Agostinho, então a braços com a sua trabalhosa obra — *arduum opus* — da «Cidade de Deus», pediu-lhe que escrevesse uma História Universal

eram contrários à concepção e papel da Graça divina[1345], e por esse motivo foram combatidos por Agostinho[1346].

As críticas apresentadas por Agostinho[1347], bem como as influências do Pelagianismo na concepção de vontade do bispo de Hipona produziriam e merecem, um estudo próprio, que não cabe no escopo da proposta aqui levada a efeito.

O que se retira da controvérsia é que para Agostinho, ""is therefore impossible for us to lead a sinless life without the grace of God which we receive through baptism."[1348] De forma que, "We become like God, not through the exercise of our free wills, but through the love of God poured into our hearts."[1349]

Agostinho não nega o papel da vontade, pelo contrário, sua tentativa é de afirmar o papel da vontade[1350], por meio de sua inserção na devida ordem, como criado por Deus.

---

em que ficasse bem patente que os erros e desgraças de agora não podiam ser imputados ao Cristianismo. Pediu-lhe ainda que antes passasse por Belém e informasse Jerónimo do que a si contara acerca dos erros de Pelágio e Celéstio, entregando-lhe cartas suas. Defendiam os Pelagianos a doutrina da total capacidade moral do livre arbítrio. Para querer e praticar o bem, o homem não precisa de qualquer ajuda da graça. Pode querê-lo e praticá-lo só, por si mesmo e sempre. Admitem que a graça actual actua sim, mas apenas como instrução, como exemplo, como iluminação, exteriormente, sem qualquer influxo interno na vontade. Defendiam ainda a doutrina de que o pecado original, o pecado de Adão, é meramente pessoal, não se transmite. Para os seus descendentes ele constitui apenas um mau exemplo. Sendo assim, o baptismo não é, portanto, necessário para a vida eterna. Deve ser recebido, é certo, mas apenas para, como sinal de opção divina, se entrar no Reino de Deus, integrar-se na Igreja, comungar com Cristo e para cancelar os pecados actuais. A redenção, por sua vez, não é uma regeneração, não é uma passagem da morte à vida — mas apenas chamamento a uma vida mais alta de adopção divina, em virtude da influência, meramente exterior, de Cristo." Nota Biográfica em AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, p. 68–70.

1345 "Mas, para Paulo, nada é devido. A salvação do sujeito não poderia ter a forma de uma recompensa ou de um salário. A subjetividade da fé não é salarial (o que permite, em última análise, que a declaremos comunista). Ela depende de um dom concedido[...] [...] é uma palavra forte, quer dizer "por puro dom", "sem motivo" e até mesmo "em vão". Entre o "para todos" do universal e o "sem motivo" há, para Paulo, uma ligação essencial. [...] Não é destinável a todos a não ser o que é absolutamente gratuito. Somente o carisma e a graça estão à altura de um problema universal." BADIOU, A., *São Paulo: a fundação do universalismo*, *Op. cit.*, 2009, p. 91.

1346 "Na ótica agostiniana, o esforço e a vontade humana não são suficientes para superar sua condição de pecado e regenerar-se e muito menos para empreender o caminho de volta até aquele que é seu fim e de retornar à sua condição de homem espiritual, como queriam os pelagianos." VICENTE, F., *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2010, p. 32.

1347 "Augustine wrote a number of treatises in opposition to Pelagius and Celestius from about 411 until 418, when after a long process of appeal and counter-appeal, they were both fmally condemned as heretics by Zosimus of Rome."HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 220.

1348 "é, portanto, impossível para nós levarmos uma vida sem pecado sem a graça de Deus que recebemos através do batismo." (Tradução nossa) Ibidem, p. 221.

1349 "Nós nos tornamos como Deus, não pelo exercício de nosso livre arbítrio, mas pelo amor de Deus derramado em nossos corações." (Tradução nossa) Ibidem, p. 222.

1350 "Queda aún una facultad: la voluntad. Te- nemos memoria para retener lo que se ha dicho; e inteligencia, para comprender aquello que se recuerda, y a propósito de estas dos facultades, pregunta el doctor de la gracia: "¿has retenido y comprendido porque has querido?" [...] . Ciertamente es así, por lo que, concluye Agustín, tenemos voluntad [...] La voluntad se entregó al hombre para elegir. Explica además que aquella primera vo- luntad del hombre en el paraíso era buena, se trataba de un poder no pecar, poder no morir y poder no abandonar el bien (cf. Hipona De, trad. 1956, 12, 33); mas no fue ésta la elección de Adán ni su herencia para el linaje humano. Advertimos, a partir de entonces, cómo hace- mos el mal que no queremos y no el bien que queremos (cf. Rom 7: 19, Biblia). [...] Llegados a este punto se puede afirmar con san Agustín que la voluntad es condición necesaria e indispensable para la libertad" BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Carta de São Paulo aos Romanos., 7:19. Cf. SAETEROS PÉREZ, T. Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. In: *Civilizar*, [*s. l.*], v. 13, n. 25, p. 189, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.22518/16578953.138p. 174.

A existência da vontade insere na estrutura do pensamento Agostiniano a prova da existência de Deus, que é buscada não somente pela fé, mas por uma tentativa de racionalização da fé. "E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender"[1351]

> En la mayoría de las culturas, si no en todas, la verdad religiosa está exonerada de brindar pruebas racionales. Pero en la cultura cristiana, de- bido al efecto Celso, se sintió desde los orígenes la necesidad de invocar el numen e inmediatamente otorgarle un sustento racional a las sentencias que lo comunicaban. También los pre-socráticos, Platón, Aristóteles y los helenistas supusieron que había algo que llamaban lo divino, y no de una manera metafórica. [1352]

Essa posição que busca compreender a fé pela razão se tornou característica do pensamento Agostiniano, sob a dicção da máxima *credo ut intelligam*[1353]*,* que estará presente até mesmo na tentativa de provar a existência de Deus[1354]. "Agustín escuchó a la fe, pero no exaltó menos a la razón, dando a cada cual su propio primado o de tiempo o de importancia. Dijo a todos el *crede ut intelligas*, pero repitió también el *intellige ut credas."* [1355]

Essa é uma das bases do pensamento de Agostinho, que defendia que a razão humana deveria ser utilizada para buscar a compreensão do Eterno. A razão por si mesma é insuficiente para alçar voos tão elevados, necessitando de purificação para conseguir atingir à compreensão da verdade.

> Toda filosofia que pretenda bastar-se a si mesma se equivocará, errará (os erros de Platão e de Aristóteles são os de uma razão autônoma), de modo que o único método seguro é o de ter a revelação como guia, a fim de se chegar a alguma inteligência de seu conteúdo. Em outras palavras, a razão só alcança a verdade como auxílio da fé. A razão é impotente para abarcar e esgotara verdade. Ela é convidada a crer, é-lhe pedido que compreenda a necessidade de crer se quiser compreender outras coisas. A razão é inseparável da fé em seu exercício, pois não basta a si própria. Essa fórmula, tão estranha a os modernos e aos preconizadores de uma razão soberana, passa a ser a marca distintiva do itinerário agostiniano rumo à verdade. [...] Os mecanismos de articulação do binômio fé-razão apontam para uma meta específica: a busca da verdade e da *beata uita*.[1356]

[1351] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 2, 6.

[1352] "Na maioria, se não em todas as culturas, a verdade religiosa está isenta de fornecer evidências racionais. Mas na cultura cristã, devido ao efeito Celso, sentiu-se desde o início a necessidade de invocar o numen e dar imediatamente suporte racional às frases que o comunicavam. Também os pré-socráticos, Platão, Aristóteles e os helenistas supunham que havia algo que chamavam de divino, e não de forma metafórica." (Tradução nossa) BACIGALUPO, L. E. *Los Rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana*. 1. ed. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011. p. 111.

[1353]

[1354] "A relação entre a fé e a razão é definidora da Weltanschauung de Santo Agostinho: ela é, por assim dizer, o núcleo de onde provém e a partir de onde se ramifica seu pensamento." CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 416.

[1355] "Agostinho escutou a fé, mas não exaltou menos a razão, dando a cada um a sua primazia ou tempo ou importância. Ele disse a todos o crede ut intelligas, mas também repetiu o intellige ut credas." (Tradução nossa) JUAN PABLO II, S. P. Carta Apostólica Augustinum Hipponensem. Vaticano, 1986. Disponível em: https://www.vatican.va

[1356] CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 420–421.

A ideia de liberdade cristã, descrita por Agostinho, necessita da concepção de verdade e Bem, e com isso de Deus para existir, e por esse motivo, um dos primeiros passos de Agostinho na obra *De libero Arbitrio* é provar a existência de Deus.[1357] "Will became the point of reference in the doctrines of intellect and sensual life, freedom and determination, moral evaluation of purpose and action, and, above all, in that of fall and redemption"[1358].

No entanto, essa prova não é apresentada de forma definitiva em um único momento. Agostinho adota novamente um método de elevação até o objetivo em si, alçando o pensamento e os questionamentos até o verdadeiro cerne, "subindo por degraus até Aquele que me criou."[1359]

O bispo parte da análise dos sentidos humanos, seu funcionamento e posição no composto chamado de homem, elevando a compreensão dos sentidos até o chamado sentido interior[1360] e sua relação com a razão humana.[1361]

Para o filósofo, na natureza existem os objetos da criação que apenas existem, sem viver e nem mesmo compreender, "como acontece com os corpos inanimados"; existem também aqueles que em existindo, vivem, mas não tem capacidade de compreender (não tem inteligência); e também aqueles últimos que existindo, vivem, e possuem inteligência. Essa inteligência é a "alma racional do homem", e esse homem está acima das últimas duas categorias da criação.[1362]

> [...] Porque, manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais. Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão. [1363]

[1357] O que Agostinho busca na Primeira parte do livro II do *De libero arbítrio* (3,7, 19)

[1358] "A vontade tornou-se o ponto de referência nas doutrinas do intelecto e vida sensual, liberdade e determinação, avaliação moral de propósito e ação e, acima de tudo, na queda e redenção" (Tradução nossa) DIHLE, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, *Op. cit.*, 1982, p. 127.

[1359] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. 111. Cf. JALES, V., *Onde encontrar Deus?*, *Op. cit.*, 2021, p. X, 8, 12.

[1360] "Este possui a competência de assimilar as impressões advindas dos *sensus corporis* e, além disso, perceber também os próprios sentidos externos. Assim como estes, o sentido interior não é uma especificidade humana, mas uma dimensão do espírito presente até nos animais irracionais." AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 4, 10. Cf. CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 135.

[1361] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 3, 7-9.

[1362] Ibidem, 3, 7.

[1363] Ibidem, 6, 13.

Uma vez traçada a razão[1364] como elemento máximo do ser humano, que o separa dos outros animais e o posiciona em local de superioridade[1365], está traçado o caminho para a prova da existência de Deus, que Agostinho define como sendo o elemento superior à Razão humana, e que não possui nada que seja superior.[1366]

Ancorada na certeza da existência de Deus, emana uma ordem divina, imposta à toda obra da criação, e também ao homem. Há no humano uma diferença significativa dos demais objetos da criação, e esse elemento que o diferencia é a vontade.

> A Bíblia atribui à vontade o instrumento de assimilação: assimilar-se significa fazer a vontade de Deus, ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa capacidade de fazer livremente a vontade de Deus que coloca o homem acima de todas as coisas. Entretanto, o homem na sua vontade, por conta própria, no seu ego, nunca pode querer o querer de Deus. Tal ego tem que desaparecer, o homem tem que esvaziar-se de si mesmo para que isso aconteça. Só ajustando sua vontade à vontade de Deus o homem levará, enfim, a bom termo a realização de sua vida, o fim para o qual foi criado, ou seja, o encontro final com seu criador, sua felicidade eterna.[1367]

O homem não se submete tão somente à lei divina, como os demais animais guiados pelo instinto e pela força gravada em sua criação. Há no homem ações que dependem de sua vontade própria[1368], que "no lugar de serem necessariamente regidas pela ordem divina, essas ações tem como objeto realizá-la."[1369] Não é um mero submeter-se à força da lei eterna, mas sim um desejo de buscá-la, de participar de seu cumprimento, por meio de um conhecer e querer que a norma se faça cumprir. [1370]

> A força de que uma decisão tão importante depende é tão somente a vontade. O papel que desempenha essa faculdade é capital, pois dependem dela não apenas todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob seu

---

1364 "Situada acima do sensus corporis e do sensus interior, a razão é a condição humana que possibilita a própria ciência: «Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de ciência. Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência»." Ibidem, 3, 7. Cf. CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, liv. 136.

1365 AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 8, 18.

1366 Ibidem, liv. II., 6, 14. Cf. "Com efeito, Agostinho chama a atenção para a presença de verdades eternas e absolutas na mente humana. Isto não seria possível, se não existisse Deus, a razão suficiente da presença dessas verdades na mente humana que é contingente e mutável. Deus aparece, pois, como uma realidade transcendente à razão. É, porém, neste domínio espiritual, que a verdade encontra seu fundamento" VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 56.

1367 VICENTE, F., *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2010, p. 37.

1368 "Na ordem da criação o homem é o único ser dotado de vontade livre, ou seja, não condicionado a agir pela necessidade natural, seu "ser" que será ontologicamente desenvolvido no tempo é essencialmente liberdade [...]" VAHL, M. J., *O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina*, *Op. cit.*, 2015, p. 39.

1369 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 252.

1370 AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 7, 16. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, liv. 252. Cf. Epist. 140, 2, 4; t. 33, coi. 539.

> controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Não é, pois, exagerado dizer que assim como é a vontade, tal é o homem, a tal ponto que uma vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo. É importante colocar em evidência esse papel dominador, dado que ele marca com seu caráter toda a psicologia agostiniana.[1371]

Buscando compreender o lugar da vontade no pensamento de Santo Agostinho, Gilson descreve o funcionamento dos movimentos sensíveis que a alma gera com base em quatro paixões fundamentais, que estão ligadas às virtudes cardinais.[1372]

A primeira paixão é o desejo (*cupiditas*), que tratado do consentir com o movimento da vontade que se põe frente a um objeto específico. A alegria (*laetitid*) é o prazer sentido pela posse do objeto conseguido, enquanto que o medo (*metus*) é o afastar de um objeto, ou dele desviar, ao passo que a tristeza (*tristitia*) é o não consentir com um mal sofrido.[1373] Observa-se assim, que todo movimento da alma se dá frente a um bem ou objeto a ser adquirido ou conservado, ou no caso, o afastar-se de um mal ou de algo a ser evitado. "*Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.*"[1374] O movimento da alma que se aproxima, deseja ou se afasta de algo é a vontade. "Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade."[1375]

> Para San Agustín, el pecado aparece, de entrada, como una perversión de la voluntad. La voluntad dada al hom- bre para dirigirse a Dios, para amarle, con un acto suyo, peca cuando trata de rechazar la felicidad en la unión con otro, con Dios, buscando su felicidad en sí mismo. [...] Así fue como pecaron tam- bién nuestros primeros padres: usando mal de la libertad, rehusaron servir a Dios y, a imitación del diablo, se decidieron a ser ellos mismos la regla de su acción en vez de vivir según Dios, y rompieron, en lo que estaba de su parte, la dependencia de Dios. Pero el hombre es una criatura, y por más que se lo proponga no puede hacerse igual a Dios ni como El, no estar sometido a nada. En efecto, el hombre, pecando, perdió la más alta libertad que podía tener: estar sometido voluntariamente a Dios. Pecando, por el mal uso de su libre albedrío, el hombre no logró desvincularse de Dios para pertenecerse a sí mismo, sino que se encontró y se en- cuentra sometido al terrible yugo del pecado.[1376]

1371 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VIII.5, 11; VIII, 9, 21; 10, 24. Cf. *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I. 7, 16. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 252. Cf. as observações de FERRAZ, La psychologie de saint Augustin, p. 80-86.

1372 "Agostinho compreende, juntamente com os gregos, que todos os movimentos da alma correspondem às quatro paixões fundamentais, isto é, o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Neste sentido, em *A cidade de Deus*, ele explica que o fator qualificador de cada uma dessas paixões é o querer. Ora, o querer é a ação da vontade que, por sua vez, é impulsionada pelo amor." SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 126.

1373 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 253.

1374 "A vontade é uma emoção, sem qualquer compulsão, para ganhar ou perder algo." (Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *Retratações*, *Op. cit.*, 2019, liv. I., 15, 2. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 254. De duabus animabus contra manichaeos, X, 14; t. 42, coi. 104.

1375 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VIII., 5, 11; 9, 21; 10, 24. Cf. *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 6. Cf. A Ordem em *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II., 19, 50-51. Cf. A Ordem em GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. II., 19, 50-51.

1376 "Para Santo Agostinho, o pecado aparece, desde o início, como uma perversão da vontade. A vontade dada ao homem de se voltar para Deus, de amá-lo, com um ato seu, peca quando ele tenta rejeitar a felicidade em união com o outro, com Deus, buscando sua felicidade em si mesmo. [...] Foi assim que nossos primeiros pais também pecaram: abusando da liberdade, recusaram-se a servir a Deus e, à imitação do diabo, decidiram ser eles mesmos a regra de sua

Na esfera do conhecimento, várias são as aplicações da vontade, a primeiro delas se dá logo no processo da sensibilidade. "Na sensação, que é a mais simples de todas, a atenção, ou seja, a vontade, intervém para manter o órgão sensorial fixado ao objeto no decorrer de toda a duração desse ato."[1377]

> Em cada sensação, conseqüentemente, a vontade tem o papel de uma força ativa sem a qual o órgão sensorial não se aplicaria ao objeto e a sensação não teria lugar. Se essa força deixar de existir, é verdade que o órgão poderá permanecer fixado ao objeto e o objeto continuar a lhe informar a sua imagem, mas a sensação deixará de ser percebida e tudo se passará como se o objeto não estivesse ali. Quantas imagens desfilam assim sob nossos olhos das quais, entretanto, não tomamos conhecimento! Ao contrário, se a vontade de sentir cresce em intensidade, não será mais somente uma sensação que se produzirá, mas um amor, um desejo e uma paixão verdadeira de sentir, pela qual o copo todo poderá ser afetado.[1378]

Quando a vontade participa em um dos sentidos da sensibilidade, acaba por atuar de duas maneiras distintas, a primeira delas é a de fixar o sentido (enquanto órgão sensorial) em um objeto específico, não permitindo que ele passe sem a percepção adequada, o outro é mais complexo, pois ela também faz com que a sensação gerada por aquele objeto seja marcada na memória do homem.[1379] "Ao provar que a sensação está submetida ao controle da vontade, provamos, portanto, a dominação da vontade sobre a memória." [1380]

A vontade também atua diretamente sobre a imaginação, pois como tem poder sobre a memória, também se utiliza dela para compor as imagens, separá-las de diversas formas.[1381]

> Logo, ela combina como quiser os elementos tomados do mundo sensível para criar um mundo imaginário segundo os movimentos livres dela. Daí, não obstante, a quantidade de erros a que nos conduz essa vontade *conjuctricem ac separatricem* fazendo-nos admitir seus produtos imaginários como uma imagem fiel à realidade.[1382]

---

ação em vez de viver segundo Deus, e quebraram, como tanto quanto era da parte deles, dependência de Deus. Mas o homem é uma criatura, e por mais que tente, não pode se igualar a Deus ou como Ele, não se sujeitar a nada. De fato, ao pecar, o homem perdeu a maior liberdade que poderia ter: submeter-se voluntariamente a Deus. Ao pecar, pelo mau uso do seu livre-arbítrio, o homem não conseguiu dissociar-se de Deus para pertencer a si mesmo, mas encontrou-se e está sujeito ao terrível jugo do pecado." (Tradução nossa) RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 569.

[1377] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 254.

[1378] Ibidem

[1379] Gilson exemplifica dizendo: "Se falam diante de nós enquanto pensamos em outra coisa, dizemos, em seguida, que não ouvimos nada. Isso é inexato; nós ouvimos, mas não nos lembramos de nada porque nossa vontade, estando distraída, não fixou a lembrança dos sons à medida que eles tocavam nossas orelhas." Ibidem

[1380] Ibidem, p. 254–255.

[1381] Ibidem, p. 255.

[1382] Ibidem

Não somente na sensação a vontade tem poder, mas também o tem na produção do conhecimento racional, nas "operações do entendimento puro", como afirma Gilson. A iluminação divina tem seu papel central no conhecimento racional, mas a vontade humana dirige a alma até o conhecimento, para que assim possa ser iluminada, "conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar. "[1383] Ocorre assim que, "de qualquer aquisição de conhecimento que se trate, ela sempre será determinada por um movimento de busca que parte da vontade."[1384]

> Hence, in St. Augustine's thought, faith precedes demonstration, and will has a certain priority over reason; and hence, in the Augustinian tradition, there is always a tendency towards "voluntarism". But it is important to see that this precedence of will is not the final truth of human personality for St. Augustine, but pertains rather to the condition of the wayfarer.[1385]

Santo Agostinho compreende que a vontade é uma espécie de força natural que move a alma[1386], e faz com que ela busque seu lugar natural de repouso, o amor. Para Agostinho o peso do homem é o seu amor, "meu peso, meu amor; eu sou carregado por ele onde quer que eu for."[1387]

1383 Ibidem, p. 256.

1384 Ibidem

1385 "Por isso, no pensamento de Santo Agostinho, a fé precede a demonstração, e a vontade tem certa prioridade sobre a razão; e, portanto, na tradição agostiniana, há sempre uma tendência ao "voluntarismo". Mas é importante ver que esta precedência da vontade não é a verdade final da personalidade humana para Santo Agostinho, mas diz respeito à condição do caminhante." (Tradução nossa) CROUSE, R., *In multa defluximus: Confessions X, 29-43, and St. Augustine's theory of personality*, *Op. cit.*, 1981, p. 183–184.

1386 "Aprofundando esta problemática psicológica e ao mesmo tempo ética colocada por Paulo, Agostinho entende que a vontade é a força motriz pela qual o homem estabelece suas relações com seu "em torno". Trata-se da faculdade da alma que primariamente é a responsável pelo agir humano. [...] No entanto, há de se reconhecer que na origem do pecado encontra-se o movimento da vontade humana que se volta para as coisas sensíveis e corpóreas dando a elas valor acima das coisas espirituais, originando o que o autor intitula "mala voluntas", a qual consiste em uma disposição de ser do homem em direção às coisas sensíveis, tomadas como fim em si mesmas e não mais reconhecidas na totalidade do sentido da ordem." VAHL, M. J., *O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina*, *Op. cit.*, 2015, p. 36.

1387 AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XIII., 9, 10.Cf. "Nec aliquid appetunt etiam ipsa contra poderibus suis, nisi quod animae amoribus suis." Epist. 55, X, 18; t. 33, coi. 212-213. "Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur". Epist. 157, II, 9; t. 33, coi. 677. "Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit... Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore, fertur quocumque fertur." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 257. Cf. AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XI., 28.

Gilson afirma que há na filosofia de Agostinho uma aproximação muito grande entre o amor e a vontade, pois para o filósofo, o amor[1388] é na realidade uma vontade intensa.[1389]

O homem é movido por seu amor, uma força interior que o impele à alcançar seu fim último - o bem que deseja alcançar - e do qual nunca descansa até conseguir. Não há amor estagnado.[1390]

Essa força do amor, ou da vontade, no entanto, tem condão de produzir quer coisas boas, quer más[1391], mas sempre produz algo.

> Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento.[1392]

O problema que surge não é se deve o homem amar ou não, ou se deve o homem valer-se de sua vontade ou não, pois todos os atos que aproximam o homem de Deus e da sabedoria são atos de vontade e de amor. A questão que se desenrola é o que se deve amar.[1393]

> Então, se seu amor for bom, suas paixões e sua vontade serão igualmente boas; se for mau, elas, por sua vez, serão más: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*" Por outro lado, já que a qualidade do amor determina a da vontade, como a vontade determina o ato: tal é o amor, assim é o ato. E um erro acreditar que há paixões boas ou más em si mesmas, independentemente da intenção que as anima. Todos os homens, bons ou maus, provam todas elas, mas os bons têm paixões boas e os maus, más. Há, portanto, cóleras justas e compaixões legítimas, medos salutares e desejos santos; tudo depende do amor que os inspira.[1394]

1388 "A noção de delectatio, cuja importância é uma aliada incessantemente crescente na história do agostinianismo, associa-se estreitamente com a de amor, que acabamos de definir: "Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos ... ita Deo ... ordinemus, ut... solis... superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum (Mt 6,21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria." De musica, VI, 11, 29; vol. 32, coi. 1179. A razão disso é que o "deleite" é aquilo que o amor persegue em seu objeto: "Non enim amatur, nisi quod delectat." Sermo 159, 3; vol. 38, col. 869; ver o sermão inteiro." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 257.

1389 "O estreito parentesco entre o amor e a vontade se explica pelo fato de que, segundo santo Agostinho, o amor é apenas uma vontade intensa: "... voluntatem nostra, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas: ..."" AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 21, 41. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 257.

1390 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 258.

1391 "Para o bispo de Hipona, não se deve procurar uma causa eficiente para a má vontade, pois ela, a má vontade, começa a se configurar justamente no momento em que o homem declina do mais perfeito ao menos perfeito, ou seja, na medida em que a vontade, que é um bem, é corrompida e ocorre uma defecção, uma perda. Logo, a má vontade é uma privação, ausência de algo próprio a uma natureza e, por isso, não se devem procurar causas eficientes para tais privações, já que seria o mesmo que querer ver as trevas por si mesmas, esquecendo que nada mais são do que ausência de luz." GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 22–23.

1392 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 258.

1393 "Cum... nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur: ..."" Sermo 96,1, 1; t. 38, col. 585. De bono viduitatis, XXI, 26; t. 40, col. 448." Ibidem

1394 AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 7, 2. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 259. Cf. AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 8-9.

Tal compreensão da extensão da natureza das coisas permite afirmar que não há nada que seja, essencialmente bom ou mau, posto que todos podem ser objetos de uma vontade boa ou má. Segue-se assim que a avareza, *e.g.*, não é má por uma natureza própria do dinheiro ou do ouro, mas sim do homem "que ama o ouro com um amor perverso e viola a ordem ao preferir uma porção de matéria à justiça, que é incomparavelmente superior."[1395] Da mesma forma se dá com a luxúria, que não se dá pela beleza corpos "mas à alma que, sem temperança, prefere perversamente as voluptuosidades corporais às realidades espirituais, cuja beleza é mais durável e cujo desfrute é mais puro."[1396]

> Não se pode censurar a jactância à glória nem o orgulho ao poder, mas ao amor por um elogio recebido contra o testemunho da consciência, ou de um poder que se ergue acima de um poder mais legítimo. A malícia do ato nunca tange ao que seu objeto tem de bom, mas à perversão do nosso amor por esse bem; nosso desvio, nesse caso, não é amar o bem, mas violar a ordem ao não preferir o melhor.[1397]

Unidas no amor, as paixões, como as virtudes que às neutralizam, funcionam em um movimento perfeito que tem como virtude suprema o amor supremo, pois "se a virtude nos leva a uma vida feliz, eu afirmaria que a virtude nada mais é do que o amor supremo."[1398]

As virtudes podem ser definidas como reflexos particulares do amor, de forma que a temperança "é o amor que se dá total e inteiramente àquilo que ama; a força é o amor que suporta tudo facilmente em prol daquilo que ama; a justiça é o amor que serve apenas ao objeto amado e, por conseqüência, domina todo o resto"[1399], enquanto que a "a prudência é o amor em seu discernimento sagaz entre aquilo que favorece e aquilo que dificulta."[1400]

O amor é o ponto incontornável no pensamento de Santo Agostinho, "a idéia central da moral à qual somos conduzidos é o amor pelo bem supremo, ou seja, a caridade."[1401]

Na filosofia de Agostinho, a terminologia envolvendo a caridade sofre muitas alterações, cuja análise detida seria necessária, mas em um estudo específico, não comportado nos limites aqui propostos, pelo que será tão somente mencionada nos termos utilizados por Gilson[1402].

[1395] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 259.
[1396] Ibidem
[1397] Ibidem
[1398] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XII., 8. Cf. Contra os Acadêmicos em *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. III., 16, 35. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 259.
[1399] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 259.
[1400] Ibidem, p. 260.
[1401] Ibidem, p. 261.
[1402] "Em santo Agostinho, há dois sentidos da palavra "caridade": a Caridade substancial e subsistente, que é Deus, e a caridade que é o amor por Deus na alma, ou a alma mesma enquanto é amor por Deus: "*Deus igitur et animus quo*

A caridade pode ser compreendida como o amor pelo que se deve verdadeiramente se amar[1403], ela é um dos motores que impulsionam a vontade humana em direção ao seu objeto, "em certo sentido, ela é análaga aos pesos que conduzem os corpos naturais para seu lugar de repouso. [..] na verdade, é o amor divino que move os corpos físicos bem como suas vontades humanas."[1404]

É o amor que ocupa o lugar de "peso que conduz a vontade na direção daquilo em que ela se deleita"[1405], e para melhor compreender o amor e a caridade no pensamento de Santo Agostinho, Gilson propõe compreendê-lo em sua fórmula mais clássica, amar o próximo como a ti mesmo.

> Para resolver essa dificuldade, primeiro, consideremos o caso relativamente simples em que aquilo que um homem ama é um outro homem, isto é, a caridade para com o próximo. E claro que, em caso parecido, aquele que ama caridosamente um outro homem não deixa de amar o seu próprio bem pelo fato de querer o bem de outrem. Amar com toda a alma a outro não é renegar- se nem se sacrificar a si mesmo, é amar a outro como a si mesmo, em pé de perfeita igualdade. Aquele que eu amo é igual a mim; eu sou igual àquele que amo e, por isso, eu o amo como a mim mesmo, tal como Deus o prescreveu.[1406]

A caridade se mostra como um processo de busca pela igualdade (em Unidade), não somente por meio de suprir algo que falte a outrem, mas de desejar e sentir por outrem o mesmo que por si mesmo. "O que é, portanto, necessário querer àquele que é amado é que ele seja nosso igual, *opta aequalem*, e que nós sejamos submissos, ele e nós. Aquele a quem nada se poderia dar."[1407] A caridade[1408] assim tem duplo viés, uma vez que quer o bem para outra pessoa, e para si mesmo.[1409]

Nesta ótica, o amor ao outro "é tratá-lo com uma igualdade tão perfeita que é confundir-se com ele; ele é um bem em si e um bem para nós, portanto, é seu bem e o nosso que se encontram envolvidos num mesmo amor."[1410]

---

amatur, charitas proprie dicitur purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur: hanc et dilectionem dici placet. De div. quaesu 83, 36, 1; t. 40, col. 25. Sermo 21, 2; t. 38, col. 143. "*Charitas usque adeo est donum Dei ut Deus vocetur*." Sermo 156, 5; t. 38, col. 852. Ver também De Trinitate, XV, 19, 37; t. 42, col. 1086, onde a apropriação da caridade pelo Espírito Santo é claramente exposta." Ibidem, p. 269.

[1403] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XIII., 7, 8. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 261. Cf. Epist. 167, 4, 15; t. 33, coi. 739.

[1404] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 261.

[1405] Ibidem, p. 262.

[1406] Ibidem, p. 263.

[1407] Ibidem Cf. In Epist. Joan. ad Parthos, tr. VIII, 4, 5; col. 2037-2039.

[1408] "Inversamente, toda caridade para com outra pessoa quer também o seu próprio bem. Isso é muito evidente por si mesmo, uma vez que a definição de amor implica o desejo de um bem que se quer possuir; ora, nada se possuiria sacrificando-se para o objeto do amor. A observação o confirma. Com efeito, é manifesto que todo amor entre pessoas tende à reciprocidade. Aquele que ama exprime por signos o sentimento que o anima, na esperança de que lhe será entregue amor por amor. Se ele obtém êxito, ele se inflama mais quanto mais vê o amor se acender na alma de quem ama. Isso equivale a dizer que todo amor entre pessoas terminaria por se apagar, se não fosse de algum modo recompensado; esse sentimento não pode viver na ausência total de reciprocidade." Ibidem, p. 264.

[1409] Ibidem, p. 263.

[1410] Ibidem, p. 265.

Ocorre que, a igualdade que deve guiar o amor entre os homens, não pode ser utilizada quando esse amor é direcionado a Deus, pois ele não é uma espécie de bem, como nós somos, mas sim Bem em si mesmo, o Sumo Bem. Para com Ele o amor deve ser absoluto, ou seja, um amor sem medida e limitação, não há aqui comparação possível. Trata-se de um amor completamente diverso do que se busca com a criação, pois o homem é colocado em uma posição de total submissão e diminuição. Com esse amor, o homem deve buscar não a manutenção de seu ser, como na fórmula do amor humano (amar o outro como a si mesmo), mas deve renunciar a si mesmo, "perder sua alma é salvá-la".[1411]

Embora pareça contraditório pensar em perder tudo em busca do Bem de Deus, uma vez que se nesse processo tudo se perde, inclusive a alma, seria nocivo ao homem, ao invés de ser um Bem, a fórmula deve ser compreendida em sua complexidade, pois o Bem de Deus é o Bem absoluto, ao ponto que possuí-lo é possuir a totalidade das coisas, entre as quais nada mais pode lhe faltar.[1412]

> Assim, existe um caso, e único, em que a felicidade da alma exige que ela se esqueça inteiramente de si mesma e se renuncie: o amor de Deus. Único, esse amor deve ser plenamente gratuito para ser plenamente recompensado. O amor que se dá sem reservas e que, ao dar-se assim, assegura para si a posse do Bem, é precisamente a caridade.[1413]

A caridade não é uma parcela "da vida moral do homem, ela é essa vida moral"[1414], compreende-se assim, que o amor do homem por Deus significa para a alma, "o começo de sua justificação: se seu amor progride, a justiça cresce proporcionalmente; se o amor se torna perfeito de uma vez, a justiça da alma é perfeita."[1415]

Esse grau de perfeição sublime, só é encontrado quando se ama de forma desprendida e absoluta a Deus, onde o homem alcança a Beatitude e goza de Deus plenamente. Para os casos em que esse grau de elevação não seja alcançado, ocorre uma perfeição em graus, sendo que a justiça é assim dividida.[1416]

> A segunda conseqüência dessa doutrina é que, ao situar a caridade no princípio de toda vida moral, não estamos na direção da supressão da moral, isto é, na direção da supressão dos preceitos morais em benéfico de um único, nem mesmo na direção da supressão das virtudes em benefício de uma única. A caridade consuma as virtudes, não as consome, e,

---

[1411] Ibidem, p. 264–266.
[1412] Ibidem
[1413] Ibidem
[1414] Ibidem, p. 267.
[1415] Ibidem Cf. ""Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est". De natura et gratia, LXX, 84; t. 44, col. 290."
[1416] Ibidem, p. 268.

> se é verdade que é suficiente possuí-la plenamente para ter todas as outras, é porque ela as implica e as enuncia em vez de dispensar-nos delas.[1417]

A caridade já antecipa, de certa forma, a beatitude, a qual se destina o homem, e ela não é somente o caminho para se obter Deus, mas a própria obtenção de Deus, é Deus já presente nos homens. "Não se diz, então, que dela temos o penhor, mas sim um pagamento da beatitude futura; quer dizer um presente que não será tomado de volta, como um pagamento que será completado e perfeito [...]"[1418] É essa existência divina no homem que consolida a doutrina da Graça. [1419]

> 0 papel da graça é concebido somente em função dos males para os quais ela é o remédio. Primeiro, há uma insuficiência radical; depois, uma desordem possibilitada por essa insuficiência; em resumo, há o mal.[1420]

Neste ponto, Agostinho parte de uma compreensão da ideia de livre arbítrio como origem do mal, posteriormente lapidando-a, para uma argumentação de que o livre arbítrio da vontade, não é ruim, e não pode ser, uma vez tendo sido criado o homem com essa possibilidade de escolher seu agir, também ela deveria ser boa. Uma vez que, "não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção."[1421] Na compreensão de Agostinho, o oposto é onde reside a verdade, vez que "há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente."[1422]

Sem a capacidade de agir livremente, o homem não poderia viver conforme Deus determinou, e aquele que utiliza dessa capacidade para de Deus se afastar, o faz sozinho, e "recairão sobre ele os castigos da parte de Deus."[1423] "Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar."[1424]

> Ora, o uso do livre-arbítrio está à disposição do próprio livre-arbítrio. Fonte de toda ciência, a razão conhece a si mesma; conservadora de todas as lembranças, a memória lembra-se de si mesma; mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, a vontade livre é igualmente mestra de si mesma. Logo, dela, e só dela, depende o mau uso do bem que ela é. Por outro lado, a possibilidade desse mau uso seria necessariamente a condição do bom, e da felicidade que esse bom uso implica. Quando se apega ao bem imutável e universal, que é a verdade, para fruí-lo, nossa vontade possui a vida feliz, que é o bem supremo do homem. Ora, essa beatitude não é idêntica à Verdade, da qual ela é apenas a posse individual. Por adesão a uma única e mesma Verdade e a uma única e mesma

[1417] Ibidem, p. 268–269.
[1418] Ibidem, p. 270.
[1419] Ibidem
[1420] Ibidem, p. 271.
[1421] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 1, 3.
[1422] Ibidem, liv. III., 9, 26; 11, 32-33.
[1423] Ibidem, liv. II., 1, 3.
[1424] Ibidem, 1, 3.

> Sabedoria comuns a todos, todos os homens tornam-se felizes e sábios; mas um homem não pode ser feliz pela beatitude de outro homem.[1425]

Não se pode imputar a Deus a origem do mal, ou mesmo a opção da vontade humana por Dele se afastar, pois seria "contraditório imaginar uma causa positiva, tal como Deus, na origem do movimento de aversão pelo qual a vontade livre se desvia dele." [1426] A vontade humana que desvia de Deus, o faz sem ser criada para isso, não lhe é natural esse tipo de movimento, mas sim voluntário e opcional[1427]. "Simples defeito, falta de ordem e, por conseqüência, falta de ser, o movimento da queda original não tem outra origem a não ser o nada, ou seja, o não-ser."[1428]

Mesmo não sendo o arquiteto do mal, Deus vem ao socorro do homem, auxiliando-o a abandonar o caminho do pecado e redimi-lo pela Graça.[1429]

No momento da criação, o homem usufruía de um estado diferente do atual, onde o amor por Deus era fácil e sem esforços, onde o homem não se afastava de Deus, não cometendo qualquer tipo de pecado, era incorruptível e imortal[1430]. Se via dotado de sabedoria naturalmente, sem ser preciso luta para conquista-la. Havia uma perfeita submissão do corpo à alma e possuía todos os dons possíveis, que lhe foram entregues pela graça de Deus.[1431]

> Enfim, possuindo uma ciência entendida, sem ter penado para adquiri-la, o primeiro homem evitava espontaneamente o erro. A pena na conquista do saber, a ignorância e o erro que se misturam ao saber penosamente conquistado, não estão ligados à instituição primeira de nossa natureza, eles são os castigos do pecado.[1432]

1425 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 277.

1426 Ibidem, p. 279.

1427 "Buscar a causa de uma falta ou de uma falta de ser é buscar uma causa positiva do silêncio ou das trevas. O silêncio é apenas uma ausência de som; as trevas são apenas uma ausência de luz; paralelamente, poderiamos dizer, o pecado é em nossa vontade tão-somente uma ausência de amor por Deus. Mutável, porque criada do nada e, conseqüentemente, imperfeita, nossa vontade somente pôde ter se deixado cair do criador às criaturas para introduzir em si e no universo a desordem inicial do pecado." AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 1, 2. Cf. *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XII., 7. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. III., 1, 2.

1428 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 279.

1429 AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 20 ,54. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 279.

1430 A imortalidade aqui representada não pela impossibilidade da morte no sentido natural, como descreve Gilson, "Enfim, a imortalidade de que o homem gozava, no estado de natureza assim definido, pertencia a ele em virtude de outra graça que não necessariamente decorria de seu estado de justiça original, pois sua imortalidade não consistia em não poder morrer, mas somente em poder não morrer, ao não se separar da árvore da vida da qual ele de fato se separou pelo pecado. De todo modo, nada do que o homem tinha pertencia a ele por direito; não se poderia espantar que ele tenha perdido tanto ao pecar." AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIII., 20. Cf. Comentário literal do Gênesis em *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. VI., 25, 36. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 283.

1431 AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 10; 26. Cf. Comentário literal do Gênesis em *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XI., 1, 1. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 280.

1432 AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 18, 52. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 280.

O homem se afastou de Deus, preferindo buscar em si mesmo a felicidade e o conhecimento, e essa opção se deu por uma fraqueza em seu livre arbítrio, em que pese possuísse tudo para evitar sua queda pelo pecado. [1433] "O estado de decadência e ultraje resultante da queda condicionou o ser humano a uma posição inferior à que gozava. A sujeição aos vícios e a negligência das virtudes se tornaram problemas iminentes."[1434]

> A natureza exata do ato prevaricador que modificou tão profundamente o estado do homem é muito complexa. Observando do exterior, foi essencialmente a transgressão de uma ordem fácil de se respeitar. Deus teria proibido ao homem de comer um determinado fruto, assim, impôs-lhe a obediência, virtude que, em uma criatura racional, é a mãe e a guardiã de todas as virtudes. Esse preceito não havia sido manifestamente dado a não ser a fim de assegurar a obediência em si, pois nada seria mais fácil do que se abster dessa fruta em um lugar de felicidade onde todo alimento existia em abundância. Ademais, lembremos que esses desejos tampouco ofereciam resistência à vontade de um homem. Dado que a desordem é uma seqüência do pecado, ela não pode- ria ser a causa dele. Assim, não é na dificuldade do preceito nem em alguma insubordinação do corpo humano que se encontra a origem do mal, mas somente na vontade do homem e especialmente em seu orgulho.[1435]

A raiz mais profunda deste voltar-se para si, em abandono da face divina, é o orgulho humano. "Eis o mal secreto que o ato exterior apenas tornou visível: o orgulho de ser para si mesmo sua própria luz, a recusa de ficar voltado para a verdadeira luz, que, contudo, fazia dele uma luz."[1436] Agostinho vai mais fundo, pois analisa que ao invés de aceitar a culpa pela falta cometida, apresenta uma desculpa, "a serpente seduziu", imputando a culpa a outrem, "a transgressão voluntária da ordem acusa a si mesma no momento preciso em que ela tenta se desculpar."[1437] Essa construção permite afirmar, com mais certeza, a bondade da criação, "tal é a razão pela qual Agostinho não para de afirmar que o erro original foi um efeito do livre-arbítrio do homem e, portanto, deve ser imputado primeiramente à sua vontade[...]"[1438] A vontade é quem decidiu pelo afastamento de Deus, um desvio voluntário, mas, de forma alguma, necessário ou determinado, *a priori*.

[1433] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 284.
[1434] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 148.
[1435] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 284. "Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum... Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto maiore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri" AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 12.
[1436] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 13, 2. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 284.
[1437] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 284.
[1438] Ibidem, p. 285.

O homem possui para se libertar do mal do pecado - mesmo após sua queda por esse pecado - da mesma Graça divina que antes o mantinha no caminho do bem. [1439]

Agostinho acrescenta que no momento do pecado original, a natureza humana foi acrescida de dois vícios que não tinham sido criados por Deus, a concupiscência e a ignorância. Enquanto criado por Deus, o homem possuía a ciência sem que fosse necessário busca-la ou adquiri-la, ao passo que com o pecado, a ignorância se espalhou. O homem agora luta penosamente para conseguir vencer a ignorância. De igual forma, o corpo antes submisso à alma, agora se revolta, quebrando a ordem divina estabelecida, dando origem a toda sorte de faltas.[1440]

O mal que teve início em Adão, prolongando-se na humanidade, é a marca de uma natureza que se viciou, se corrompeu. Mesmo após toda essa corrupção de sua obra, Deus não retirou do homem toda natureza de bondade e perfeição que antes transbordavam nele. O homem, embora com grandes dificuldades, "continua capaz de conhecer o verdadeiro e de amar o bem, ao adquirir progressivamente, por um exercício lento, as artes, as ciências e as virtudes; porque há virtudes naturais mesmo no homem decaído."[1441] Uma dessas virtudes, é sem dúvida, o próprio livre arbítrio.[1442]

Em consequência, a posição da vontade, ou do livre-arbítrio, é defendida por Agostinho, pois sua necessidade é intrínseca e funciona como base de todo o sistema moral que estrutura a liberdade, do contrário, não existiram meios para responder ao questionamento: "[...] se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações?"[1443]

O livre-arbítrio da vontade é peça essencial para a compreensão da culpa humana[1444], "visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre." [1445]

A existência do livre arbítrio, na ótica de Agostinho, respalda a existência das punições pelos pecados, a condenação e a responsabilização do homem.

[1439] Ibidem, p. 283–284.
[1440] Ibidem, p. 287.
[1441] Ibidem, p. 287–288.
[1442] "Cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est et magna, et media, et minima: in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus jam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona... ex Deo sunt, sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est et in magnis numeratur bonis" AGOSTINHO, S., *Retratações*, *Op. cit.*, 2019, liv. I., 9, 6. Cf. "Cum dico tibi: sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad malem agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem: quanquam non est illa libera" GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 288. Cf. Sermo 156, 11, 12; t. 38, col. 856.
[1443] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 1, 3.
[1444] HARRISON, S. Do we have a Will? Augustine's way in to the Will. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 200.
[1445] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 1, 3.

A voluntariedade da conduta, surge como resposta para a composição da ideia de culpa, necessitando assim de uma vontade livre do homem para agir. Só assim haveria justiça na punição dos maus, e na vitória dos bons, resplandecendo a bondade e a excelência de Deus, de forma que "[...] era necessário que Deus desse ao homem vontade livre."[1446]

Cumpre aqui ressaltar a importante nota do tradutor da obra *De libero arbitrio,* que demonstra a forma como o conceito, que dá título ao livro, vai aos poucos sendo forjado no decorrer do texto, uma vez que inicialmente, Agostinho utiliza a expressão *arbitrium,* empregando-a no sentido de decisão consciente, ao passo que nos caminhos finais do texto, uma nova expressão surge: *liberum arbitrium,* que assume o sentido de ato de decisão livre, algo que não era usual no período, e que passou a ser tema de referência para a filosofia cristã medieval.[1447]

> A way in to thinking about freedom and responsibility and their place in a sys tematic understanding of the universe-all this Augustine has achieved by taking the ordinary term "voluntas" and calling it into question. He has taken the possi bility of doubting that I have a will seriously and shown it to be self-defeating. This is precisely the cogitolike argument adopted at City of God 11.26 and elsewhere to argue the security of my knowledge of my existence, and my being alive, and to use this knowledge as a starting point for further reflection. As is so often the case with Augustine the significance, the interest, and the thinking lie in asking ques tions, even of what seems obvious. [1448]

É de todo relevante, que com o livre arbítrio, o homem assume uma posição bem definida frente ao Eterno, não como simples fruto do trabalho e bondade divinos, mas como ser dotado de vontade livre, quer para se aproximar do Eterno, de suas leis e vontades (o que Agostinho determina como sendo a vontade verdadeiramente livre), quer para se afastar do Eterno e assim se submeter ao mundo vivendo uma vontade contaminada e escrava.

Há desta forma, um papel relevante da vontade humana frente ao mundo do Eterno, em uma ruptura significativa da tradição helênica e até mesmo romanística, uma vez que o destino tecido, quer pelas moiras, quer pelas parcas, estava além do alcance mortal, sendo esse o espelho de onde se projetava a tragédia grega.

[1446] Ibidem, liv. II., 1, 3.

[1447] Notas complementares em ibidem, p. 247.

[1448] "Uma maneira de pensar sobre liberdade e responsabilidade e seu lugar em uma compreensão sistemática do universo - tudo isso Agostinho conseguiu ao tomar o termo comum "voluntas" e questioná-lo. Ele levou a sério a possibilidade de duvidar que eu tenha um testamento e mostrou que ele é autodestrutivo. Este é precisamente o argumento cogitônico adotado em Cidade de Deus 11.26 e em outros lugares para argumentar a segurança do meu conhecimento de minha existência e de estar vivo, e usar esse conhecimento como ponto de partida para uma reflexão posterior. Como tantas vezes acontece com Agostinho, o significado, o interesse e o pensamento residem em fazer perguntas, mesmo do que parece óbvio." (Tradução nossa) HARRISON, S., *Do we have a Will? Augustine's way in to the Will*, *Op. cit.*, 1999, p. 203.

Agostinho dialoga sobre a verdadeira natureza desse livre-arbítrio da vontade com Evódio, que afirma que "se esse movimento de se voltar para os bens mutáveis existe, vindo da natureza ou devido à necessidade, ele não pode de modo algum ser culpável."[1449]

Agostinho clareando a argumentação, apresenta que a alma não pode ser submetida contra a sua vontade à bens inferiores, é a vontade que determina o caminho da alma. "Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (1,11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade".[1450]

A razão inerente da alma do homem, não pode ser submetida às paixões do mundo contra a sua vontade, dada sua natureza superior, onde nem um "agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal."[1451]

A alma é responsável por animar e em certo sentido, dominar o corpo do qual juntos compõe uma unidade, como já foi evidenciado em capítulos anteriores.[1452]

Esse movimento, que afasta o homem de Deus e o direciona para as coisas inferiores não pode ser natural, e com isso só pode ser voluntário, pois existe no mesmo homem a capacidade de agir de forma diferente, o que não existe para nenhum outro movimento natural.[1453]

> Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. [...] Certamente, quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por esse Deus tão bom. Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculpado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores.

Agostinho afirma novamente o papel da vontade na origem de pecado, uma vez que "assim como ninguém ao pensar espontaneamente vem a pecar contra a própria vontade do mesmo modo, ao consentir a uma má sugestão, certamente não consente sem ser por vontade própria."[1454]

[1449] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 1, 1.
[1450] Ibidem, 1, 2.
[1451] Ibidem, 1, 2.
[1452] Vide Seção específica sobre o Corpo e a Alma em Santo Agostinho.
[1453] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 1, 2.
[1454] Ibidem, 10 ,29.

3.1.2. A ideia de liberdade.

> La noción de libertad, en la teología agustiniana, se basa sobre una premisa de tipo filosófico derivada, a su vez, de la Revelación: la libertad del hombre es la libertad de un ser que es imagen de Dios. [...] La libertad radical del hombre, o sea su libertad, podríamos decir, natural, es la posibilidad de orientarse vo- luntariamente hacia Dios, como objeto de bienaventuran- za. En este sentido la libertad está íntimamente relacionada con la marcha del hombre hacia su fin último por medio de unos actos, que son suyos, sea objetiva que sub- jetivamente. Para San Agustín, el estudio del hombre, de su ser, y por tanto de su actuar, no puede desligarse nunca de la consideración de la presencia efectiva de Dios en el hombre, no sólo como sustentador de su ser, sino como fin al que el hombre está llamado con una finalidad que afecta su ser en todo momento.[1455]

Avançando na temática, um dos pontos de grande inflexão da filosofia de Santo Agostinho é a compreensão do papel central da Graça (que já foi brevemente esboçado), uma vez que mesmo havendo no homem, resquícios que apontem um passado de perfeição, onde sua imagem refletia a de Deus, esses fragmentos não são suficientes para conduzir o homem para um retorno a esse perfeição, o homem não é capaz de, sozinho, redimir suas falhas, ele necessita da intervenção divina, que se dá pela Graça[1456].

Agostinho utiliza para compreender a Graça divina, de um princípio, base em sua metafísica:

> [...] todo ser é um bem; todo bem é obra de Deus, que tem simultaneamente o Ser e o Bem supremos; ao contrário, toda falta tende ao não ser de onde o que não é Deus tira sua origem. Assim, pode-se encontrar a razão suficiente para a introdução do mal nesse mundo ao considerar apenas a única natureza do homem, pois, como vimos, o erro original foi uma simples defecção. Mas como a restauração do bem destruído pelo homem poderia ser atribuída a ele? Para instituir a natureza, não foi necessário nada menos do que o poder criador de Deus; para restabelecê-la, torna-se necessária uma verdadeira recriação.[1457]

[1455] "A noção de liberdade, na teologia agostiniana, baseia-se em uma premissa filosófica derivada, por sua vez, da Revelação: a liberdade do homem é a liberdade de um ser que é imagem de Deus. [...] A liberdade radical do homem, que é a sua liberdade, poderíamos dizer, natural, é a possibilidade de se orientar voluntariamente para Deus, como objeto de bem-aventurança. Nesse sentido, a liberdade está intimamente relacionada à marcha do homem em direção à sua meta última por meio de atos que são seus, objetiva e subjetivamente. Para Santo Agostinho, o estudo do homem, de seu ser e, portanto, de suas ações, nunca pode ser separado da consideração da presença efetiva de Deus no homem, não apenas como sustentador de seu ser, mas como fim para o qual o homem é chamado com um propósito que afeta seu ser em todos os momentos." (Tradução nossa) RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 574–576.

[1456] "Ora, dissemos que esse segundo sentido da palavra "graça" é seu sentido próprio. Entenderemos por isto o conjunto de dons gratuitos de Deus que têm por fim tornar possível a salvação do homem em estado de natureza decaída. O que há de comum entre o sentido impróprio e o sentido próprio da palavra é a gratuidade absoluta do dom pelo qual Deus constitui a natureza ou dá a graça; o que há de próprio no segundo sentido é que, ocorrendo numa natureza pervertida, ela não tem como objetivo fundar a ordem de Deus, mas restabelecê-la ao reencaminhar uma desordem de que, no entanto, só o homem é o autor" GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 290.

[1457] Ibidem

A Graça não advém de nada que possar ser feito no mundo temporal, até mesmo as boas obras que o homem pode ser autor não lhe garantem a graça, pois ela é gratuita. "Assim, o homem começa a ter a Graça quando começa a crer em Deus, sob um aviso que lhe vem seja de dentro, seja de fora."[1458] Resulta-se disso, que "[...] a graça precede as obras e seus méritos, isso equivale a dizer que ela não poderia resultar em nós de uma aquisição, segue-se que ela é o fruto de uma eleição."[1459] A roda não gira bem para ser redonda, mas gira bem por ser redonda.[1460] Um problema profundo surge dessa análise, porque mesmo em sendo gratuita, ela acaba sendo atribuída a alguns, mas não a todos, então qual seria esse ponto de separação?

A fórmula encontrada por Santo Agostinho é de uma Graça que sabe de plano as razões da vontade humana, e que consegue com isso alinhar essas razões com o caminho a ser seguido, sem, contudo, ferir a liberdade dessa vontade.

> A graça agostiniana pode, portanto, ser irresistível sem ser constrangedora, pois ou ela se adapta à livre escolha daqueles que ela decidiu salvar, ou, transformando internamente a vontade à qual se aplica, a graça faz a vontade se deleitar livremente com isso que seria repugnante sem a graça. Logo, a predestinação divina não é senão a previsão infalível de suas obras futuras, pela qual Deus prepara as circunstâncias e as graças salutares aos seus eleitos.[1461]

Não se pode negar que em Deus não pode haver injustiça, de forma que se a Graça é para uns e não o é para outros, deve haver ao final, de alguma forma, uma "secreta e impenetrável equidade, da qual podemos conhecer a existência, mas cujos motivos não saberíamos escruta."[1462] Assim como em vários pontos, Agostinho apresenta, sem constrangimento, que não sabe a resposta para a questão.

O resultado dessa análise, é uma relação entre livre arbítrio e presciência bem particular, como já abordado anteriormente em outros aspectos.

> Ademais, é claro que a previsão exata dos atos humanos por Deus não altera em nada a liberdade deles nessa doutrina. Ao se fazer tal como ela deveria ser para incitar no homem o ato livre que ela quer obter, a graça divina concilia a inefabilidade na realização dos atos previstos com o livre-arbítrio das vontades que os produzem. [1463]

[1458] Ibidem, p. 292.
[1459] Ibidem
[1460] De diversis quaest. ad Simplic., I, 2, 3; t. 40, col. 113.
[1461] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 295.
[1462] Gilson segue afirmando: "Ora, desde a queda, todos os homens formam uma massa pecadora e devedora de penas que devem sofrer com relação à justiça suprema. Se Deus redime esse suplício justificando o culpado, ou se o exige abandonando-o, nenhuma injustiça é cometida. Quanto a saber quem deve sofrer sua pena e quem dela deve ficar isento, não é a nós, devedores, que cabe decidir. Deus não obriga alguns homens a pecar porque ele justifica outros, e ele não justifica alguns a não ser em nome de uma inescrutável equidade cujas razões escapam ao nosso julgamento." Ibidem, p. 297.
[1463] Ibidem

Mais uma vez, um entrave no pensamento surge pelo fato de que mesmo sendo a vontade humana livre para escolher, por ser criada desta forma, e sendo Deus ciente de tudo, Agostinho precisaria compatibilizar a presciência divina com a livre vontade, o que é feito argumentando que o fato de Deus ter consciência dos erros que seriam/serão cometidos pelo ser humano, não deve conduzir a compreensão de que isso significa que esses erros não seriam voluntários.[1464]

> Logo, a presciência não consiste em uma arbitrariedade de Deus frente à liberdade, ao contrário, prevendo o pecado humano, Deus age de modo a salvar o homem da degradação de seu ser pela vontade culpável, prevê os que hão de pecar por sua própria vontade, embora não seja co-autor de seu pecado, não atua na vontade livre a não ser mediante a Graça, contudo, mesmo através desta, mantém preservada a liberdade humana.[1465]

Se a presciência divina tem como objeto a vontade humana, é a vontade humana já realizada que é assim prevista, e "é essa mesma vontade assim prevista que se realizará."[1466] Ocorre assim "pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência."[1467]

A presciência divina, em consonância com o poder do livre-arbítrio dado pelo mesmo Deus, prevê senão um ato de vontade livre, que "não seria ato de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder." Continua Agostinho ao afirmar que "por outro lado, portanto, Deus também previu esse poder"[1468], concluindo que "logo, essa presciência não me tira o poder. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciência daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria."[1469]

Com essa construção, toda a obra divina deve ser exaltada como um bloco único e perfeitamente harmônico, dos mais elevados ou mais baixos seres.

> E aquele que dissesse: "Esta aqui não deveria existir" seria igualmente mau e invejoso, visto que, ao recusar-lhe a existência, ver-se-ia forçado a considerar tal outra menos perfeita. Seria, por exemplo, como se dissesse: "A lua não deveria existir". Ora, a claridade de uma candeia que seja, ainda que bem inferior, continua bela em seu género e agradável, quando as trevas cobrem a terra, e assim mostra-se ela bem apropriada aos afazeres noturnos. Devido a tudo isso, meu interlocutor deve bem confessar que a referida candeia é digna de ser louvada em sua humilde limitação. Negá-lo, seria próprio de um doido ou de um obstinado. [...][1470]

[1464] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995.
[1465] VAHL, M. J., *O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina*, *Op. cit.*, 2015, p. 40.
[1466] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 3, 8.
[1467] Ibidem, 3, 8.
[1468] Ibidem, 3, 8.
[1469] Ibidem, 3, 8.
[1470] Ibidem, 9, 24.

Partes elevadas se juntam às partes ainda apegadas ao material terreno, para construção do conjunto a qual Agostinho atribui a perfeição, indo mais além ao dizer "o conjunto não te parece perfeito, senão porque coexistem corpos mais nobres com outros mais humildes. [1471] " [1472]

As misérias possuem um papel também a cumprir na perfeição da unidade do todo, e "essa perfeição faz com que nada falte, sequer essas almas que tiveram de se tornar infelizes por terem querido livremente ser pecadoras."[1473] Com essa compreensão, até mesmo o problema do mal, que ainda a pouco atormentava o autor, agora pode ser compreendido e integrado no sistema de perfeição absoluta da obra divina, de forma que é completamente incorreto dizer que "[...] Deus não devia ter dado a existência a essas almas. Igualmente, é errôneo afirmar que ele não seja digno de louvor por ter dado o ser a outras criaturas ainda bem inferiores do que essas almas infortunadas"[1474]

Compatível com a ordem divina da criação, o pecado se integra ao pensamento cristão como possibilidade de ação, dada a falibilidade do material humano.

A relação da doutrina da graça com o livre arbítrio também gera um problema complexo para Santo Agostinho, para quem "querer é usar o livre arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade."[1475] Por se confundir com a vontade, o livre arbítrio está fora de questionamento, pois a vontade humana é inalienável. Com isso, se deve considerar que "a escolha voluntária nunca ocorre sem motivos, e alguns motivos podem pesar sobre ela com uma força irresistível; o livre-arbítrio é precisamente uma escolha que se exerce em virtude de motivos."[1476]

Suprimir o livre arbítrio do homem significaria suprimir sua vontade, e com isso suas ações deveriam ser como uma pedra que cai, que cai com uma causa própria, mas sem motivos. [1477]

Aproxima-se assim a própria ideia de liberdade.

> O que Agostinho se pergunta não é se amar Deus está ao alcance de nosso livre-arbítrio, mas se está em nosso poder. Ora, o poder de fazer o que escolhemos fazer é mais do que

[1471] Ibidem, 9, 24.
[1472] Neste ponto não se pode dizer, sob pena de condenar o raciocínio como contrário ao do próprio Agostinho, que o pecado em si pertence a ordem do perfeito, "não são os pecados mesmos, nem as desgraças mesmas, que são necessários à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas, as quais se não quiserem pecar não pecam, mas tendo pecado tornam-se infelizes. Se, absolvidos os seus pecados, a sua miséria continuasse, ou mesmo se esta precedesse qualquer pecado, com razão seria dito que uma brecha foi introduzida na ordem e no governo do universo. Por outro lado, caso se cometam pecados, mas não exista a pena, a ordem ficaria igualmente abalada pela injustiça." Ibidem, 9, 26.
[1473] Ibidem, 9, 25.
[1474] Ibidem, 9, 25.
[1475] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 298. De duabus animabus, IX, 13; t. 42, col. 104.
[1476] Ibidem
[1477] Ibidem, p. 298–299.

> o livre-arbítrio, é a liberdade. Não há problema da graça e do livre-arbítrio em santo Agostinho, mas um problema da graça e da liberdade.[1478]

A compreensão completa da Graça nos escritos de Santo Agostinho, exige uma contextualização da doutrina de Pelágio. Em seus elementos centrais, Pelágio defendia que uma noção do pecado como um distúrbio do livre arbítrio, um mau uso, que acaba por não "diminuir nem sua liberdade nem sua bondade natural, nem consequentemente, seu poder de fazer o bem."[1479] Alguns pontos surgem dessa definição, pois uma vez que a vontade em si (e sua pureza) permanece intacta, não há espaço para a graça, mas tão somente para o perdão do pecado anteriormente cometido. "Deus não confere a graça de agir bem a uma vontade tornada impotente, ele agracia como um juiz que perdoa e remove o erro cometido."[1480]

> Com efeito, a vontade livre, estando intacta depois da queda do primeiro homem, deve ter permanecido tal e, uma vez que sua natureza não foi corrompida, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus. A partir disso, a humanidade, não estando decaída, não tem mais necessidade da justificação, se esta se refere à remissão de ofensas; o sacrifício do Cristo, que outrora foi uma brilhante demonstração da infinita bondade de Deus e uma poderosa incitação ao bem que se direciona à humanidade inteira, opera em todo homem somente a remissão dos pecados, sem atingir a vontade: *sola remissio peccatorum*. Não há como endireitar o que o erro não deformou realmente.[1481]

O bispo de Hipona se levanta contra essa compreensão, mas essa disputa acaba por conduzir a uma mudança no próprio pensamento de Agostinho. [1482] Analisar cada mudança e todo o processo argumentativo estenderia em demasia a análise, pelo que é válida a proposta de Gilson, de se debruçar sobre o que de estático se pode achar no pensamento de Agostinho sobre a questão.[1483]

Gilson aponta que, antes mesmo de Pelágio, Agostinho já havia negado suas ideias, e a explicação para isso é que a doutrina de Pelágio é, em sua essência, a negação total da experiência da conversão de Agostinho, sua vida e formação. Pelágio conclui, de forma simplificada, que a Graça divina tem seu lugar na redenção do homem pecador, mas não tem porque agir na vontade do homem antes da transgressão pelo pecado, não há papel de correção ou guia, antes do pecado. O pensamento de Agostinho, construído em sua vida e por meio de seu processo de conversão, o

---

[1478] Ibidem, p. 299.
[1479] Ibidem
[1480] Ibidem
[1481] Ibidem, p. 299–300.
[1482] "As expressões que ele usa não são de todo idênticas antes e depois de Pelágio. Tendo que lutar contra um adversário defini- do, Agostinho polemizará, será orador, retórico, advogado; buscará fórmulas lapidares, sempre muito perigosas; algumas vezes ele tentará tantas que, para querer corrigir uma com a outra, às vezes permanecerão aquém, às vezes além de seu verdadeiro pensamento." Ibidem, p. 300.
[1483] Ibidem

fez perceber o papel de graça de modo diverso, posto que, antes de sua conversão, "ele via a lei sem poder cumpri-la. E não apenas viu a lei, mas viu a lei cumprida sob seus olhos por outros, enquanto, com toda sua alma desejando imitá-los, foi necessário confessar-se incapaz."[1484]

Somente a doutrina do Apóstolo Paulo[1485] foi capaz de lançar luz definitiva para as aflições de Agostinho, que com isso foi capaz de compreender que:

> [...] a vontade deseja o bem, então ela é por essência destinada a realizá-lo; não obstante, posto que ela é incapaz de realizar o bem que ela deseja, então há nela algo corrompido; nomeemos como causa dessa corrupção o pecado, e prescrevamos o remédio para ele, a Redenção do homem por Deus, desenvolvida com a graça de Jesus Cristo.[1486]

O sacrifício do Cristo é esse socorro da Graça, que tem como condão tornar a vontade humana capaz de realizar a lei divina. Combatendo os erros de Pelágio, Agostinho colocada na Graça divina grande poder sobre o homem. Essa exaltação da Graça não abala o livre arbítrio humano, posto que sem vontade, não há verdadeiramente um homem onde a Graça possa atuar efetivamente. A Graça não confere livre arbítrio ao homem, posto que todos o têm de forma inalienável desde a criação, a Graça confere ao livre arbítrio a eficácia verdadeira.[1487] A Graça confere liberdade.

> Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso. Assim, a graça pode ser definida: o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo. Ora, esta força dupla é a própria definição de liberdade.[1488]

Não há como buscar no pensamento de Santo Agostinho, um merecimento da Graça, que é uma dádiva divina; Se o merecimento fosse o caminho para a Graça, ela não seria gratuita, mas devida, obrigatória[1489], como já tratado anteriormente. Ademais, não se pode negar que tanto a vida

---

1484 Ibidem, p. 301.

1485 "Em qual ponto a leitura de são Paulo foi uma iluminação decisiva para Agostinho, pode-se ver pelas palavras da Escritura que ele lembra ao fazer o relato dessa descoberta, a saber, precisamente as da Epístola aos Romanos: "Não faço o bem que quero, e faço o mal que não quero. Mas se é o que não quero que faço, não sou eu portanto que o faço, mas algo que habita em mim: o pecado. Encontro, então, diante de mim a lei quando quero fazer o bem... e consinto a ela com alegria no interior de mim mesmo, mas encontro em meu corpo uma outra lei, que se revolta contra a lei do meu pensamento e me subordina à lei do pecado. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? - A graça de Jesus Cristo nosso Senhor"." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. VII., 21, 27. Cf. BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Carta de São Paulo aos Romanos. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 302.

1486 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 301.

1487 Ibidem, p. 303. Cf. De grat. et lib. arbitrio, II, 2; t. 44, col. 881.

1488 Ibidem

1489 "É o que está indicado no salmo, onde se Jê: Ó Deus, tu enviaste uma chuva gratuita sobre a tua herança; e, estando esta extenuada, a reanimaste (Sl 67,10). "Chuva gratuita" quer dizer a sua graça, concedida gratuitamente e não em

de Agostinho, quanto a do Apóstolo Paulo, demonstram que a Graça os teria buscado no mais profundo caminho do pecado, e não em uma estrada de candura e retidão. A graça como merecimento é uma negação absoluta da vida de Paulo de Tarso e de Agostinho de Hipona. [1490]

> Ao contrário, a partir do momento em que a graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre-arbítrio, sempre intacto, não faz senão ir de queda em queda.Tal tese deve ser admitida em seu sentido mais absoluto. *Bonum certamen certavi*, diz são Paulo. Para combater o bom combate, ele deve ter tido essa idéia: a graça inspirou-a nele. Para ser bem sucedido, ele deve ter tido a força: a graça conferiu-a para ele.[1491]

A vontade inalienável, quando iluminada pela Graça divina, não somente conserva o livre arbítrio do homem, mas direciona-o à liberdade. A graça produz dois efeitos bem específicos sobre a vontade, pois pressupõe a existência de uma vontade, ou seja, de um livre arbítrio, ao mesmo tempo que altera a "deleitação do mal pela do bem."[1492]

O delineamento começa a aparecer de forma mais clara, uma vez que a deleitação é um movimento da vontade rumo a um objeto, ponto onde se afirma que os homens sempre farão o que mais os deleitar.[1493]

Essa deleitação, que muitas vezes acaba por conduzir o homem ao caminho do pecado, não acrescenta em nada na vontade humana para o fazer.

> [...] é a espontaneidade mesma do meu pensamento no movimento que a arrebata ao mal; a deleitação do bem que a graça substitui pela primeira não é, pois, tampouco uma força que, de dentro, a violenta, mas o movimento espontâneo da vontade mudada e liberta, que então tende toda para Deus; o homem é verdadeiramente livre quando age de sorte que o objeto de sua deleitação seja precisamente a liberdade.[1494]

A vontade livre, que advém da criação, não comporta o mal, e nem poderia, sob pena de colocar abaixo todo o sistema construído. Desta forma, aquele que se utiliza dela para o mal, não a utiliza corretamente.

Ainda sobre as leis temporais e eternas, Agostinho apresenta um conceito de liberdade referente as leis temporais, apontando que somente existe liberdade no caminho da felicidade, e que a felicidade é encontrada na Lei eterna[1495].

---

atenção a nossos merecimentos; daí a denominação "graça".* Ele no-la deu não em atenção à nossa dignidade, mas porque foi de sua vontade." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IV., 1, 2.

[1490] Ver GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 304.

[1491] Ibidem

[1492] Ibidem, p. 306.

[1493] BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Carta de São Paulo aos Gálatas.

[1494] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 308.

[1495] VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 53.

> He aquí pues otro concepto fundamental en la doctrina de San Agustín sobre el caminar del hombre hacia Dios: la eficacia efectiva y real por la que aquél podrá ir a Dios se actúa. Tal noción es lo que usualmente se ha denomi- nado libertad en San Agustín. [...] Así podemos definj^laj ^ según San Agustín, como aquella perfección de la persona espiritual por la que puede alcanzar eficazmente aquello que quiere; en si misma (o en Dios) excluye toda imperfección o todo mal; en nosotros (o en todo espíritu creado) no excluye la caída hacia el mal, pero tampoco la exige, aunque existe la posibilidad de excluirla en la plena realización de la liber- tad verdadera. [...] Así, e acto humano más puramente libre es la adhesión a Dios em el estado de bienaventuranza.[1496]

A perspectiva libertária do pensamento Agostiniano é, no entanto, atrelada à vinculação da vontade humana com a eternidade de Deus, fonte da verdade e da própria liberdade.

> O sentido da verdade revelada e do ser criado encontra-se no amor do Pai, que se exprime na sua Palavra. À liberdade dos homens se dirige essa Palavra de amor. Os homens recebem o poder de a acolher, mas podem também recusá-la (Jo 1,10s). E só porque Deus foi o primeiro a amar-nos, é que também nós podemos amar (cf. 1Jo 4,19). [1497]

Delimita-se então, que Agostinho não concebe o afastamento de Deus como ato de vontade livre, de forma que a própria liberdade só existe quando a vontade é direcionada para Deus.

> Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: "Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo 8,31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança.[1498]

Não pode o homem gozar com segurança de algo, se direcionar sua vontade para bens que não tem condão de amparar essa segurança[1499]. Uma vez que "ninguém pode viver com segurança no meio de bens que pode vir a perder contra a sua vontade."[1500] Resta assim que aquele que utiliza

---

[1496] "Aqui, portanto, está outro conceito fundamental na doutrina de Santo Agostinho sobre o caminho do homem para Deus: a eficácia efetiva e real pela qual ele pode ir a Deus é posta em prática. Tal noção é o que se costuma chamar de liberdade em Santo Agostinho. [...] Assim, podemos definir, segundo Santo Agostinho, como aquela perfeição da pessoa espiritual pela qual ela pode efetivamente alcançar o que deseja; em si (ou em Deus) exclui toda imperfeição ou todo mal; em nós (ou em todo espírito criado) não exclui a queda para o mal, mas também não a exige, embora haja a possibilidade de excluí-la na plena realização da verdadeira liberdade. [...] Assim, o ato humano mais puramente livre é a adesão a Deus no estado de bem-aventurança." (Tradução nossa) RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 597–600.

[1497] GALVÃO, H. N., *Deus trindade e comunhão*, *Op. cit.*, 1995, p. 422.

[1498] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 14, 37.

[1499] "Para Santo Agostinho, o ser humano só pode ser feliz se possuir o que deseja. Todavia, não adianta possuir o que se deseja, se a coisa possuída não for um bem, pois possuir algo que não seja bom é causa muito mais de infelicidade do que de felicidade. Assim, não é qualquer coisa que possibilita ao ser humano a felicidade e, ademais, é preciso que seja um bem e um bem imutável, caso contrário, estaria fundamentando a felicidade em algo passageiro, transitório, tendo sempre receio de perder a coisa desejada e possuída, estado este de medo que não condiz com a vida feliz." A vida feliz em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz*, *Op. cit.*, 1998, liv. II., 10-12. Cf. GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 13–14.

[1500] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 14, 37.

de seu livre-arbítrio da vontade para ter com os bens do mundo uma relação que não seja aquela necessária para ascender aos bens eternos, pode parecer gozar de liberdade, mas ante a insegurança constante de se ver apartado de tais bens, não é verdadeiramente livre, e o que experimenta não é verdadeiramente a liberdade. "A verdade e a sabedoria ninguém as pode perder contra a própria vontade. Pois ninguém pode ficar separado delas por distâncias de lugar."[1501]

> O que se pode entender por ficar separado da verdade e da sabedoria será o amor dos bens inferiores. Aliás, ninguém quer alguma coisa sem de fato o querer.
> Logo, nós possuímos na verdade um bem do qual todos podemos gozar igualmente e em comum. Nesse gozo não existe estreiteza alguma, nem defeito nenhum. A Verdade acolhe todos aqueles que a amam, sem suscitar qualquer inveja. Ela dá-se a todos do mesmo modo e permanece pura em relação a cada um.[1502]

A liberdade só pode ser plenamente vivenciada com segurança e essa segurança Agostinho deposita somente nas coisas superiores, ou seja, tudo o que pode ser usufruído em Deus. Dessa forma, a liberdade só seria plena, quando atrelada à fruição de bens dos quais o homem não poderia perder jamais, posto que o simples receio de perder já não faria a fruição desta liberdade algo pleno. "Pois nada da verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos". [1503]

A liberdade defendida nestes termos, é teleologicamente determinada, só existindo caso a vontade seja dirigida ao fim específico para qual foi criada, qual seja, o retorno à Deus pela Beatitude. "Sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna."[1504]

> Isto é, a alma ou está disposta para Deus por amor a Deus ou está afastada de Deus por amor ao mundo corpóreo. A alma disposta para Deus está disposta para si mesma e dispõe do mundo corpóreo, mas a alma afastada de Deus está afastada de si mesma e assimilada ao mundo corpóreo. Uma vez assimilada, a alma se confunde e não mais se discerne do mundo corpóreo.[1505]

Agostinho afirma ainda, que sem seguir a lei eterna, de nada adianta o tipo de "liberdade dos que se julgam livres por não ter ninguém como senhores seus; ou aquela que é desejada por todos os que aspiram a ser libertados de seus senhores"[1506], pois não se trata de verdadeira liberdade. Ocorre uma espécie de espiritualização da liberdade, ou interiorização, onde as mazelas do mundo físico não são capazes de perturbar a liberdade daqueles que seguem a lei Eterna de Deus. Essa

---

[1501] Ibidem, 14, 37.
[1502] Ibidem, 14, 37.
[1503] Ibidem, 14, 37.
[1504] Ibidem, liv. I., 15, 32.
[1505] MARQUES, M. J. B., *O conhecimento de si no livro X d'A Trindade de Agostinho de Hipona*, *Op. cit.*, 2006, p. 28.
[1506] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 15, 32.

lógica espiritual da liberdade, permite compreender porque a relação de escravidão mundana não é impasse para Agostinho, assim como permite vislumbrar a proximidade com a teorização da Cidade de Deus.

> É preciso compreender que, agindo sobre a vontade, a graça não somente diz respeito ao livre-arbítrio, mas também lhe confere a liberdade. Com efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*).[1507]

No pensamento de Santo Agostinho surgem então dois conceitos que aparentam ser sinônimos, mas que ocupam posições diferentes, o primeiro deles sendo o "*liberum arbitrium*"[1508], já detalhado anteriormente, e que diz respeito, grosso modo, a vontade, como capacidade de escolha inerente do homem. Enquanto que o termo "*libertas*"[1509], passa a ser entendido como propriamente liberdade, que somente ocorre quando essa vontade (capacidade de escolha que é o "*liberum arbitrium*") se volta para a deleitação do que lhe aproxima do verdadeiro Bem que é Deus.[1510] "A liberdade plena só é obtida quando a alma age por amor pela deleitação libertadora que a arranca do pecado."[1511]

> Se ela quiser o bem e realizá-lo, qualquer que seja a origem de seu querer e de seu poder, nossa vontade estará de uma só vez em estado de liberdade e de livre-arbítrio; mas é fato que ela quer freqüentemente o mal, ou que, querendo o bem, não possa realizá-lo. Assim, de onde vem, nesse livre-arbítrio, tal ausência de liberdade? Do pecado, que são Paulo nos ensina ser uma defecção original de nossa vontade.[1512]

1507 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 308.

1508 "Na língua agostiniana, quanto ao homem e nesta vida, liberum arbitrium supõe a possibilidade de fazer o mal. Cf.: "Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere." De correptione et gratia, I, 2, 4; t. 44, col. 936." Ibidem, p. 309.

1509 "O termo "libertas", quando designa o estado daquele que é "liberatus", significa a confirmação da vontade no bem pela graça. Não há, portanto, valor fixo, dado que essa confirmação pode alcançar graus variados; assim, a libertas de Adão consistia em poder não pecar; perdida pela queda, ela é dada para a alma através da graça de Jesus Cristo; mas a verdadeira libertas existirá apenas na beatitude, na qual a vontade não poderá mais pecar: "Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare". De correptione et gratia, XII, 33; t. 44, col. 936. Enquanto se espera, a libertas é em cada um tanto maior quanto mais completamente liberatus se for. Ter-se-á uma idéia da obscuridade da terminologia de Agostinho pela seguinte fórmula das Retract.,1, 15, 4: "In tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas. Alioquin tota cupiditas (potius) quam voluntas proprie nuncupanda est" (t. 32, col. 609). Dizer que a vontade está libera (no sentido de libertas), enquanto liberata, é algo claro; mas reservar o termo "voluntas" para a vontade liberada seria recair em outras confusões, pois uma cupiditas é também uma voluntas. O sentido moral de vontade - uma vontade que é o que deve ser -, aqui está em jogo com o sentido psicológico do termo definido previamente[...]." Ibidem, p. 310.

1510 "Ecce unde liberi, unde condellectamur legi Dei; libertas enim delectat. Nam quamdiu timore facis quod justum est, non Deus te delectat, quamdiu adhuc servus facis, te non delectat: delectet te, et liber es". In. Joan. Evang., XLI, 8, 10; t. 35, col. 1698." Ibidem, p. 308.

1511 Ibidem, p. 309.

1512 Ibidem

Essa ação renovadora, que arranca o livre arbítrio das garras do pecado[1513], transformando-o em verdadeira liberdade, só pode ser obra do próprio criador, por meio da Graça.

Como defende Teixeira, pelo fato de Agostinho adotar uma posição de compreender "pessoa" de forma relacional. O homem é pessoa em relação a Deus.

> Fazendo uma aplicação desta argumentação especulativa à pessoa humana, poderíamos dizer que a pessoa humana poderia ser definida de modo diverso daquela definição clássica: *rationalis naturae individua substantia*, Claro que esta definição continua valendo, somente que se poderia acrescentar que a pessoa é *individua substantia spiritualis naturae.* A pessoa se define e se encontra na sua relação com Deus. E esta relação pessoal com Deus não é uma relação acidental. Se por um lado todas as relações no homem são temporais, por outro lado, somente a relação criatural, que diz respeito a Deus, constitui eternamente o ser humano na sua essência. Diferente das outras criaturas que possui com Deus uma relação relativa, o ser humano uma vez nascido, possui uma relação eterna.[1514]

Nesse sentido, o ser humano não pode ser compreendido somente enquanto gênero, mas tomado também enquanto indivíduo, pois cada "pessoa" particular surge da sua relação íntima com Deus, enquanto criatura e criador.[1515]

> Daí que a relação do ser humano não se dá enquanto género, mas é sempre individual, porque depende da liberdade e da vontade de cada homem, já que Deus não era o homem enquanto um conjunto, mas como um singular. E aqui entra o valor inalienável da pessoa humana enquanto um ser de dignidade. Cada homem é um valor, porque não deve a sua existência à espécie, mas sua existência é fruto de uma deliberação de Deus.[1516]

A liberdade surge e se delineia nesses termos, como ponto de ligação entre criador e a criatura, entre Deus e o Homem, enquanto esforço de voltar o livre-arbítrio, ou a vontade, para Deus e não para o mundo, valendo-se da Graça conferida pelo Deus eterno.

Nesta estrutura, a configuração efetiva da liberdade exige uma mirada teleológica, pois é almejando a beatitude, enquanto retorno, fruição e contemplação efetiva de Deus, que o livre arbítrio se purifica e pode ser considerado livre. Não objetivando a beatitude, a vontade se perde no amor a objetos materiais, se deturpa e se aprisiona, afastando-se de Deus, e da liberdade verdadeira.

[1513] "Eris liber, si fueris servus: liber peccati, servus justitiae." Ibidem, p. 312. Cf. De moribus Ecclesiae, 1, 12, 21; t. 33, c. 21.

[1514] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 120. Cf. TURCHI, A., *Persona divina - persona umana: nota di cristologia e di filosofia ; commento di un testo di S. Agostino: De trinitate, V,5*, *Op. cit.*, 1999, p. 346 ss.

[1515] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 121.

[1516] Ibidem

3.1.3. Beatitude, a teleologia da liberdade

3.1.3.1. A busca de Deus pela Sabedoria

Uma vez estabelecido o ponto de partida da compreensão da liberdade do homem; a origem do mal; seu caminho pela teorização do livre-arbítrio da vontade; o estudo buscará trilhar sua última etapa, elevando-se até o último e definitivo elemento do pensamento de Santo Agostinho.

A beatitude surge no topo da filosofia de Santo Agostinho, como o polo de força magnética, que age como horizonte teleológico último, não só de toda sua filosofia, mas de sua teologia e sua vida.

O ideal beatífico adquire um significado específico na obra de Agostinho, embora a ideia central que a estrutura não seja inédita. O caminho do abandono das coisas do mundo, em busca de bens espirituais e de elevação da alma, não é uma novidade inserida pelo Cristianismo, muito menos pelas obras de Santo Agostinho.

Já no *Fédon* de Platão é possível traçar elementos de grande semelhança com esse desejo.

> E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo?[1517] (67d)

Em Plotino, a teorização da união entre a alma com o Uno, no processo de êxtase também demonstra uma forma de contemplação do Eterno pelo Humano, de ligação e deleitação, que muito se aproximam da compreensão de Agostinho.

Com suas muitas nuances e influências, a Beatitude se apresenta como último degrau do caminho ascensional do Agostinianismo, assumindo grande proximidade com a ideia de sabedoria nas obras do bispo, onde em alguns pontos há inclusive confusão, com os dois termos sendo utilizados como sinônimos, como bem apontou a organização da obra *De libero arbitrio*.[1518]

> O termo "sabedoria" — *sapientia* — oferece na linguagem agostiniana múltiplos sentidos. Neste item, a sabedoria é evocada conforme o seu uso corrente: no sentido de prudência, arte de bem viver, opção de vida. No próximo item (26), veremos Agostinho empenhar-se em definir a sabedoria como a Verdade na qual se vê e se possui o sumo Bem. No item 27, ele considera a sabedoria de outro ponto de vista: a universalidade. É ela a mesma para todos, tal como a luz do sol.[1519]

[1517] Fédon em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 67d.
[1518] "Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 16.
[1519] Notas complementares em AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, p. 265.

Visando melhor compreender a sabedoria, na obra *De trinitate* Agostinho contrapõe ciência e sabedoria[1520], relacionando os dois termos com o sensível e o inteligível, respectivamente[1521]. Embora haja uma valorização dos movimentos mais elevados da alma, e com isso da própria sabedoria, Agostinho não nega a importância da ciência[1522], embasando-se na leitura do Apóstolo Paulo (1Rm. 19-20), pois como "degrau do conhecimento da realidade sensível e temporal constitui etapa essencial para a metafísica da interioridade".[1523]

> Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectivo das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual delas merece a precedência. [...] das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual delas merece a precedência. [1524]

O que Agostinho busca, eudaimonicamente[1525], é "um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz"[1526], dado Gilson defende como sendo um ponto importante para a compreensão do pensamento do filósofo, pois "indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para santo Agostinho, como a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza."[1527] De forma que "para santo Agostinho, portanto, pode haver, e há, uma grande abundância de especulação, mas ela sempre visa fins práticos e seu ponto de aplicação imediata é o homem."[1528]

Resulta-se dessa aplicação de fins práticos de uma filosofia, que a simples entrega do homem à pensar os mistérios e a si mesmo, não é suficiente para que ele consiga seu objetivo último, a beatitude.

[1520] "Santo Agostinho enfatiza, então, um duplo movimento da razão: 1) o de acesso à luz imutável e eterna – intellectum; e, 2) o de relação com a realidade mundana – actionem. Na alma encontram-se, portanto: a) a razão inferior, responsável pela ciência de apreender e desenvolver os conhecimentos ligados à realidade temporal e sensível – actio racionalis in temporalibus; e, b) a razão superior, função mais elevada da alma, responsável pela contemplação das verdades inteligíveis – contemplatio aeternorum. Contudo, os dois níveis do conhecimento, ciência e sabedoria, ocorrem no homem interior, ainda que o primeiro se assemelhe mais ao homem exterior, por estar voltado para a concretude e contingência da realidade." CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 142.

[1521] SCIACCA, M. F., *Introduzione*, *Op. cit.*, 1946, cap. CVI.

[1522] "Com efeito, sem a ciência, não se pode «e quer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 14, 21.

[1523] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 143.

[1524] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 15, 24-25.

[1525] "La ética de san Agustín tiene en común con que podríamos llamar ética griega típica su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios." COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 87.

[1526] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 17.

[1527] Ibidem

[1528] Ibidem

A importância da filosofia para Santo Agostinho surge da leitura de Cícero[1529], no diálogo *Hortensius,* como já anotado diversas vezes. Mas como aponta Rodrigues, a busca de Agostinho pela sabedoria diferiria daquela de Cícero, pois o que Agostinho busca é um bem que seja capaz de satisfazer todo e qualquer desejo humano, conferindo a paz tão almejada[1530].

> Desde então, ele não deixou de ser consumido por um ardente amor pela sabedoria e, a partir de então, essa descoberta sempre permaneceu para ele como o primeiro passo no doloroso caminho que deveria conduzi-lo para Deus.[1531]

Agostinho parte, de certa forma, do ponto inicial do socratismo, "*nosce te ipsum*"[1532], objetivando que o homem conheça seu lugar na ordem do mundo criado por Deus, e possa assim, ocupá-lo com dignidade. "Pois, ao saber o que é, a alma deverá viver segundo a sua natureza e colocar-se no lugar que lhe convém. É o conhecimento de si que faz com que a alma viva conforme a sua natureza, de maneira ordenada e pautada pela razão".[1533]

> Para que a alma, sabendo o que ela é, viva de acordo com sua verdadeira natureza, ou seja, para se colocar no lugar que lhe convém: abaixo d'Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus.[1534]

Não há dúvidas de que a busca pela sua felicidade é natural no homem, entretanto, nem todos são felizes, e isso se deve ao fato de não possuírem o que querem, mas isso não é o suficiente,

---

[1529] "O Hiponense desperta para a vida filosófica. Verificou que Cícero não recomendava nenhuma escola filosófica em particular, mas a filosofia como tal e a busca da sabedoria em si mesma. Há séculos que a ideia de filosofia era cercada por uma aura religiosa. Implicava mais que uma disciplina intelectual. Era amor à "Sabedoria". O sábio era aquele que se reconhecia, se situava no universo e reconhecia o modo como sua alma poderia transcender à luxúria do corpo e ambições ilusórias do cotidiano." BOEHNER, PHILOTHEUS; GILSON, E., *História da Filosofia Cristã*, *Op. cit.*, 2009, p. 143. Cf. BROWN, P. R. L., *Santo Agostinho: uma biografia*, *Op. cit.*, 2016, p. 50. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 22.

[1530] "El Santo Doctor expone con ardor su interés vital por la sabiduría en los libros de las Confessiones, pero este anhelo está siempre presente en sus obras en cuanto tra- ta de encontrar la explicación para el camino del hombre hacia la felicidad, sin perder nunca de vista el hombre concreto que debe alcanzar esa felicidad. RETEGUI, A. R., *La Noción De Libertad San Agustín*, *Op. cit.*, 1976, p. 552."

[1531] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 16. Cf. "Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortênsio. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para Vós." AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. III., 4, 7.

[1532] "De morbidus ecclesiae, I, 3, 4; t. 32, col. 1312. De Trinitate, XIII, 20, 25; t. 42, col. 1034. - Ao passar pelo agostinianismo, essa fórmula grega recebe um novo sentido. No homem, o desejo natural da beatitude é um instinto inato, conferido por Deus (De Trinitate, XIII, 8, 11; vol. 42, col. 1023) a fim de reconduzi-lo à Sua direção; De Trinitate, XI, 6, 10; vol. 42, col. 922." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 18–19.

[1533] RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 40.

[1534] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 5, 7; 9, 12. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 18.

pois "ninguém é, portanto, feliz se não tem o que quer, mas não basta ter o que se quer para ser feliz."[1535]

Ao mesmo tempo, todo homem que não é feliz, é miserável, e assim quem não tem o que deseja é miserável. "O problema da beatitude, portanto, consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo."[1536]

A verdadeira felicidade não comporta a possibilidade de perda do bem desejado, pois isso "amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incompatível com a verdadeira felicidade. Ora, somente Deus é permanente e independente de todo o resto, pois apenas ele é eterno." [1537] Resume-se assim a relação da felicidade humana com a busca pela beatitude[1538], pois "aquele que tem Deus é, portanto, o único que teria a felicidade e também, por conseguinte, o desejo de Deus é a única via que conduz à beatitude."[1539]

Neste caminho, entretanto, aquele que não acredita que pode encontrar a verdade, seja cético ou acadêmico, não pode chegar a Deus, nem à beatitude. Para Agostinho, os céticos buscam a verdade, querem alcançá-la, mas acreditam que é impossível lográ-la. Como jamais podem conseguir aquilo que desejam, não podem jamais chegar à felicidade, "Então, se a sabedoria implica a beatitude, e se a beatitude implica Deus, o cético não poderia possuir nem Deus, nem a beatitude, nem a sabedoria."[1540] Santo Agostinho não separa a felicidade da verdade, pois "a posse da verdade absoluta é a condição necessária da beatitude".[1541]

> Mas, olhando bem, essas opiniões diversas tornam-se, finalmente, a mesma, pois todo homem que faz o que Deus quer vive bem, e todo homem que vive bem faz o que Deus quer. Por outro lado, não ter em si o espírito impuro é viver na castidade da alma, que não somente é ausência de luxúria, mas ainda a de todo pecado. Assim entendida, a pureza verdadeira consiste em seguir a Deus em todas as coisas e em apegar-se somente a ele. Logo, viver bem e suas três definições formam apenas uma quando se extrai a significação essencial delas. Agora, resta saber o que é viver bem.[1542]

Ocorre ainda, que por se tratar de um bem do espírito, a beatitude não tem relação com bens materiais, ou seja, muito se pode perder sem que o homem sábio tenha sua felicidade abalada, "aliás, o sábio apenas deseja o possível a fim de jamais ver seus desejos frustrados."[1543]

[1535] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. X., 5, 7; 9, 12. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 18–19.
[1536] A vida feliz em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz, Op. cit.*, 1998, liv. II., 10. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 19.
[1537] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 19.
[1538] VASCONCELLOS, M., *A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 1999, p. 52.
[1539] A vida feliz em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz, Op. cit.*, 1998, liv. II., 11. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 20.
[1540] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 20.
[1541] Ibidem
[1542] Ibidem
[1543] Ibidem, p. 21.

> Ou seja, que a alma se desapegue e se retire do assimilado a si mesma a fim de permanecer somente na presença de si mesma. Portanto, que se desapegue e se retire do assimilado junto ao exterior e inferior de si mesma (mundo corpóreo) como do assimilado junto ao interior e inferior de si mesma (representação do mundo corpóreo); assim afastada do que é externo e do que é diverso de si mesma, a alma então permanece no interior e na presença igualitária de si mesma.[1544]

De fato, chega-se ao cerne mesmo da questão, uma vez a plenitude é elemento central da felicidade, e ao contrário da carência, ela só é verdadeira se for ao mesmo tempo justa, ou seja, se não excede ou falta. "S*apientia igitur plenitudo, in plenitudine autem modusd*".[1545] A beatitude é "uma plenitude do espírito sem a qual não há sabedoria".[1546]

Essa sabedoria é uma imposição ao espírito, que busca o comedimento, a moderação, liberando-se de todo excesso do supérfluo, mantendo tudo que é inferior nos limites mínimos.

> Os excessos que ela evita são a luxúria, a ambição, o orgulho, todos os vícios desse gênero pelos quais os espíritos imoderados crêem poder conquistar a alegria. Os defeitos que essa plenitude evita são a baixeza da alma, a crueldade, a tristeza, a cupidez e todos os vícios análogos que, diminuindo o homem, causam sua miséria.[1547]

Ao contrário, aquele que se alça à sabedoria, não tem excessos a coibir, ou fraquezas a lutar, "nem defeito a temer; ele jamais ultrapassa a medida, nunca carece de nada; então, é uma e a mesma coisa possuir a medida, ou seja, a sabedoria, e ser feliz."[1548]

Somente adquire sabedoria, aquele que possui a verdade, verdade essa que é, pelas escrituras, o Filho de Deus[1549], que afirmou "Eu sou o caminho, a verdade e a vida"[1550]. O Filho de Deus, como já tratado anteriormente, é parte do todo unitário da Trindade, ou seja, é todo e inteiramente Deus. Ora, aquele que possui a verdade[1551], possui então Deus, e ao possuir Deus

---

1544 MARQUES, M. J. B., *O conhecimento de si no livro X d'A Trindade de Agostinho de Hipona*, *Op. cit.*, 2006, p. 35.
1545 "Portanto, a sabedoria é plenitude, e na plenitude está a sabedoria" (Tradução nossa) A vida feliz em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz*, *Op. cit.*, 1998, liv. IV., 32. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 21.
1546 GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 21.
1547 Ibidem
1548 Ibidem, p. 22.
1549 Ibidem
1550 BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002, liv. Evangelho segundo São João., 14:6.
1551 "Esta verdade, sabemos, existe apenas em virtude da Medida suprema da qual procede e que esta sendo suprema, não tem, ela mesma, medida: com efeito, se é pela medida suprema que a medida suprema é medida, ela é a Medida em si. Ora, a medida suprema é necessariamente uma medida verdadeira. Portanto, do mesmo modo que a Verdade é engendrada pela Medida, por isso também a Medida se faz conhecer pela Verdade. Pois a Verdade nunca esteve sem a Medida da qual procede, nem a Medida sem a Verdade que engendra." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 22.

possui a verdade, a sabedoria e a beatitude. "Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele."[1552]

> Nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida suprema da qual ela procede: Espírito, Verdade e Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus.[1553]

Compreendendo então a felicidade, como o gozo do que há de bom no homem, certamente não se pode buscar o que lhe é inferior. Como já tratado, da composição da criação humana como corpo e alma - onde a alma é o elemento responsável por animar o corpo - é a alma que ocupa o lugar superior. Sendo a Alma que coordena o corpo, consequentemente, deve ser um bem da alma (inteligível) que precisa ser almejado, e não um bem do corpo (sensível). A sabedoria e a beatitude não comportam a possibilidade de perda, e por esse motivo, não se pode dar o lugar de bem último da alma humana a outro, que não seja Deus.[1554]

> Para quem extrai os elementos implicados nessa dialética, de início é evidente que a sabedoria consiste aqui na obtenção do que Agostinho nomeia bonum beatificum, o bem beatífico. Trata se, portanto, de uma certa felicidade que constitui o termo, e este fato imprime na doutrina, de uma vez por todas, o caráter de eudemonismo que sublinhamos; mas é necessário saber o que este caráter implica. [...] A contemplação da verdade é, para santo Agostinho, a condição sine qua non da beatitude; entretanto, não poderia constituir a essência mesma desta. [...] Ora, se é verdadeiro dizer que conhecer algo pelo pensamento já é possuí-lo, não se pode dizer que conhecê-lo seja possuí- lo perfeitamente. O pensamento basta para ver, mas não basta para amar, pois o amor é um desejo e o desejo não pertence exclusivamente ao pensamento enquanto tal. Há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor. É, portanto, a alma inteira que deve amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá finalmente sua meta; não somente conhecer seu fim, mas, em certo sentido, sê-lo. E, com efeito, próprio do amor que o objeto amado reaja, na alma, de alguma maneira sobre isso que ele ama para transformá-lo em sua imagem e assimilá-lo. Amar o material e o perecível é materializar-se e condenar-se a perecer; amar o eterno é, ao contrário, eternizar-se; amar Deus é tornar-se ele.[1555]

Neste ponto, pode se analisar como Agostinho interpreta Platão, uma vez que é do diálogo com o velho mestre, que retira e lapida essa compreensão da felicidade como um gozar de Deus.

[1552] A vida feliz em AGOSTINHO, S., *Solilóquios: A vida feliz*, *Op. cit.*, 1998, liv. IV., 34. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 22.
[1553] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 23.
[1554] Ibidem, p. 25.
[1555] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 8, 26. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 26.

> Cedam, portanto, todos estes filósofos que disseram que feliz não é o homem que goza do seu corpo, que feliz não é o que goza da sua alma, mas feliz é o que goza de Deus — não como o espírito goza do seu corpo ou de si próprio, nem como um amigo goza de um amigo, mas como o olhar goza da luz (se é que entre estas coisas alguma semelhança pode existir): qual seja a sua natureza, ver-se-á em outro lugar na medida em que, com a ajuda de Deus, nos for possível. Basta por agora recordar que, segundo Platão, o bem supremo consiste em viver conforme a virtude — o que só pode ser alcançado por quem tem o conhecimento de Deus e procura imitá-lo: não há outra causa que possa tomá-lo feliz. Também não hesita em dizer que filosofar é amar a Deus, cuja natureza é incorpórea. Donde se segue que o desejoso de sabedoria (que o mesmo é que dizer: o filósofo) só se toma feliz quando começa a gozar de Deus. Certamente que se não é feliz pelo simples facto de que se goza do que se ama, (muitos de facto são infelizes por amarem o que não deviam amar e mais infelizes ainda por dele gozarem). Todavia ninguém é feliz se não goza do que ama. Mesmo aqueles que amam o que não deve ser amado não se julgam felizes por amarem, mas por gozarem. Portanto, quem goza daquele que ama e ama o verdadeiro e supremo bem — quem senão o mais desgraçado negará que esse é feliz? A esse verdadeiro e supremo bem dá Platão o nome de Deus. Por isso é que diz que filósofo é o que ama a Deus; e porque a filosofia tende para a vida feliz, é gozando de Deus que quem o ama é feliz. [1556]

Esse amor deve ser "como o olhar goza da luz", um amar que não se atemoriza pelo medo de perder o objeto amado. Entretanto, como já tratado, não existe nenhum objeto isento do temor da perda, que não seja a posse da verdade, porque alcança-la é o bastante para quem a almeja. "Aqui nada se interpõe entre a alma e seu bem."[1557] Todos os demais bem possíveis de amor pelo homem correm risco, "conhecer o ouro e o querer sem o ter, é algo possível; e o mesmo ocorre com todos os outros bens materiais; mas conhecer a verdade, se de antemão a amamos, é, por definição, tê-la de alguma maneira."[1558]

Agostinho lança no homem, uma cisão que vai produzir muitos efeitos no período medieval, marcando-o sob o signo do homem interno e homem externo[1559], ou entre ação e contemplação.[1560]

> A distinção realizada no livro XII do *De trinitate* entre homem exterior e homem interior é crucial para a ascendência do espírito que visa à sabedoria. Contudo, é necessário esclarecer que, para Santo Agostinho, o ser humano não é nem um nem outro isoladamente. A distinção entre homem interior e homem exterior é, de certa maneira, muito genérica, e se refere a duas disposições do espírito humano, conforme expressão

---

[1556] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*, *Op. cit.*, 1996, liv. VIII., 8.
[1557] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 27.
[1558] Ibidem
[1559] "A dualidade de funções que o caracteriza se exprimirá na distinção fundamental entre dois gêneros de vida: a vida ativa e a vida contemplativa, das quais são símbolos as antíteses de Raquel e de Lia ou de Marta e de Maria. A vida ativa é caminhar, trabalho, esforço, luta; ela prossegue entre as coisas desse mundo e tende para um termo que só pode ser alcançado plenamente no outro. A vida contemplativa é a recompensa desse esforço e o preço dessa luta; ela é, portanto, o repouso obtido no fim, a visão, parcial aqui embaixo, da verdade beatificadora, a esperar sua posse total no além. Essa subordinação incondicional da ação à contemplação faz-se sentir em todos os planos da vida espiritual. Com certeza absoluta, poder-se-ia dizer que toda nossa vida terrestre é uma ação que se exerce em vista da contemplação celeste." Ibidem, p. 228.
[1560] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 3, 3. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 228.

> do livro XII: «duas em uma só mente». Inspirado na literatura paulina, o que Agostinho constata é a presença de diferentes tendências humanas na relação com a existência.[1561]

O homem interior é aquele que manejaria as razões superiores[1562], enquanto que o homem exterior faria uso das razões mais baixas. "[...] o que em nosso espírito temos de comum com o animal irracional diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior"[1563]

> Oferecem-se ao homem duas atitudes, ou duas orientações possíveis, entre as quais é necessário ele optar; tal decisão engaja toda nossa personalidade e as razões que a legitimam estão escondidas nas sinuosidades mais secretas do coração do homem. Optando pelo repouso na contemplação, o pensamento necessariamente se volta para a fonte de todo saber, as Idéias divinas, segundo as quais ele julga tudo, e às quais ele se submete para julgar, por elas, todo o resto: isso é a sabedoria. O exercício da razão superior é, então, essencialmente submissão do indivíduo ao que lhe ultrapassa e adesão do pensamento à fonte de luz que aclara todos os pensamentos. Suponhamos, ao contrário, que o homem opte pelo exercício exclusivo da razão inferior: ele não se volta para as Idéias, mas para seus reflexos mutáveis, ou seja, para as cosas sensíveis, das quais ele, para seu proveito próprio, apodera-se para gozá-las e explorá-las; isso é a ciência. Em poucas palavras, ao nos voltarmos para as Idéias, a sabedoria nos orienta para o divino e o universal; ao nos voltarmos para as coisas, a ciência nos submete ao criado e nos confina aos limites do individual.[1564]

O homem faz parte de uma hierarquia da criação, que comporta uma ordem bem estabelecida, onde cada criatura tem seu lugar para a consecução de um fim comum nos planos divinos. "Suponhamos, então, que ele se recuse a aceitar essa ordem e que, reportando as coisas a ele, prefira a parte ao todo."[1565] Ou seja, que se dedique a procurar seus fins próprios e mundanos, em desprezo da ordem universal do todo, nesse momento, esquecendo-se da ordem divina, submete-se ao inferior e abandona o superior.

> Com efeito, a partir do momento em que o pensamento prefere-se ao todo, ele pode, e deve, usar as razões eternas, somente nas quais conhece toda a verdade, mas ele subjuga as idéias universais a fins particulares; então, ele entra em luta contra elas; fazendo seu o que é para todos, ele toma tudo para si. Nessa luta, o pensamento dispõe de uma arma, seu corpo, que ele possui propriamente e que é legitimamente a seu favor e, por intermédio do corpo, tenta monopolizar tudo aquilo a que não tem direito. [...] A alma

---

[1561] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 3, 3. Cf. CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 133.

[1562] "No homem interior, portanto, se encontra o exercício da razão, aquele que excede em seu valor à exterioridade dos sensíveis e dos próprios sentidos." CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 137.

[1563] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 1, 1. Cf. CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 133.

[1564] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 229. Cf. "Et in hominibus quidem haec ita discerni probaliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimus." De div. quaest. ad Simplidanum, II, 3; t. 40, t. 140. "... scientia, id est, cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus actionibus necessaria...". De Trinitate, XII, 12, 17; t. 42, coi. 1007. "Distat tamen ad aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientia, haec scientiae deputatur." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 14, 22.

[1565] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 230.

> mergulha nesse tesouro de formas sensíveis amontoadas, e aí se chafurda como num lodaçal de voluptuosidades carnais: conseqüência natural e inevitável do primeiro movimento de um pensamento que se prefere ao todo; pois o homem que se prefere, quer tudo para si e, tendo para si apenas seu corpo, dado que o inteligível é universal, encontra para deter somente o que seu corpo é capaz de se apoderar.[1566]

Em movimento contrário, a busca da sabedoria pelo homem é antes de mais nada, uma busca pela felicidade. O fim de todo conhecimento é a felicidade, "Na verdade, para o homem, nenhuma outra razão para filosofar existe senão a de ser feliz. Mas o que o torna feliz é o bem último (*finis boni*)."[1567]

O caminho que leva à sabedoria é um caminho de libertação da servidão do corpo temporal, pois "buscar conhecer é, antes de tudo, buscar o objeto cujo encontro apaziguará nosso apetite de conhecer e, por isso, estabelecerá nosso estado de beatitude." [1568]

Nessa busca de um fim beatífico, a filosofia surge como método que permitiria ao homem elevar-se, pois "o que a filosofia ensina aos homens conhecerem é, portanto, o que pode torná-los felizes."[1569] É a filosofia "que faz profissão de ensinar aos homens o meio de se tornarem felizes".[1570]

A definição corrente, aponta que a filosofia é o amor à sabedoria[1571], e por se pensar nela como caminho para a felicidade, a sabedoria deve estar ligada à felicidade de alguma forma. Gilson propõe que a sabedoria é uma espécie da qual a ciência é o gênero. [1572]

> Qualquer que seja o objeto, a sabedoria pode ser somente um conhecimento que põe em jogo as atividades mais nobres do pensamento humano, já que ela deve nos conduzir à beatitude como nosso último fim. Logo, se quisermos saber a que ordem de conhecimentos a sabedoria pertence, tratemos de determinar as atividades mais nobres.[1573]

[1566] Ibidem, p. 231.
[1567] AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 3liv. XIX., 1, 3.
[1568] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 223.
[1569] Ibidem, p. 224.
[1570] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 9, 26. Cf. *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XVIII., 39.
[1571] "Sigamos a San Agustín en la búsqueda del concepto de filosofía. La filosofía es deseo y posesión de la sabiduría. Pero he aquí que hay dos clases de sabiduría: «la de Dios, que es indudablemente Dios mismo, porque sabiduría de Dios se llama a su Hijo Unigénito», y la sabiduría del hombre. Esta, a su vez, puede ser verdadera sabiduría del hombre, «que es según Dios». «Los que dis- putan acerca de ella -dice San Agustín- la definen diciendo: Sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas». Pero una cosa debe ser el saber de las cosas divinas y otra el saber de las cosas humanas. En el primero de estos saberes consiste la sabiduría; en el segundo, la ciencia., como el propio Santo ha escrito: «La acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales difiere de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la sabiduría, aquélla a la ciencia». La sabiduría se polariza hacia Dios; la cien- cia, hacia las cosas creadas. La sabiduría es conocimiento intelectual de lo eterno; la ciencia, conocimiento racional de las cosas temporales. La sabiduría es contemplación; la ciencia acción. "VERGEZ, A.; OROZ RETA, J. San Agustín y la filosofía cristiana. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 19, n. 73, p. 3–19, 1974. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus1974197327 p. 137.
[1572] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 225.
[1573] Ibidem

Quando a alma se dedica à sabedoria, passa por um processo de voltar-se em direção das razões eternas, das verdades divinas e imutáveis que só podem ser conseguidas pela iluminação divina. Passa então a se afastar da matéria individual e buscar o todo.[1574] "A sabedoria é, pois, um conhecimento na beatitude, uma "ciência" da contemplação de Deus".[1575]

> Tal é precisamente a sabedoria: contemplação, não ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avareza; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo. A oposição entre ciência pura e sabedoria pura é, portanto, completa; as características desses dois modos de conhecimento se contradizem ponto a ponto.[1576]

Quem se lança em busca da ciência, se afasta da sabedoria, a tal ponto que não pode nunca a encontrar, enquanto que aquele que busca com afinco a sabedoria, precisa da ciência para alcançá-la. O poder que rege o incorpóreo, também rege o temporal, e por isso mesmo "subordinada à sabedoria da qual se torna instrumento, a ciência continua distinta daquela, mas torna-se boa, legítima, necessária." Conclui-se também, que "a ciência é assim na medida em que pode ser não apenas um instrumento a serviço da sabedoria, uma vez que esta esteja adquirida, mas também um meio de adquiri-la."[1577]

Se mostra necessário, que a sabedoria ocupe lugar à frente da ciência, não somente para seu melhor desenvolvimento, mas também para que a ciência possa encontrar seu melhor lugar, não podendo nunca as confundir ou sacrificar uma pela outra. "Sacrificar a sabedoria é abdicar a dignidade do homem, que reside no melhor uso do que há de mais elevado em nós; sacrificar a ciência é mutilar inutilmente e perigosamente a sabedoria."[1578]

Gilson relembra que pela leitura do Apóstolo Paulo, o homem deve buscar uma unidade harmônica entre as duas, pois ambas, advém do espírito de Deus. [1579]

Essa relação complexa, é também fundamental para o pensamento de Santo Agostinho, uma vez que de um lado há o conhecimento que tem origem na razão superior, ou conhecimento do intelecto humano, que se volta para "para as Idéias divinas da ordem da contemplação, fundado sobre um ato de submissão a Deus e beatificador: a sabedoria"[1580], ao passo que do outro lado,

---

[1574] Ibidem, p. 231.
[1575] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 146.
[1576] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 232.
[1577] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 16, 43. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 232.
[1578] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 15, 25. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 233.
[1579] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 234.
[1580] Ibidem

tem-se o conhecimento da razão inferior, apegada ao sensível "da ordem da ação, fundado sob um ato de avareza e degradante: a ciência."[1581]

A diferença marcante entre ciência e sabedoria está na natureza dos objetos em que cada uma se apega, ou seja:

> Aquele da sabedoria é tal que, em razão de sua inteligibilidade, qualquer mau uso dele é impossível; o da ciência é tal que, em razão de sua materialidade, ele é constantemente exposto a ser capturado pela cupidez. Daí a dupla qualificação que a ciência pode receber conforme ela se subordine ao apetite, como ocorre quando toma a si mesma como fim, ou se subordine à sabedoria, como quando ela se ordena para o soberano bem. Colocada no lugar que lhe cabe, a ciência encontra seu emprego legítimo entre o conhecimento sensível dos corpos e a intuição pura das idéias divinas.[1582]

Agostinho aborda a questão com detalhes na obra *De Trinitate*, afirmando que:

> Assim também, nesta outra espécie de misterioso e secreto casamento, que aconteceu e se pode notar individualmente no fundo de qualquer criatura humana, o movimento carnal ou, melhor, o movimento sensual da alma, que tende para os sentidos do corpo e que nos é comum com os animais, separa-se da parte da razão que se dedica à sabedoria. Com efeito, os sentidos corporais percebem os corpos, ao passo que a razão que se aplica à sabedoria é que tem a inteligência das realidades espirituais, eternas e imutáveis. Ora, o apetite sensível é vizinho da razão que se aplica à ciência, visto que é sobre os próprios objetos temporais percebidos pelos sentidos do corpo que a ciência — dita a ciência da ação —, raciocina. Esse raciocínio é reto quando refere o seu conhecimento ao sumo Bem, tomado como fim último. Ao contrário, é mau quando a mente sé compraz nesses bens sensíveis e descansa neles, numa falsa felicidade.[1583]

Não é uma simples separação entre o que é temporal a ser guardado pela ciência, e o que é transcendental guardado pela sabedoria, uma vez que ambas estão interligadas profundamente.[1584] A sabedoria é descrita de diversas formas na filosofia de Santo Agostinho, e uma das principais é a apresentada na obra *De doctrina Christiana*, onde são listados os sete graus da vida da alma.

O primeiro e mais baixo deles é o da vida, como "atividade da alma como organizadora e conservadora do corpo, pela qual a matéria vivente participa do número e da ordem das ideias."[1585]

[1581] Ibidem, p. 235.
AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 12, 17; 15,25. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 235. Cf. AGOSTINHO, S., *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. XXXIII., 70-76.
[1583] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XII., 12, 17.
[1584] "De fato, Agostinho jamais tentou construir sistematicamente o edifício da sabedoria cristã, nem realizar a síntese da contemplação e da ciência de que muitas vezes ele proclamou a necessidade. Tendo colocado os dados do problema, ele deixou para a Idade Média a solicitação de possuir uma solução. Agostinho, portanto, não se preocupa em convencionar definitivamente o número de etapas a percorrer para alcançar a sabedoria; ele não vê nenhum inconveniente em cada um contá-las de maneira própria, nem em ele mesmo contá-las de muitas maneiras diferentes." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 236.
[1585] Ibidem, p. 237.

O segundo grau é o da própria sensação, como uma forma mais elevada da vida, mas a qual também possui intensa relação com o corpo físico, e onde há o risco constante de uma submissão da alma ao corpo.[1586]

O terceiro grau é próprio da alma humana, mas ainda na ordem das coisas naturais, ponto onde surgem a ciência e a arte, onde o homem desenvolve suas capacidades de invenção e desenvolvimento "para cultivar os campos, construir as vilas, constituir as línguas, escrever os livros, organizar a família, a cidade, os Estados, criar as obras de arte e os sistemas de idéias."[1587]

No quarto grau, o homem começa a se diferenciar ainda mais dos outros seres da criação, pois começa a buscar o verdadeiro bem, e com isso começa a se afastar do que é temporal.

> Aqui, por uma decisão que introduz a alma na sabedoria, a alma começa a se distanciar do baixo para se voltar para o alto. Declarando-se superior não somente ao seu próprio corpo, mas também a todo o universo sensível, ela reputa como vãos todos os bens que não lhe pertencem propriamente e que são relevantes apenas à ordem material. Essa é uma longa etapa a percorrer. De início, a alma trabalhará particularmente para limpar-se de suas sujeiras, para tornar-se pura e imaculada, a fim de se abrir para os raios da luz divina. Assim, ela começará pelo amor a Deus, ou seja, o temor da morte e do nosso destino futuro; depois virá a piedade, ou seja, a submissão à Sagrada Escritura e a aceitação da verdade desta pela fé." Transformada pela fé, nossa ciência se subordina à obra da sabedoria e se beneficia com o socorro da graça; aquilo que era apenas uma curiosidade vã, sem princípio e sem termo torna-se um desejo legítimo de conquistar a inteligência da verdade revelada. Segue-se disso a ciência agostiniana propriamente dita, com o aspecto característico que ela conservará nos pensadores da Idade Média.[1588]

Esse caminho atravessa barreiras que Agostinho teve que transpor, a primeira delas é a da dificuldade de interpretação dos textos sagrados, que conduziu o filósofo a analisar elementos necessários para a hermenêutica sagrada, como consta na obra *De doctrina Christiana*. Agostinho revisita, nesta obra, parte da contribuição da Antiguidade[1589], como a dialética, a história, a matemática, a retórica, até mesmo a astrologia e a astronomia.

> Todas as verdades necessárias à felicidade (beata uita) – fim último do homem– são reveladas na Escritura, devem ser cridas e podem em certa medida ser conhecidas, entretanto nenhuma pode ser esgotada, visto terem o absoluto como objeto; daí a permanente relação entre fé e razão. A especulação agostiniana inspira-se nas verdades reveladas, desenvolvendo uma exploração racional do conteúdo da fé.[1590]

[1586] Ibidem

[1587] "Grandiosas coisas como todas essas, e que pertencem somente ao homem, mas que, todavia, permanecem comuns aos bons e aos maus, aos sábios e aos ignorantes; pois toda essa ciência, vista sob um aspecto, é apenas ignorância." Ibidem

[1588] Ibidem, p. 237–238.

[1589] "[...] a puzzle arising from his reading of the scriptures is defined as a problem and solved with the aid of philosophical concepts, generally drawn from neoPlatonic sources." MARKUS, R. A. The eclipse of a neo-platonic theme: Augustine and Gregory the Great on visions and prophecies. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981. p. 205.

[1590] CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 419.

A grande dificuldade era a separação que o cristão deveria fazer, entre as ferramentas da Antiguidade que poderiam lhe ser úteis, e aquelas que não poderiam ser utilizadas.

Nesta mesma obra, Agostinho apresenta, por meio da análise dos vasos de ouro e prata do Egito[1591], sua célebre defesa do uso da Filosofia e de tudo mais que possar ser útil para o crescimento da fé. "E quanto ao culto do único Deus, encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles."[1592]

Não se pode afirmar, entretanto, que Agostinho pretendia, ou que pretendiam os demais Padres do Cristianismo primitivo, absorver com avidez tudo o que a filosofia da Antiguidade tinha a oferecer[1593], vez que a Patrística incorporou apenas uma parcela da contribuição filosófica antiga ao conhecimento da cristandade ocidental, mas de igual forma, parece superficial afirmar que a filosofia greco-romana se tornou para o Cristianismo, trechos compatíveis, e mero recital aproveitável.

Entretanto, essa posição exige que todo o vasto cabedal de conhecimento da Antiguidade seja selecionado, dada sua compatibilidade com o pensamento cristão. Para isso Agostinho propõe a classificação dos conhecimentos da Antiguidade como: supersticiosos, que seriam aqueles "que os homens instituíram em vista da fabricação e do culto de ídolos"[1594], onde o filósofo lista práticas comuns aos antigos, como a astrologia, os oráculos, os horóscopos[1595].

Outra classificação é a das ciências humanas, onde parte é descrita como supérflua (esculturas e ornamentos) e parte como útil (as vestimentas e símbolos de separação de sexos e

---

1591 "Os que são chamados filósofos, especialmente os platónicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindiquemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. H De fato, verificamos que os egípcios não apenas possuíam ídolos e impunham pesados cargos a que o povo hebreu devia abominar c fugir, mas tinham também vasos e ornamentos de ouro e prata, assim como quantidade de vestes. Ora, o povo hebreu, ao deixar o Egito, apropriou-se, sem alarde, dessas riquezas (Ex 3,22), na intenção de dar a elas melhor emprego. E não tratou de fazê-lo por própria autoridade, mas sob a ordem de Deus (Ex 12,35.36). E os egípcios lhe passaram sem contestação esses bens, dos quais faziam mau uso. AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. II., 41, 60.

1592 Ibidem, 41, 60.

1593 Até porque grande parte do arcabouço, em especial Aristotélico, somente seria de acesso ao pensamento cristão após o Renascimento Carolíngio.

1594 AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. II., 21, 30.

1595 "Não devemos julgar isentos de ruinosa superstição os que se dizem "genetlíacos", porque estudam o dia do nascimento, hoje comumente chamados astrólogos. Investigando a posição dos astros no instante do nascimento de cada um, esforçando-se por deduzir disso nossas ações ou os eventos de nossa vida, e passando então a prevê-los, cometem grande erro e proporcionam aos homens, a preço barato, penosa escravidão. Realmente, todo homem livre que vai consultar os tais astrólogos paga-lhes para sair escravo de Marte, Vênus, ou quiçá de todos os astros." Ibidem, 22, 32.

dignidades). Agostinho apresenta também a utilidade para o estudo das escrituras, da produção histórica antiga, que pode ser utilizada para a compreensão do saber bíblico.[1596]

Retórica, lógica e dialética também são apontadas como possíveis de utilização pelos cristãos, desde que cientes de que os instrumentos em si, não são a verdade, mas sim caminhos para encontrar a verdade nas escrituras.[1597]

Nestas análises conduzidas por Agostinho fica claro a influência da tradição platônica[1598] em seu pensamento, como se observa na análise da ciência dos números dos Antigos, em que o filósofo afirma:

> Quanto à ciência dos números, é evidente - até para todos os espíritos, inclusive os mais lentos - que ela não foi inventada pelos homens, mas apenas procurada e descoberta por eles. [1599]

Tais marcas no pensamento de Agostinho podem ser fruto de suas leituras de Plotino, ou mesmo do próprio Platão e são nuances observadas em várias partes de seu pensamento, como na análise detida dos termos, palavras e seus significados que o filósofo de propõe na obra *De Magistro*[1600] Ainda tratando sobre o uso da filosofia como auxiliar para compreensão das escrituras sagradas, Agostinho revela que há, em seu tempo, questionamentos se Platão não teria sido instruído das verdades do texto sagrado.[1601]

[1596] "Todos os informes que a ciência chamada história nos oferece sobre o sucedido nos tempos passados nos são de grande ajuda para compreendermos os Livros santos, ainda quando aprendidos fora da Igreja, em vã erudição. Com efeito, procuramos frequentemente determinar certos acontecimentos por meio das olimpíadas e o nome dos cônsules. Assim, a ignorância do consulado sob o qual o Senhor nasceu e sofreu levou muitos a enganarem-se." Ibidem, 29, 42.

[1597] "Ao aprender a retórica é para se servir dela na expressão do que se entendeu, mais do que para fazer compreender o que se ignora. No entanto, a lógica e a dialética que ensinam as regras das conclusões, definições e classificações são de ajuda poderosa para a compreensão. Isso, porém, sob a condição de afastar o erro pelo qual os homens pensam que ao aprender tais regras já estão de posse da própria verdade, a que conduz à vida eterna." Ibidem, 38, 55.

[1598] "Todo aquele que subindo, assim, do mero aspecto dos corpos à inteligência da mente humana, ao encontrar essa mente mutável - pois por vezes ela é douta e por vezes ignorante - mas que entretanto está posta em lugar sublime, entre a Verdade imutável que se encontra acima dela e as coisas mutáveis que se encontram abaixo, esse alguém - se não dirigir todas essas coisas ao louvor e amor do único Deus, de quem percebeu que procedem todas as coisas - poderá parecer douto, mas de modo algum será sábio" Ibidem, 39, 57.

[1599] Ibidem, 39, 56.

[1600] "O sentido completo das palavras, se consegue apenas depois de conhecer as coisas; e ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas. [...]De fato, não tivemos conhecimento das palavras que aprendemos senão depois de perceber seu significado, o que acontece não ouvindo as vozes que as proferem, mas pelo conhecimento das coisas significadas. [...] Quanto às coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, que é exterior, mas a verdade que dentro de nós reside, em nossa mente, estimulados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina em verdade, e este é o Cristo que habita, como foi dito, no homem interior, isto é, a virtude única de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela ao homem na medida de sua própria boa ou má vontade." AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, cap. XI.

[1601] "Já que falo da utilidade da história -- deixando de lado os gregos -, que grande problema resolveu nosso Ambrósio contra os caluniadores do evangelho que liam e admiravam Platão! Atreviam-se eles a dizer que todas as sentenças de nosso Senhor Jesus Cristo - a quem se viam obrigados a propagar e a admirar -, o Senhor as tinha aprendido nos livros de Platão. É preciso convir com razão, pois não se pode negar que Platão existiu muitos anos antes da vinda humana do Senhor. O ilustre bispo Ambrósio, depois de ter estudado a história das nações, constatou que Platão,

> Los griegos (como ha observado un investigador moderno) comparten con los judíos el honor de haber creado una fe intelectualizada en Dios; pero fueron los griegos solos los llamados a determinar por varios milenios la forma en que debía concebir el hombre civilizado la naturaleza y el destino del alma. Sus ideas aportaron muchas cosas esenciales a la formación de la idea cristiana del mundo; y llegando a ser parte de la religión cristiana, adquirieron a su vez estas ideas la más amplia difusión posible.[1602]

Para solucionar a questão, Agostinho parte da compreensão que a verdade é de Deus, pois Deus é a verdade absoluta, "onde houver verdade, ela é propriedade de Deus".[1603] Com isso, todas as obras da Antiguidade, compatíveis com Deus, comportariam a verdade e com isso seriam também obras de Deus, podendo ser utilizadas pelos cristãos,[1604] de forma que Agostinho reclama para o Cristianismo, tudo o que possa ser verdadeiro.

> O cristão deve rejeitar as superstições pagãs: evitar os conhecimentos, mesmo os verdadeiros, que são inúteis à ciência da salvação; mas, quanto ao restante, ele não deve desprezar nada do que é verdadeiro e útil nas ciências profanas. Do mesmo modo que os hebreus, ao saírem do Egito, apropriaram-se legitimamente dos vasos de ouro e de dinheiro, das vestimentas e de outros objetos que eles destinavam a um uso melhor; do mesmo modo Cipriano, Lactâncio, Hilário, todos os Padres Gregos e, antes deles, Moisés, que se instruiu junto aos sábios egípcios, não hesitaram em se apoderar dos conhecimentos úteis à verdadeira religião.[1605]

Neste quarto grau, a alma já se volta para Deus, e deve buscar, e conservar, o estado de pureza em que se encontra.

No quinto grau, a alma busca contemplar a verdade em Deus, e tem certeza de que está próxima de com Ele, conseguir unir-se à essa verdade.

---

contemporâneo de Jeremias, tinha ido ao Egito, no momento em que aí se encontrava o profeta. Daí mostrar, como mais provável, que Platão teria sido instruído em nossas Escrituras por Jeremias, de modo que pôde ensinar e escrever as coisas que com justeza se louvam em seus escritos. De fato, anterior aos livros do povo hebreu nos quais resplandece o culto de um só Deus, do qual nos veio, segundo a carne, nosso Senhor, não existe ninguém, sequer Pitágoras, de cujos sucessores os gentios afirmam ter Platão aprendido a teologia. Portanto, examinados os tempos, resulta muito mais crível que Platão e Pitágoras tomaram de nossos livros tudo o que de bom e verdadeiro disseram, do que o Senhor Jesus Cristo o ter tomado de Platão. Crer em tal, seria loucura." AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. II., 29, 43.

[1602] "Os gregos (como observou um erudito moderno) compartilham com os judeus a honra de terem criado uma fé intelectualizada em Deus; mas somente os gregos foram chamados a determinar por vários milênios a maneira pela qual o homem civilizado deveria conceber a natureza e o destino da alma. Suas ideias contribuíram com muitas coisas essenciais para a formação da ideia cristã do mundo; e tornando-se parte da religião cristã, essas idéias, por sua vez, adquiriram a maior difusão possível." (Tradução nossa) JAEGER, W. W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. 1. ed. México: FCE, 1952. p. 77.

[1603] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. II., 19, 28.

[1604] Ibidem, p. II., 36, 54; 38, 56; 28, 42; 39; 18, 28. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 239–240.

[1605] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. II., 36, 54; 38, 56; 28, 42; 39; 18, 28. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 239–240.

No sexto grau, a alma "dirige seu olhar para Deus, que somente os corações puros podem contemplar".[1606]

E então, já no sétimo grau finalmente "consegue a visão e a contemplação da verdade descobertas: a sabedoria. Muito menos que um grau propriamente dito, a sabedoria é o termo ao qual conduzem todos os graus precedentes; não a ultrapassamos, permanecemos nela."[1607]

> Apenas as almas grandes e incomparáveis, que viram e ainda vêem essas coisas, como são Paulo, disseram-nos o que julgaram ser bom dizer. Quanto a nós, podemos nos assegurar que nos será dado, com a ajuda da graça divina, chegarmos à causa suprema, ao autor soberano e ao princípio primeiro de todas as coisas, basta que entremos na vida que nos é prescrita e que a sigamos fielmente até o término. Nesse momento também se descobrirá plenamente a vaidade de todo o restante. Nessa contemplação da verdade, por mais imperfeita que seja, há uma volúpia profunda, uma tal pureza, uma tal limpidez, uma certeza tão total que nada de diferente, em comparação, parece merecer o nome de "conhecimento". Agora, a sede da alma de aderir totalmente à verdade inteira é tal que até a morte, que temia outrora, doravante lhe aparece apenas como uma fuga e uma evasão para fora do corpo do qual ela se separa, ou seja, como o mais precioso de todos os bens.[1608]

A sabedoria é um patamar que permite ao homem se localizar na ordem do divino, seu "pensamento se ordena para seu fim; por isso ele se torna capaz de ordenar para ela as ações do homem e de lhes conferir seu caráter de moralidade."[1609] Com isso o homem passa a ser capaz de ordenar as coisas em seu devido lugar, e se comportar da forma como deve. "O primeiro efeito desse desenvolvimento inicial é que, a partir de então submetido à ação reguladora das Idéias, o pensamento julga tudo do ponto de vista de Deus."[1610]

Gilson alerta que não é de se espantar como o pensamento de Santo Agostinho desdobra o ato moral do conhecimento verdadeiro[1611], pois há na iluminação divina - que já foi tratada - "uma identidade fundamental entre as essências das coisas e as regras da ação."[1612]

Compreende-se assim que "a sabedoria é a verdade na qual o homem vê o soberano Bem e o possui. Pode haver desacordo quanto às vias a serem seguidas para chegar a ela, mas não quanto à meta a ser alcançada."[1613]

O homem sabe o que é a sabedoria, antes mesmo de ser sábio, assim como sabe o que é a beatitude, antes mesmo de ser feliz, pois a sabedoria enquanto princípio de toda moral, é como o

---

[1606] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 241–242.
[1607] Ibidem
[1608] AGOSTINHO, S., *Sobre a potencialidade da Alma*, *Op. cit.*, 2013, cap. XXXIII., 76. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 242.
[1609] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 243.
[1610] Ibidem
[1611] "Mas não há verdades apenas na ordem do conhecimento, há também na ordem da ação e, como são igualmente verdades, devem apresentar as mesmas características e ter a mesma origem que as primeiras." Ibidem
[1612] Ibidem
[1613] Ibidem, p. 244.

conjunto das verdades matemáticas, aplicadas a todos e existentes, independentemente de sua visualização pelo homem.[1614]

Advém desse pensamento, que todos os homens sabem o que é necessário para adquirir e manter-se na sabedoria. "Assim, também, cada um vê que é necessário respeitar a justiça, subordinar o inferior ao superior, manter a igualdade entre coisas iguais e dar a cada um o que lhe pertence."[1615]

> Ora, sabemos qual é a origem de conhecimentos parecidos; são as regras, ou luzes, ensinadas ao nosso pensamento pelo Mestre interior, ou desveladas aos olhos da alma pela Luz que clareia todo homem vindo a este mundo. Do mesmo modo, portanto, que há as leis imutáveis dos números, cujas natureza e evidência estão imediatamente na posse dos espíritos que as consideram, também há regras verdadeiras e imutáveis da sabedoria, evidentes ao pensamento que se volta para elas e comuns a todos.[1616]

A sabedoria não é uma característica de toda criação, "ao contrário, não pertence a nenhum corpo, ela sequer foi concedida a todas as almas, mas somente às almas racionais em que ela reside"[1617], há assim uma proximidade da sabedoria com os números que perpassam toda a criação, uma vez que, como afirma Gilson.

> Tal como uma única fogueira aquece os corpos vizinhos e ilumina aqueles cujo distanciamento a impede de lhes aquecer, a mesma fonte aquece os espíritos com o calor da sabedoria e difunde a luz dos números sobre os corpos, cuja materialidade os distancia dela. É a mesma e idêntica Sabedoria que, penetrando toda a criação, submete às mesmas leis o mundo dos corpos e o dos espíritos.[1618]

Conclui-se assim, que há uma iluminação moral e outra física, ambas com ligação com a iluminação intelectual, sobre as mesmas razões metafísicas. O que não é suficiente na ordem do ser, não o pode ser na ordem da ação. "O problema da relação do homem com Deus se coloca de novo nessa última ordem, e sua solução é exatamente a mesma que para as ordens precedentes."[1619] O homem recebe de Deus uma espécie de luz natural, por ser criação dotada de conhecimento, e de igual forma, por ser criação presa às necessidades da ação, também recebe de Deus uma consciência moral. O que justifica a necessidade dos julgamentos que o homem é capaz de produzir.[1620]

[1614] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 9, 26; 9, 27. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 244.
[1615] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 244.
[1616] Ibidem, p. 245.
[1617] Ibidem, p. 247.
[1618] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 11, 30-31. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 247.
[1619] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 247.
[1620] Ibidem

A razão divina, ou a vontade de Deus, a qual sustenta e ordena toda a criação de forma inexorável, é em si, uma "lei eterna", que está em Deus e é como ele mesmo é, e que submete toda o espectro da criação. É essa lei divina e eterna, que ilumina a consciência humana e sua inteligência, agindo como uma espécie de bússola que aponta para as razões eternas.[1621]

> O que os princípios primeiros da consciência, vistos nas idéias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação. Há, também em nós, como um tipo de lei, prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras e que se nomeiam lei natural. Seu caráter de evidência deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma, da lei eterna que subsiste imutavelmente em Deus.[1622]

Agostinho interliga a lei natural, gestada no intelecto humano, com as prescrições da Lei eterna que emana de Deus e que ilumina a consciência e o intelecto humano, de forma que as leis que os povos produzem, na esteira dessa lei natural, acabam por ligar-se de alguma forma com a Lei eterna divina.[1623]

O que há de essencial na lei eterna é a necessidade de ordem, "é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas"[1624], ordem essa que se consolida com a submissão do inferior ao superior.[1625] "*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*"[1626].

Essa ordem necessária das coisas, onde cada uma ocupa seu lugar, submete e é submetida à outras, permite que o homem saiba e escolha, entre toda a criação, o que usar em seu caminho em direção à sabedoria e à beatitude.

> Sem dúvida, corretamente falando, tudo o que Deus criou é bom; desde a criatura racional até o mais ínfimo dos corpos, não há nada de que o homem não possa usar legitimamente, mas a dificuldade dele consiste em distinguir entre os objetos, todos bons, que, contudo, não são igualmente bons. E necessário que ele os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma (no homem) e, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão a Deus.[1627]

[1621] Ibidem, liv. 247.

[1622] A ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II., 8, 25. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 248. Cf. ROLAND-GOSSELIN, B. *La morale de saint Augustin*. Paris: M. Rivière, 1925.

[1623] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 247. ""Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius." A ordem em AGOSTINHO, S., *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*, *Op. cit.*, 2008, liv. II., 8, 25.

[1624] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. I., 6, 15.

[1625] "Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subjiciuntur." Ibidem, 8, 18. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 249.

[1626] "Ordem é o arranjo de coisas iguais e desiguais, atribuindo a cada uma o seu próprio lugar." (Tradução nossa) AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 13, 1. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 249.

[1627] "Sicut enim bona sunt omnia quae creavit Deus, ... ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligendo, pendendo subdat minora majoribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia

Deus ilumina o homem, prescrevendo-lhe regras de ação e permitindo um vislumbre da lei eterna, mas também concede os meios necessários para colocar em prática as regras inscritas na alma humana, de forma que o homem só pode ser considerado virtuoso, quando molda sua alma e suas ações às regras da lei eterna, que advém da Verdade e Sabedoria supremas, ou seja, de Deus. É justamente dessa ligação necessária com o Eterno, que surge a teorização das virtudes cardinais, "de prudência, de força, de temperança e de justiça"[1628]

> Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia hominis alterius quisquam efficitur; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit.". "Verum tu in hac causa etsi ad scholam Pythagorae provoces vel Platonis, ubi eruditissimi atque doctissimi viri multo excellentiore ceteris philosophia nobilitati veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus.[1629]

Gilson descreve as funções básicas das virtudes como sendo, na temperança refrear os desejos da carne, de forma que eles não dominem o pensamento do homem, ao mesmo tempo em que prepara o ser para a aquisição da sabedoria. Relembra também que esta virtude tão somente prepara, uma vez que na carne temporal nada é suficientemente sábio, ao ponto de conseguir se desvencilhar completamente da divisão corpo e alma.[1630]

A prudência, em outro sentido, faz com que o homem possa julgar o bem e o mal e discerni-los apropriadamente, permitindo que a vontade se aproxime do que é bom e ao mesmo tempo, se afaste do que é mal, "é ela que nos ensina que é mau consentir ao pecado e bom não ceder ao arrebatamento do desejo."[1631]

---

sempiternis" Epist. 140, II, 4; t. 33, col. 539. Cf. De lib. arb., I, 8, 18; t. 32, col. 1231; I, 15,32; col. 1238-1239. Cf. Gilson, introdução p. 249.

[1628] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 19, 52. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 250.

[1629] "Nem a prudência de alguém torna outro prudente, ou o forte em força, ou a temperança da temperança, ou a justiça justa de outro homem. mas agarrando sua mente com aquelas regras e luzes imutáveis das virtudes, que vivem incorruptivelmente na própria verdade e sabedoria comum, às quais ele também agarrou e fixou a mente que, dotada dessas virtudes, ele se propôs a imitar. "A verdade neste assunto é que você desafia a escola de Pitágoras ou Platão, onde os homens mais eruditos e cultos, muito mais excelentes do que o resto da nobreza da filosofia, disseram que não existem verdadeiras virtudes, exceto aquelas que estão em alguma forma impressa na mente pela forma dessa substância eterna e imutável, que é Deus." (Tradução nossa) GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 250. Cf. Contra Julianum Pelagianum, IV, 3, 17; t. 44, col. 745. Cf. Sermo 341, 7, 8; t. 39, col. 1498.

[1630] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. II., 19, 52. Cf. *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 4, 3. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 250.

[1631] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 250.

A justiça ocupa o lugar de "atribuir a cada um o que lhe é devido; através dela se estabelece no homem um tipo de ordem em virtude da qual o corpo se submete à alma e a alma a Deus."[1632] A virtude de justiça está no homem de forma muito imperfeita, e só se estabelece progressivamente graças à outra virtude, a força.[1633]

> É somente quando se alcança este ponto que a doutrina agostiniana da iluminação revela sua completa significação. Concluímos o estudo dela ao situar sua expressão mais profunda na fórmula que faz de Deus a vida da alma; ora, é precisamente ao conferir as virtudes à alma que Deus lhe confere a vida. Embora ela não seja nem sábia, nem justa, nem piedosa, a alma despojada dessas virtudes não é menos alma, mas é, por assim dizer, uma alma morta e privada de vida. Capaz de animar seu corpo, ela, por sua vez, tem necessidade de ser animada. Deus a ilumina ao dar-lhe a sabedoria, a piedade, a justiça, a caridade, e, do mesmo modo, todas as outras virtudes. Nesse sentido, ele faz em relação à alma o papel que a alma faz em relação ao corpo: ele confere à alma ordem, que é a lei do universo.[1634]

Nesse sistema, a ordem é a palavra que completa a lógica da iluminação e toda a estrutura que interliga Deus aos homens, marcando o lugar do homem no *cosmos* da criação. "A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela."[1635]

3.1.3.2. Uso e fruição, a vontade no caminho da beatitude

No caminho da beatitude, o homem deve, por sua vontade, direcionar seus atos para contemplar Deus, e essa contemplação se dá através do amor, que é motor das ações humanas[1636]. "La ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia Dios, y por ella toma el hombre finalmente posesión de Dios y goza de Él." [1637]

[1632] Ibidem

[1633] Ibidem

[1634] AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 4, 4. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 250. "Ecce de anima loquebar. Est anima: etsi non sit sapiens, etsi non sit justa, anima est;... Aliud illi ergo est esse animam, aliud vero esse sapientem, esse iustam ... Est ergo aliquid quo nondum est sapiens, ... non tamen nihil est, non tamen nulla vita est: nam ex operibus quibusdam suis ostendit se vitam, etsi non se ostendit sapientem ... Cum vero se erigit ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, et a quo ipsa est, percipit sapientiam, justitiam, pietatem: sine quibus cum esset, mortua erat, nec vitam habebat qua ipsa viveret, sed qua corpus vivificaret. Aliud est enim in anima unde corpus vivificatur, aliud unde ipsa vivificatur. Melius quippe est quam corpus; sed melius quam ipse est Deus. Est ergo ipsa, etiamsi sit insipiens, injusta, impia, vita corporis. Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum; sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, caritatem" In Joan. Evang., XIX, 5, 12; t. 35, col. 1549-1550." Ibidem, p. 250.

[1635] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 252.

[1636] SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 122.

[1637] "A ética de Agostinho é, portanto, principalmente uma ética do amor; é a vontade que leva o homem a Deus, e através dela o homem finalmente toma posse de Deus e O desfruta." (Tradução nossa) COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 88. Cf. "Nesta via, o Doutor de *Hippo* desenvolve toda uma ética

> Que el ser humano anhela la beatitud o felicidad, y que beatitud significa el logro de un objeto, sabía bien Agustín por su propia experiencia, si bien encontró una confirmación de ese hecho en la filosofía; que. ese objeto es Dios, aprendió también por su propia experiencia personal, aunque hubiese sido ayudado a descubrirlo por la filosofía de Plotino. Pero cuando san Agustín decía· que la felicidad se encuentra en el logro y posesión del objeto eterno e inmutable, Dios, en que pensaba no era en una contemplación· puramente teorética y filosófica de Dios, sino en una unión y posesión amorosa de Dios, y, más exactamente, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a los cristianos como término de su esfuerzo -ayudado por la gracia; [1638]

Teixeira analisa como o amor, que emerge das obras de Agostinho, carrega traços da tradição grega[1639].

> Geralmente, Santo Agostinho reflete o amor retomando os conceitos gregos de Eros e ágape. Eros, segundo o mito platónico, é filho de Recurso (riqueza) e Pênia (pobreza), é este dinamismo presente no homem que o impele a buscar o que falta, a buscar a satisfação de seus desejos. Ágape, ao contrário de Eros, não é um movimento aquisitivo, mas donativo. E amor de caridade. Significa doação, oblação, gratuidade.[1640]

---

cuja moral está centrada neste sentimento. [...] Decerto, se a vontade é o que move a alma humana, então o indivíduo será eticamente, tal qual for sua vontade. Se sua faculdade volitiva for justa o homem será justo, senão, ele será injusto. Enfim, a volição será o fator determinante no aspecto ético-moral do homem, pelo que se pode dizer que o caráter moral do homem é determinado por sua vontade." SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C., *Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 125.

[1638] "Que o ser humano anseia por bem-aventurança ou felicidade, e que bem-aventurança significa a realização de um objeto, Agostinho sabia bem por experiência própria, embora encontrasse uma confirmação desse fato na filosofia; este. esse objeto é Deus, ele também aprendeu com sua própria experiência pessoal, embora tenha sido ajudado a descobri-lo pela filosofia de Plotino. Mas quando Santo Agostinho disse que a felicidade se encontra na conquista e posse do objeto eterno e imutável, Deus, o que ele tinha em mente não era uma contemplação puramente teórica e filosófica de Deus, mas uma união amorosa e posse de Deus, e, mais exatamente, na união sobrenatural com Deus oferecida aos cristãos como o fim de seu esforço - auxiliados pela graça." (Tradução nossa) COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustín a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 87.

[1639] "É longa a história, me falou; mas, apesar disso, vou relatá-la. No dia em que nasceu Afrodite, os deuses aprestaram um banquete, achando-se entre eles Poro, ou Recurso, filho de Prudência. Já no fim do banquete chegou Pobreza (Penia), com a intenção de aproveitar aquela oportunidade única para mendigar, e se colocou perto da porta. Nesse entrementes, Poro, embriagado de néctar - pois ainda não se conhecia o vinho, penetrou no jardim de Zeus e logo adormeceu pesadamente. Então, Penia, espicaçada por sua própria falta de recursos, pen sou na possibilidade de ter um filho com Poro: deitou-se-lhe ao lado e concebeu Eros. Assim, tornou-se Eros companheiro e servidor de Afrodite, por ter sido gerado no dia do seu nascimento e por ser Afrodite bela e ele naturalmente amante das coisas belas. Porque filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, tocaram-lhe os seguintes predicados: Para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquálido e sem calçado nem domicílio certo, só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, amigo da sabedoria, sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância. E a razão é a seguinte: Nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja ficar sábio - pois isso ele já é tal como entre os homens não precisa filosofar quem já é sábio. Por outro lado, os ignorantes também não se dedicam à filosofia nem procuram ficar sábios. A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem dotada de todos esses predicados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe." Banquete em PLATÃO, *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*, *Op. cit.*, 1980, l. 203b-204a.

[1640] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 168.

No mundo, o homem se depara com uma infinidade de outros objetos da criação, e mesmo com outros homens, e a relação que vem a estabelecer com tais seres (e objetos) é determinante e pode ser descrita de duas formas, o uso e o gozo (fruição)[1641].

Para Agostinho[1642], "fruir é fixar sua vontade numa coisa por amor a essa coisa. Usar é servir-se de uma coisa como um meio para obter outra. Portanto, frui-se, do que se considera como um fim; usa-se o que se considera apenas como um meio."[1643]

Como afirma Teixeira, o uso, ou "*uti* diz respeito ao utilizar qualquer coisa com o es copo de lograr outra. O amor que se baseia somente no reino da utilidade é um amor relativa e condicionado."[1644]

Ao mesmo tempo que "somente o que se ama por si mesmo é o que realmente se ama e nisto consiste a quietude e o fruir do coração e de toda a pessoa."[1645]

> Porém, para se atingir o fim almejado, é necessário ter claro que há duas maneiras de se relacionar ou aderir aos seres em geral: o frui e o uti. Isso compreendido, vê-se que há seres que são objeto do uti (uso), servem como meio, enquanto outros são objetos do frui (fruição, gozo), funcionando como o fim. Ora, entender isso e viver de acordo com essa hierarquia é se colocar na ordinata dilectio (ordem do amor), percebendo que a caritas (caridade) é o princípio primeiro e fundamental. [...] Conforme o trecho mencionado, fruir é amar algo que é digno de ser amado por si mesmo. Não é um meio pelo qual se passa para se atingir um fim. É algo que é desejado em virtude de si mesmo. Distinto do uso, que significa amar algo como meio para se atingir um fim maior. Essa diferenciação se faz necessária, porque o ser humano é um peregrino que busca retornar à sua pátria e, nessa trajetória, ele precisa ter claro qual é o seu fim almejado e quais os meios que devem ser usados para ajudá-lo a atingir o seu fim. Se ele se apegar aos meios como se fossem fins, correrá o risco de não atingir o que tanto desejava. [1646]

Essa distinção tem grande papel no sistema Agostiniano.

[1641] ROHMER, J. *La finalité morale chez les théologiens: de Saint Augustin à Duns Scot*. Paris: Vrin, 1939. p. 14 ss.

[1642] "Marcos Roberto Nunes da Costa vai dizer que "Agostinho identifica o termo 'fruir' ou gozar com o próprio amor, já que não se pode fruir ou gozar senão do próprio amor – Deus. 'Utilizar' ou usar ao contrário é servir-se de algo para alcançar outro que se ama". E Hannah Arendt, afirma que, "aquilo que devemos fruir faz-nos felizes. Aquilo que devemos usar ajuda-nos no nosso esforço para alcançar a beatitude"." ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, [*s. d.*]. p. 37. Cf. COSTA, M. R. N. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 30. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 41.

[1643] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 3, 4. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 315.

[1644] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 165.

[1645] Ibidem

[1646] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 4, 4. Cf. GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 19.

> Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.[1647]

A separação/julgamento do que deve ser usado, daquilo que deve ser fruído é cumeada pelo fim último - um único objeto que é verdadeiramente fim - que é a beatitude. Todos os demais objetos têm (e devem ter), em relação à beatitude, uma posição de meio para alcançá-la e nunca de fim em si mesmos.[1648]

De forma sucinta, toda a moralidade cristã se reduz a esse núcleo simples, embora desafiador, que deve guiar a vida cristã[1649]. "Todos os nossos erros estão em queremos fruir daquilo que se deveria querer usar."[1650]

> Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas. Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramo-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atacados pelo amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruirmos ao possuí-las.[1651]

A beatitude, nesse sentido, se desdobra como "fim último: é o soberano bem, ou seja, isso que nada se pode conceber de melhor, portanto, Deus."[1652] Esse fim último, que se descortina como fruir efetivamente de Deus na beatitude, pode se "resumir numa fórmula ainda mais precisa: *solo Deo fruendum*, deve-se fruir somente de Deus e simplesmente usar o resto com o intuito de fruir de Deus."[1653]

> Mais uma vez, Agostinho, por intermédio de uma linguagem metafórica, apresenta o homem como um ser em busca da Beatitude, da vida feliz, enfim, de Deus, a única e verdadeira felicidade. [...] A ordem do amor, logo, é respeitada pela caridade e infringida pela cupidez. Percebe-se, assim, que na busca da vida feliz ou de Deus não basta uma conversão da mente, porém, é necessário também uma conversão da vontade, que pode

---

[1647] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 4, 4. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 315.
[1648] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 316.
[1649] "O problema é quanto ao valor ou a intensidade da paixão ou amor que a vontade humana atribui às coisas criadas. [...] E para sabermos qual valor ou intensidade de amor devemos atribuir às coisas, Agostinho defende que, segundo a ordem natural ou "Reta Ordem" dos valores, não devemos antepor as coisas superiores às inferiores, mas dar a cada um o que é seu." COSTA, M. R. N. Amor e paixões na filosofia moral de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 5, p. 107–120, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.21747/civitas/52016a5p. 110.
[1650] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 3, 3. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 316.
[1651] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 3, 3.
[1652] Ibidem, 7, 7. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 316.
[1653] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 22, 20. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 316.

> ser direcionada tanto pela caridade quanto pela concupiscência e cupidez. [...] Segundo Agostinho, Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, dotado de um corpo e uma alma. Se seguisse o movimento natural em direção ao criador, seria feliz. Porém, ao contrário, se abusasse do livre-arbítrio da vontade, desobedecendo e cedendo ao orgulho, iria morrer e tornar-se escravo. [1654]

Toda essa estrutura, só tem perfeito funcionamento, se o homem tiver condições e vontade próprias para encontrar o que deve ser amado e fruído, e o que não deve ser amado e tão somente usado. "Amar o que não se deve amar, não amar o que se deve amar, amar desigualmente o que se deve amar igualmente ou amar igualmente o que se deve amar desigualmente, eis o mal."[1655]

> Ora, o mal moral, considerado na disposição da vontade que o determina, é o vício; o bem moral, ou boa disposição da vontade, é a virtude. Segue-se disso a definição lapidar de santo Agostinho: *ordo est amoris*. A virtude é a submissão do amor à ordem. A hierarquia dos fins permite determinar à qual ordem a vontade deve se sujeitar.[1656]

Mais uma vez a estruturação e a ordem surgem no pensamento de Santo Agostinho, hierarquizando os bens, onde o mais baixo grau é o ocupado pelos bem materiais exteriores (como comida, dinheiro, roupas, etc.), que não podem ser considerados degenerados em si (como já extensamente debatido), mas que ocupam um lugar específico na ordem - o mais baixo deles - de forma que "o que é mau não é usá-los, mas deles fruir esquecendo, assim, a palavra d'Aquele que disse: é a mim que o ouro e o dinheiro pertencem."[1657] Ao contrário da fruição, tais objetos devem ser meramente usados para se alcançar o fim último, a que todo homem deve buscar, que é Deus na beatitude. "Augustinian philosophy can be compared to transcendent humanism where the human person lies at the centre of reflection as a person who is capable of transcending him/herself to get to God."[1658]

Acima destes bens, estão os outros homens, que criados a imagem e semelhança de Deus tem uma posição diferente dos demais objetos da criação. Como obra da criação, os homens devem "servir como fins à nossa vontade"[1659], mas há aqui também uma hierarquia própria, qual seja:

[1654] GRACIOSO, J., *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2012, p. 21–22.
[1655] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 316.
[1656] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 27, 28. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 317.
[1657] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 317.
[1658] "A filosofia agostiniana pode ser comparada ao humanismo transcendente, onde a pessoa humana está no centro da reflexão como uma pessoa capaz de transcender a si mesma para chegar a Deus." (Tradução nossa) BERRY, J. A. What makes us human? Augustine on interiority, exteriority and the self. In: *Scientia et Fides*, [*s. l.*], v. 5, n. 2, p. 87–106, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.12775/SetF.2017.026p. 93.
[1659] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 317.

> Nossos pais, a princípio nossos ascendentes mais próximos, são designados para serem os primeiros beneficiários de nossa caridade. Depois deles vêm os amigos, seguidos pelos desconhecidos e pelos indiferentes, segundo a ordem que as circunstâncias e o desenvolvimento de suas necessidades nos indicarem.[1660]

Ocorre, que a própria escritura, determina a necessidade de amor ao próximo, "amarás o teu próximo como a ti mesmo". A medida do amor ao próximo é o amor a si mesmo, mas o homem é composto de corpo e alma, cujas partes não são sempre conciliáveis. Não há dúvida que corpo e alma são bens, mas "como o corpo não é o que há de melhor no homem, não é o corpo que nosso amor por nós mesmos deverá preferir se ele quiser ser um amor ordenado."[1661] A grandeza do homem está no fato de ter sido feito a imagem e semelhança de Deus.[1662]

Assim como Santo Agostinho concluiu em suas Confissões, sabe-se que Deus não é um corpo físico, como o corpo do homem o é, de maneira que essa imagem só pode estar relacionada à parte humana incorpórea, ou seja, sua alma. "Logo, tendo em vista sua alma, cada um deve amar seu corpo; ou, em outros termos, só devemos usar os bens exteriores com vistas a nosso corpo, e usar nosso corpo com vistas a nossa alma."[1663]

Mesmo com relação a alma humana, que é o ponto mais elevado da constituição do homem, que os permite uma ligação aproximada com Deus (elemento que espelha a imagem do criador), não deve o homem fruir dela, mas tão somente usa-la, pois não sendo o bem supremo, não pode ser vista como fim em si mesmo. "Por outro lado, já que não há nada entre a alma e Deus, o homem que usa seu corpo tendo em vista sua alma, deve usar sua alma com vistas a fruir de Deus."[1664]

Compreendido o amor a si mesmo, o amor próprio deve ser um amor pelo corpo tendo em vista sua alma, e sua alma com relação a Deus. Não um amor ao corpo por si mesmo, ou sequer da alma por si mesma.[1665]

> Agostinho chega aqui à idéia de uma vida moral e de uma vida social constituídas sob uma mesma e única base: o homem virtuoso usa tudo, e isso inclui a si mesmo, tendo em vista Deus, e ele quer um universo em que, como nele, todos os seres só usem de si mesmos tendo em vista Deus.[1666]

"Agostinho insiste na importância de não se inverter a ordem, ou seja, Deus deve ser amado por si mesmo e gozado no coração. Quando esta ordem se perverte, temos a *cupiditas*, amor

---

[1660] Ibidem
[1661] Ibidem, p. 318.
[1662] Ibidem
[1663] Ibidem
[1664] Ibidem
[1665] Ibidem
[1666] Ibidem, p. 319.

desordenado."[1667] A concupiscência, assume em Agostinho, um sentido de movimento da alma onde o homem passa a gozar de si mesmo e do próximo, bem como de qualquer coisa corpórea[1668], abandonando Deus.[1669] "Quando o amor é ordenado e quando prevalece esta ordem, temos então, a *caritas*."[1670] "Para se chegar a uma mística realmente trinitária, é indispensável amar sem ambição, amar sem pretender fazer disso uma forma de poder e de dominação sobre os outros. É preciso amar por amor".[1671]

> No *De Trinitate* define o amor como uma vida que une e aspira unir duas realidades: a saber, aquela do amante e objeto amado. Assim podemos compreender o conceito agostiniano de caridade enquanto: um movimento da alma que tende a gozar de Deus por si mesmo e do próximo por Deus.[1672]

O homem que ama Deus em todos os objetos da criação e ama cada um desses objetos em razão de Deus, estaria vivendo uma vida divina, que somente a Graça pode conferir. "As people cannot repair the fragmented will by themselves, they are not able to begin to will right things wholeheartedly. Only divine grace can restore the right orientation and help the will to preserve it in the struggle against evil impulses."[1673]

A Graça separa o livre arbítrio do corpo humano, vinculando-o ao seu fim último que é Deus, de forma que valendo-se dessa vontade, ou desse livre arbítrio, o homem usa de todas as coisas para fruir de Deus, e o faz em perfeita liberdade.[1674] "O que atingimos aqui, para além de definição técnica e abstrata da liberdade cristã, é o que se poderia chamar de espírito."[1675]

O homem está submetido à lei divina, mas essa submissão pode se dar por meio do castigo, quando o homem se rebela contra ela, ou mesmo submetendo-se por medo desse mesmo castigo,

---

[1667] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 164.
[1668] CHACON, D. R. de A., *O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 149.
[1669] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. III., 10 ,16.
[1670] TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 164. Cf. "Esse verbo é concebido por amor das criaturas ou do Criador, ou seja, de natureza mutável ou verdade imutável. É a concupiscência ou a caridade que o concebe. Com isso, não quer dizer que a criatura não deva ser amada, mas que se o Amor for dirigido a Deus não será concupiscência, mas caridade. A concupiscência acontece quando amamos a criatura pela criatura. É em Deus que devemos gozar e nos comprazer, é também nele que devemos gozar daqueles que amamos como a nós mesmos." AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. IX, 8, 13. Cf. RODRIGUES, S. B., *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2017, p. 37.
[1671] OLIVEIRA, J. L. M. de. *O amante, o amado e o amor: breves reflexões sobre o Deus de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 82. Cf. REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da, *O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2021, p. 106.
[1672] AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. III., 10, 16. Cf. TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2003, p. 164.
[1673] "Como as pessoas não podem reparar a vontade fragmentada por si mesmas, elas não são capazes de começar a querer as coisas de todo o coração. Somente a graça divina pode restaurar a orientação correta e ajudar a vontade a preservá-la na luta contra os impulsos do mal." (Tradução nossa) KNUUTTILA, S., *The Emergence of the Logic of Will in Medieval thought*, *Op. cit.*, 1999, p. 210.
[1674] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 319.
[1675] Ibidem

o que não afeta seu livre arbítrio. Outra forma de submissão se dá pela vontade de participar e ver essa lei cumprida, sem medo ou constrangimento, neste ponto, a servidão dá lugar ao espírito da liberdade.[1676]

> Ele continua uma pedra no edifício divino, mas essa pedra vivente não se deixa ser erguida como uma massa inerte e passivamente colocada no lugar pelo arquiteto, ela, por assim dizer, alinha-se no lugar que ela sabe lhe estar destinado: *lapides vivid*.[1677]

Esse processo não ocorre de imediato, em um único instante. O homem deve buscar com sua vontade, pois "ninguém nasce para a vida cristã a não ser que o queira."[1678] Esse processo é marcado por avanços e regressões, onde a vontade humana é ator principal, embora a Graça divina ocupe papel igualmente importante, pois sem ela o homem não poderia alçar-se do ponto em que o pecado o colocou. "A liberação final, se ela dever ocorrer, será somente o coroamento de uma vitória adquirida por um combate tão longo quanto a vida e que esta mesma vida conhece." [1679]

> Aqui é crucial compreender o sentido específico da busca agostiniana: ela significa uma busca permanente, mas inclui encontro e desencontro. O cap.II (2) do livro XV do De trinitate é explícito a esse respeito. Como a verdade– Deus– não pode ser totalmente apreendida e esgotada, ela é buscada para ser encontrada, encontrada para ser buscada. Repetindo-se durante toda a temporalidade, esse movimento somente seria rompido e subsumido pela visão de Deus "face a face" (1Cor13, 12), destinada à eternidade. A contínua e singular busca pessoal que envolve encontro/desencontro é inerente à trajetória do cristão.[1680]

O pensamento de Agostinho se concilia com seu processo de conversão, porque compreende que o homem antes vivia no pecado, mas como não existia a Lei, não sabia que vivia no pecado[1681]. Com a manifestação da Lei, o pecado permanece, pois o homem continua sem a Graça divina que tem poder de libertá-lo[1682], neste ponto a culpa do homem é aumentada, pois

---

[1676] Ibidem, p. 320.
[1677] Ibidem Cf. Sermo 156, XII, 13.
[1678] Ibidem, p. 320–321.
[1679] Ibidem, p. 321.
[1680] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XV., 2. Cf. CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da, *Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade*, *Op. cit.*, 2014, p. 425.
[1681] "Com a lei", o sujeito saiu definitivamente da unidade, da inocência. Sua suposta indistinção não pode mais ser mantida. O desejo, para o qual a lei designa seu objeto, encontra-se determinado, autonomizado, como desejo transgressivo. Com a lei, o desejo retoma vida, é uma categoria ativa, plena. Há uma constituição da via carnal, em virtude da multiplicidade objetai que a lei recorta pela proibição e pela nominação. O pecado aparece como automaticidade do desejo. Ora, a via do pecado é a da morte." BADIOU, A., *São Paulo: a fundação do universalismo*, *Op. cit.*, 2009, p. 97.
[1682] "A lei é sempre predicativa, particular e parcial. Paulo tem perfeita consciência do caráter sempre estatal da lei. Entendamos por "estatal" o que enumera, nomeia e controla as partes de uma situação. [...] É precisamente o que Paulo denomina a graça: o que ocorre sem se basear em algum predicado, o que é translegal, o que acontece a todos sem razão determinada. A graça é o contrário da lei, uma vez que aquela é o que vem sem ser devido." Ibidem, p. 90–91.

agora sabe da Lei e consequentemente do pecado que comete, mas não tem forças para resistir ao pecado, "*etiamsi noli peccare, vincitur a peccato.*"[1683]

Com a Graça divina, essa luta contra o pecado não está fadada à derrota. "Se ele crê plenamente em seu libertador e não se atribui qualquer mérito próprio, o homem pode vencer a deleitação da concupiscência quando ela o arrasta para o mal."[1684] O homem ainda hoje está submetido à essas etapas, vivendo cada uma delas em seu processo de avanço na vida cristã.

> O efeito da graça divina não é o de suprimir a concupiscência. Tanto antes como depois, a concupiscência sempre está presente e nos solicita. Embora não nos seja mais solicitada para pecar, ela continua presente e ativa, como um adversário com o qual sempre é necessário lutar e ao qual é um pecado sucumbir. Todavia, uma diferença capital separa o reino da Lei do da graça: a concupiscência em nós está mitigada, mas não estamos mais entregues a ela sem socorro. Eis por que a vida cristã é um combate perpétuo, que não conhece paz verdadeira, mas que a prepara. Para ultrapassar esse estado, em que a caridade divina repele mais ou menos vitoriosamente a concupiscência sem destruí-la, é necessário ultrapassar os limites da própria vida.[1685]

A alma humana pode então seguir a lei divina, com auxílio da Graça, mas o corpo humano permanecerá marcado pela lei do pecado. A submissão completa do corpo à alma, e com isso a submissão total do homem à lei divina só ocorre com a ressureição, em uma outra vida onde "a paz reinará no homem".[1686]

Esse processo pelo qual passa o homem, em busca de uma vida verdadeiramente cristã, tem início logo nos primeiros anos de vida, onde ainda está preocupado com o corpo, sua alimentação e necessidades. Na infância, surgem as primeiras memórias. Na adolescência o homem adquire a capacidade de se reproduzir, depois passando à juventude, onde tem início as obrigações públicas, e com isso a lei também começa a pesar sobre suas ações, "começa a pesar duramente e a interdição do pecado, ativando de algum modo o elan da paixão, redobra o pecado; pois esse não é simplesmente o mal que é cometido, mas o mal proibido."[1687] Quando atinge a idade adulta, uma certa paz começa a tomar lugar, sucedendo após a velhice e a morte.

> Tal é a vida do homem que vive do corpo e se apega às coisas temporais. E a vida do homem velho (*vetits homo*), do homem exterior, terrestre. Embora ela não seja a mais profunda vida humana, ela tem seu gênero de beleza. E necessário, portanto, que ela se submeta a uma certa ordem, se quisermos que os homens que a vivem alcancem o gênero de felicidade que os reis, os príncipes ou as leis bem feitas podem assegurar a nossas

---

[1683] "[...]mesmo que você não peque, você é vencido pelo pecado." (Tradução nossa) GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 322.
[1684] Ibidem
[1685] Ibidem, p. 322–323. Cf. Cont. duas epist. Pelag., I, 13, 27; t. 44, col. 563. Cf. De div. quaest. 83, LXVI, 3; t. 40, col. 62.
[1686] Ibidem
[1687] Ibidem, p. 323.

> cidades: é somente por esse preço, mesmo na ordem da vida puramente terrestre, que é possível haver povos bem organizados.[1688]

Em alguns homens, esse homem exterior, retratado acima, é substituído, com o auxílio da graça por um outro homem, em um processo de quase um segundo nascimento, ou renascimento. Esse homem novo (*novus homo*), "homem interior e celeste, cujas idades se distinguem não por anos, mas pelo progresso espiritual que ele realiza."[1689]

> No curso da primeira idade, ele se amamenta dos exemplos que a narração das Escrituras contém e com isso se nutre. Depois, como a criança esquece sua primeira idade, esse homem novo que se desenvolve eleva-se acima da autoridade humana; ele a esquece e se esforça para alcançar a lei suprema apoiando-se em sua razão. A terceira idade espiritual, que corresponde à adolescência, é aquela em que a alma, fecundada pelo pensamento, e o apetite carnal, pela razão, arredam-se por amor às leis de uma vida direita; se eles não pecam, não é por medo, pois eles não sentem qualquer inclinação para o pecado. A quarta idade é a da juventude, em que o homem interior, completamente formado, pode sofrer e resistir vitoriosamente a todos os assaltos desse mundo. Vem, então, a idade adulta, com sua paz e sua tranqüilidade, cheia de tesouros do reino da sabedoria. A sexta idade é aquela do esquecimento completo da vida temporal e da passagem, pela morte do corpo, à vida eterna. A sétima, enfim, é a vida eterna, em que não há mais épocas nem idades, mas que constitui o fim estável e permanente do homem espiritual, como a morte do corpo é o fim do homem terrestre. Nascido do pecado, o homem velho finda pela morte; nascido da graça, o homem novo volta à vida.[1690]

Gilson afirma que um dos pontos mais notáveis da filosofia de Santo Agostinho é sua consideração de que a vida moral está implicada em uma vida social, onde o homem nunca se separa da cidade, e a raiz dessa compreensão é o papel do amor e da vontade em seu sistema. Para Agostinho, o amor por um objeto faz surgir no entorno desse objeto uma sociedade, que se constituiu daqueles cujo amor coincide com o mesmo objeto, excluindo os que não compartilham o mesmo sentimento. Nesse caminho, o amor a Deus cria uma sociedade de homens que amam a Deus, e se amam em Deus.[1691]

> Ademais é isso que faz com que o justo ame em Deus todos os homens, mesmo que eles fossem alhures seus inimigos. Como ele os temeria? Eles não podem-lhe arrancar seu bem. Ele apenas os agrada, sabendo que se seus inimigos se voltassem para Deus de maneira ainda mais completa, esses homens abraçariam Deus como o único Bem que

---

[1688] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. XIV., 17, 23. Cf. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002, liv. XXVI., 48. Cf. Comentário literal do Gênesis em *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. VI., 19, 30. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 324.

[1689] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 325.

[1690] AGOSTINHO, S., *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*, *Op. cit.*, 2002, liv. XXIX., 52. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 325.

[1691] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 327.

> confere a beatitude, e necessariamente amariam o justo como um associado a eles no amor de um bem. tão grande.[1692]

3.1.3.3. Concupiscência e Caridade: dois amores, duas Cidades

Todo um desdobramento se dá ante ao lugar do amor como elemento fundamental para o pensamento de Agostinho, vez que não só a trajetória humana individual é pontuada pelo amor despendido - pelo uso de seu livre arbítrio, quer mirando-o para a liberdade, quer agrilhoando-o ao mundo material - mas toda a "História da humanidade" (não só passada, mas por vir) é marcada pelo amor e seus objetos.

A formação entorno do amor comum é o que embasa a teorização das duas cidades, entendo cidade como "conjunto de homens que une o amor comum deles por um certo objeto"[1693]. Para Agostinho, há dois amores, responsáveis pela existência de duas cidades[1694], a primeira delas agrupa aqueles que buscam a vida do homem terrestre, unindo-se pelo amor das coisas temporais, dando origem a cidade terrestre, enquanto que o outro grupo, unido e nutrindo o amor divino, formam a cidade de Deus. [1695]

A questão histórica central da obra *De civitate Dei,* se desenrola no ocaso do Império Romano após o avanço do Cristianismo. Com a queda de Roma, os pagãos culpavam o cristianismo pela degeneração e pela punição dos Deuses. Agostinho buscou combater essa compreensão, analisando não somente o passado romano, mas a própria organização de uma sociedade, encontrando um vislumbre de resposta, ao afirmar que "Deus preservou o respeito à virtude na Roma antiga, foi a fim de preparar as vias para a cidade divina e de tornar possível a constituição".[1696]

[1692] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIII., 22. Cf. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 29, 30. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 327.

[1693] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 28, 1. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 327.

[1694] Comtentário literal do Gênesis em AGOSTINHO, S., *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, *Op. cit.*, 2005, liv. XI., 15, 20. "Duas istas civitates faciunt duo amores: Jerusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi" Ennar. in Ps. 64, 2; t. 36, coi. 773. "Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui." De civ. Dei, XIV, 28; t. 41, coi. 436. "Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera aeternum supplicium subire cum diabolo." De civ. Dei, XV, 1, 1; t. 41, coi. 437. (Sobre a origem comum das duas cidades em Adão, op. cit., XII, 27, 2; t. 41, coi. 376. "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 secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium." AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV., 1.

[1695] AGOSTINHO, S., *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIV.

[1696] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 340. Cf. Epist. 138, II, 17; t. 33, col. 530-533.

Dessa estruturação em duas cidades - englobando os homens de acordo com seu amor e sua vontade - surge a estrutura de todo o mundo e da própria história da humanidade, que assume uma configuração diversa da Antiguidade clássica.

> Uma vez que as duas cidades sejam concebidas em sua essência pura, a filosofia moral vai se desenvolver como filosofia da história: discernir, sob a multiplicidade dos povos e dos acontecimentos, a persistência das duas cidades desde o início do mundo e destacar a lei que permite pressagiar um destino para elas.[1697]

O fim comum de toda sociedade é a paz, não uma paz verdadeira, dado o grande número de guerras que marcam o caminho de toda sociedade, mas uma "pura tranquilidade de fato, mantida a todo preço e não importando as bases sobre as quais ela repousa"[1698], em outras palavras "quando os homens lutam, sua vontade não é que a paz não exista, mas que ela exista conforme a vontade deles."[1699]

Para que uma sociedade consiga seguir nesse caminho de busca pela paz, o elemento central é a ordem, sem a qual as vontades individuais não se unem em um conjunto onde cada vontade ocupe seu devido lugar e desempenhe suas funções. Quer seja no corpo humano, quer seja na cidade, na família, um certo grau de concórdia é necessário para manutenção desta ordem. Há, no entanto, duas ordens distintas, uma para cada cidade.[1700]

Na cidade terrestre, os ímpios se organizam - do começo ao fim de suas vidas - conforme uma ordem bem específica, "voltada para a dominação e para a fruição das coisas materiais"[1701], essa ordem pode até parecer consistente, pois guarda uma certa beleza e organização, mas em nada pode comparar àquela presente na cidade celeste.[1702]

Na cidade de Deus, a estrutura "visa tudo ordenar com vistas a assegurar a liberdade cristã para seus cidadãos, ou seja, o uso de todas as coisas que conduz à fruição de Deus."[1703] Somente na cidade celeste, submetida pela verdadeira ordem, o povo goza da verdadeira paz, e da verdadeira liberdade. "Assim, as duas cidades distinguem-se e se opõem, como os fins aos quais elas se ordenam."[1704]

[1697] Ibidem, p. 328.
[1698] Ibidem, p. 329.
[1699] Ibidem
[1700] Ibidem, p. 329–330. "Pax civitatis: ordinata inaperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem.in Deo.. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositivo." AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 13, 1.
[1701] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 330.
[1702] Ibidem
[1703] Ibidem, p. 331.
[1704] Ibidem, p. 331–332. "Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati obedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet, nisi tantum sibi; et per hoc in omnibus hominibus ad eamdem civitatem pertinentibus atque obedientibus Deo, animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet; ut

> These two objects of human love, God and the world, are incompatible with each other. The difference is that only one of these is true caritas, while the other is destructive cupiditas. "Love of God and love of neighbour are [both] called love; but love of the world and love of the things of the world are called greed. Greed must be held back, love must be awakened." We must therefore take heed of what it is that we love, for either we love God, or we do not.[1705]

Agostinho não duvida que somente a cidade de Deus é verdadeiramente uma cidade, e essa certeza causou vários problemas para os filósofos que prosseguiram com o Agostinianismo. Entretanto, Agostinho não fechou os olhos para o problema de que na terra, várias sociedades humanas existiram, e a obra *De civitate Dei* é um percurso filosófico que busca responder a esses anseios. "Talvez pela primeira vez, nessa obra, graças à luz da revelação que desvela a origem e o fim escondidos do universo, uma razão humana ousa tentar fazer a síntese da história universal."[1706]

Mais uma vez é a relação entre fé e razão que guia Agostinho nessa tentativa, onde a razão só pode avançar em seguida da fé, e somente a fé poderia revelar o mistério da criação do homem por Deus. E o surgimento das duas cidades com Adão.[1707]

A sequência se dá de modo quase dialético, "o nascimento de Caim, membro da cidade terrestre, que efetivamente funda uma vila (Gn 4,17), como que para enfatizar melhor que seu reino é desse mundo"[1708], em um caminho diverso, "Abel, membro da cidade de Deus, não funda nenhuma, como que para afirmar que essa vida é somente uma peregrinação em direção a uma habitação mais feliz."[1709]

A revelação dá o marco inicial para a história humana, mas vai além, permitindo que a história siga de forma progressiva até a realização do fim último da cidade celeste, que é a perfeita beatitude eterna, a qual gozarão os povos eleitos. Essa busca de um fim último na beatitude, insere

---

quemadmodum justus unus, ita coetus populusque justorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum: ubi ergo non est ista justitia, profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est." AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 23, 5.

[1705] "Esses dois objetos do amor humano, Deus e o mundo, são incompatíveis entre si. A diferença é que apenas uma delas é a verdadeira *caritas*, enquanto a outra é a *cupiditas* destrutiva. "O amor a Deus e o amor ao próximo são [ambos] chamados de amor; mas o amor do mundo e o amor das coisas do mundo são chamados de ganância. A ganância deve ser contida, o amor deve ser despertado." Devemos, portanto, tomar cuidado com o que amamos, pois ou amamos a Deus ou não." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 109.

[1706] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 332.

[1707] Ibidem, p. 333.

[1708] Ibidem

[1709] Ibidem

na compreensão da história dos povos um elemento de "razão de ser para cada povo, lhe assinala seu papel e esclarece seu destino."[1710]

Essa razão presente na História, dá o tônus para fatos que isolados, aparentam não guardar relação coerente com um todo. Agostinho também apresenta essa percepção de uma história universal na obra Confissões.

> Estou prestes a cantar uma canção que conheço: antes de começar, minha espera se estende sobre a totalidade dela, mas, depois de começar, tudo o que transfiro dela para o passado se estende também em minha memória, e a vida desta minha atividade se distende entre a memória do que cantei e a espera do que vou cantar; minha atenção, porém, está no presente, e é ela quem traz o que era futuro para o passado. E quanto mais avanço e avanço mais a espera se encurta e a memória se alonga, até que toda espera se esgote, quando a ação inteira for concluída e transferida para a memória. E o que vale para toda a canção vale também para cada parte dela e cada sílaba dela; e também para toda ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma parte; e também para a vida inteira de um homem, cujas partes são as ações do homem; e também para toda a história dos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens.[1711]

[1710] Ibidem, p. 334. A linearidade da história, resultante do estabelecimento desses dois marcos, inicial e final, é uma das grandes heranças do pensamento de Agostinho.
[1711] AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. XI., 28, 38 Cf. Salmos 31:20 em BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002.

Cumpre apontar neste momento, que a história nos escritos de Agostinho[1712] não é vista como uma ciência - da maneira que surgirá na Modernidade - se assemelhando mais com uma arte[1713], como também era corrente na visão grega.[1714]

> Still, "story" can also be used in a neutral sense, without an implication of truth or falsity. Taken in that way, the term fits Augustine's use of "historia." It is historia to represent incarnation, crucifixion, and resurrection in speech, and it is in the same sense historia to indicate who was Roman consul in a given year. Indeed, it is historia in the same sense to tell some fable about the gods (Epistu- lae 17.1.3). The exposition of Christian doctrine for Augustine does not recede to a different literary genre. It is a story like the others people tell. It differs from pagan fables simply in being true. [...] So to tell of Christ's incarnation, crucifixion, and resurrection is not different in kind from ordinary stories about what people did in various times and situations. It is the same sort of business, only the Christian story is better because it is more important and because it is autho¬ rized by him who is the origin of whatever any true story is about. As Augustine puts it in De libero arbitrio (1.3.7) the Christian story (historia) excels by divine authority over other books. Yet if it excels, it must be in the same contest.[1715]

[1712] "History and what is outside history, however, are not on a par. Augustine was convinced from early to late that what is exempt from change is higher and better than what is not. This holds both metaphysically ("God is the highest being, i.e. he is most highly; and so he is unchangeable" [City of God 12.2; see also Confessions 12.28.38]) and morally ("to do evil is to neglect what is eternal and to pursue what is temporal" [De libero arbitrio 1.16.34; see also Confessions 12.11.x1]). Given, then, that what is outside history is superior to history, the task is to understand what the place of history is below the eternal. We cannot leave it at saying that there is God unchangeable and then there is a changeable world. For someone convinced of the superiority of what is unchangeable it is hard to understand why there should be such a thing as history at all. The answer is creation. There is history because God made it. There is even time because God made it. In fact they were made together, for an empty time is incomprehensible,17 and the world, being changeable {City of God 11.4; Confessions 11.4.6), cannot be without time. God's will, then, is what makes the transition: eter¬ nal, it gives rise to the temporal. It is eternal, for it is itself God (Confessions 11.10.12; 12.15.18; 12.28.38): God did not change his mind in creating the world {City of God 11.4.2). For what reasons God's unchanging will made a beginning with time and world we do not know. We only know that he did it with reason, not for nothing {City of God 11.5). So we know that, even though temporal things are inferior to atemporal ones, this is no good reason to do without them altogether (City of God 12.4). To use again an anachronistic expression, there is in this sense reason in his¬ tory: there is reason for there to be history. Consequendy there is reason in history also in the sense that every particular event in history makes sense from God's point of view. Eternal himself, he understands everything temporal, since he gave rise to it." BITTNER, R. Augustine's Philosophy of History. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 349.

[1713] "And what is asked here is not whether the events, taken individually, have meaning but whether the whole of which they are parts does. Augustine's concept of historia is different. For him, historia is a narrative. It is not what we call history, since we can refer by this term to events and indeed to a totality of events, which Augustine by his term cannot. Augustine's "historia" is not "history," it is "story." [...] "Historia," while not appearing very frequently in Augustine's writings, is a basic concept in Augustine's thought. According to De vera religione 7.13 the chief part to take in in Christian religion is "the narrative [historia] and prophecy of the temporal dispensations of divine providence for the salvation of mankind." Just because the dispensations of divine providence for the salvation of mankind are temporal, it takes historia, a narrative of things past, and prophecy, a narrative of things to come, to represent them. That means you cannot prove the heart of Christian doctrine by rational arguments; you have to tell a story to communicate it." Ibidem, p. 345.

[1714] "Para a filosofia grega, a história era uma arte (hoje diríamos: um gênero literário) e não uma ciência. Ciência era possível apenas sobre o que é universal, eterno, necessário. A história, ao contrário (como também a medicina), trata do que é contingente — em termos aristotélicos, daquilo que poderia ser diferente. A modalidade que lhe corresponde não é o conhecimento científico, mas a opinião. [...] A história, contudo, não é objeto de ciência no sentido clássico, não pode ser abordada por procedimentos dialético-dedutivos que não deixem margem a erros. Tampouco é mera opinião. É um processo constante de interpretação que a própria história se encarrega de esclarecer progressivamente, confirmando as profecias e revelando as finalidades ocultas dos acontecimentos. "Prefácio em AGOSTINHO, S., *Confissões*, *Op. cit.*, 1980, liv. 17.

[1715] "Ainda assim, "história" também pode ser usada em um sentido neutro, sem implicação de verdade ou falsidade. Tomado dessa maneira, o termo se encaixa no uso que Agostinho faz de "história". É história para representar encarnação, crucificação e ressurreição no discurso, e é no mesmo sentido história para indicar quem foi cônsul romano

A teorização das duas cidades encontra alguns entraves, que resultaram em diversas leituras equivocadas do pensamento de Santo Agostinho.

> Por suas definições, as duas cidades se excluem; Agostinho jamais imaginou que elas pudessem coincidir. Contudo, de fato, é necessário que elas ao menos coexistam e, por conseqüência, também que encontrem um modus vivendi que deixe à cidade de Deus a possibilidade de se desenvolver. Com efeito, quando se examina a respectiva situação delas, facilmente se descobre que há um plano no qual as duas cidades, por assim dizer, encontram-se e vivem misturadas, o da cidade terrestre. Os habitantes da cidade de Deus, aqui em baixo, são aparentemente confundidos com aqueles que habitam apenas a cidade terrestre.[1716]

Esse é sem dúvida, um dos pontos de maior divergência no pensamento de Agostinho sobre as duas cidades, pois ambas coexistem na cidade humana "real" e "histórica", ambas convivem juntas, pois são formadas por homens, homens que são compostos de alma e corpo. "Mas, a despeito de uma vida aparentemente comum, os dois povos que coabitam a mesma cidade terrestre jamais se misturam verdadeiramente"[1717], os cidadãos da cidade de Deus vivem com os demais cidadãos da cidade terrestre, mas não vivem como eles. Os atos podem até ser os mesmos em ambos os casos, mas o espírito e a vontade que anima os homens é completamente diversa. [1718]

> The first is the city of God, the second is the earthly city. However, nobody knows of anyone, himself included, to what city he belongs, for nobody knows of anyone whether he is one of the elected saints or not. In particular to belong to the city of God it is neither necessary nor sufficient to be a member of the church (City of God 1.35). So the city of God is present in human history, but nowhere can it be identified. When Augustine says that "these two cities are interwoven in this world and mixed with each other, until the last judgment will separate them" (City of God 1.35), this does not only mean that it is difficult, it means that it is impossible for us to tell them apart. In this world the interwoven threads form one continuous cloth. Only at its end will the threads

em um determinado ano. De fato, é história no mesmo sentido contar alguma fábula sobre os deuses (Epistulae 17.1.3). A exposição da doutrina cristã para Agostinho não retrocede a um gênero literário diferente. É uma história como as outras pessoas contam. Difere das fábulas pagãs simplesmente por ser verdadeira. [...] Então, falar da encarnação, crucificação e ressurreição de Cristo não é diferente em espécie das histórias comuns sobre o que as pessoas fizeram em vários momentos e situações. É o mesmo tipo de negócio, só que a história cristã é melhor porque é mais importante e porque é autorizada por aquele que é a origem de qualquer história verdadeira. Como Agostinho coloca em De libero arbitrio (1.3.7), a história cristã (história) prima pela autoridade divina sobre outros livros. No entanto, se for excelente, deve estar no mesmo concurso." (Tradução nossa) BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, *Op. cit.*, 1999, p. 346–347.

[1716] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 334.

[1717] Ibidem Cf. "Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen etiam ipse quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, etiam nostri interest; quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis, ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur" AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XIX., 26.

[1718] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 334.

> themselves show. Until the day of judgment God's city is not visible in the historical arena. [1719]

Assim todo o pensamento de Agostinho se entrelaça, pois é devido ao uso e a fruição dos bens[1720], pela aplicação do amor em cada um dos atos, que se separam os homens nas duas cidades, e não poderia ser diferente em um pensamento que tão fortemente marca o livre-arbítrio da vontade.

> Para aqueles que vivem a vida do homem velho, os bens da cidade terrestre são fins dos quais eles fruem; para os que, nessa cidade, levam a vida do homem novo, nascido da graça, os mesmos bens são apenas meios que eles usam reportando-os a seu verdadeiro fim.[1721]

A organização da cidade terrestre, tem como objeto garantir uma certa paz e concórdia, como já descrito anteriormente, mas essa mesma ordem é muito distante da ordem absoluta que governa a cidade celeste, "pois a lei temporal prescreve o que assegura a ordem e a paz social, ao passo que a lei eterna ordena submeter o temporal ao eterno."[1722]

Cada ordem tem seu direito próprio, mas há uma ligação necessária com relação aos fins que ambas buscam que é a paz. A melhor forma de assegurar a paz é garantir que as leis da cidade evitem que os homens retribuam o mal com o mal, ou seja, que proíbam a vingança. "Sem dúvida, a lei cristã vai ainda mais longe, mas, ao fazê-lo, ela só faz contribuir para estabelecer o reino do bem sobre o mal na cidade, o que é a mais segura condição da ordem."[1723]

Há uma ligação íntima entre as cidades, mas há também uma separação evidente, pois os cidadãos da cidade terrestre obedecem às leis (impostas pela cidade terrestre) por verem nelas o fim último a ser buscado, enquanto que os cidadãos da cidade celeste as veem tão somente como meio para alçar à cidade celeste (almejando com isso a beatitude).

[1719] "A primeira é a cidade de Deus, a segunda é a cidade terrena. No entanto, ninguém sabe de ninguém, inclusive ele mesmo, a que cidade pertence, pois ninguém sabe de ninguém se é um dos santos eleitos ou não. Em particular para pertencer à cidade de Deus não é necessário nem suficiente ser membro da igreja (Cidade de Deus 1.35). Assim, a cidade de Deus está presente na história humana, mas em nenhum lugar pode ser identificada. Quando Agostinho diz que "estas duas cidades estão entrelaçadas neste mundo e misturadas entre si, até que o juízo final as separe" (Cidade de Deus 1,35), isso não significa apenas que é difícil, significa que é impossível para que possamos diferenciá-los. Neste mundo, os fios entrelaçados formam um tecido contínuo. Somente no final os próprios fios serão exibidos. Até o dia do julgamento, a cidade de Deus não é visível na arena histórica." (Tradução nossa) BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, *Op. cit.*, 1999, p. 354–355.

[1720] Esse uso adequado dos bens, como ponto de diferenciação, também acaba interferindo na compreensão de Santo Agostinho da própria relação dos homens com os bens, a exemplo da questão da propriedade. Agostinho longe de compreender a propriedade como uma relação injusta ou inexistente, atribui a ela validade completa quando o homem usa do bem (de sua propriedade) da forma correta - "usar mal um bem é possuí-lo mal; possuí-lo mal não é possuí-lo. [...] podemos dizer que de direito todas as coisas pertencem aos que sabem usá-las tendo em vista Deus e a beatitude, esse é o único uso legítimo." GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 336.

[1721] Ibidem, p. 334.

[1722] Ibidem, p. 338.

[1723] Ibidem, p. 339.

> Enquanto a sociedade civil observa as leis que ela deu a si mesma, do mesmo modo os membros da cidade de Deus, que são parte dela, parecem observá-las. Tudo se passa como se ambos visassem unicamente a ordem e a paz da cidade terrestre em que habitam. Desde então, todavia, sua maneira de observar as leis é muito diferente, pois os cidadãos da cidade terrestre a consideram como um fim, ao passo que os justos trabalham para mantê-la como um simples meio para alcançar a cidade de Deus. Assim, na ruína de uma cidade terrestre que se abandona a si mesma, vê-se com evidência que, durante o tempo em que os justos observavam as leis com todo o mundo, não era a ela que eles serviam, visto que quando ela não existe mais, por assim dizer, e quando ela renuncia a se lhes impor, eles ainda a observam. Se, então, os cidadãos da cidade de Deus continuam a praticar a moderação, a continência, a benevolência, a justiça, a concórdia e todas as outras virtudes numa cidade que as dispensa, eles jamais as praticaram visando essa cidade, embora as tenham praticado para o proveito dela. O cristão é o mais certo observador das leis da cidade, precisamente porque ele só as observa em prol de fins superiores aos da cidade.[1724]

O problema surge quando se tenta associar a imagem de cada uma das cidades ao Estado e a Igreja. "In this respect the title The City of God may mislead. It may give the impression as if it were just another city like those we know. In fact it is a city "mystically speaking": no institution can claim to represent it." [1725]

A regra definida por Deus nas escrituras, "dê a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus"[1726], apresenta a obrigação do cristão de não negar ao terrestre o que lhe é devido, mas ao mesmo determina não dar ao terrestre o que é devido somente a Deus[1727]. Resulta-se disso, que não há motivos para a cidade terrestre temer o cristão, "dado que, cidadão submisso, ele amará mais sofrer a injustiça do que se armar de violência e mais suportar os castigos desmerecidos do que se esquecer da lei divina da caridade."[1728]

O bispo de Hipona, apresenta uma análise que se assemelha à proposta platônica contina no *A República*, mas com a polaridade invertida. Enquanto o antigo mestre via uma ordem e estrutura na cidade, que de forma (macro) lhe permitia entender a ordem e estrutura do homem (micro). Agostinho propõe, que entendida a estrutura do homem, o mesmo se seguiria para a cidade, por meio do qual defende um governo de sábios, que em parte já vislumbrem a Deus.

> O que, a modo de exemplo, dissemos sobre um homem sábio, dotado de corpo mortal, mas já em parte vidente de Deus, pode-se aplicar a uma casa onde haja uma comunidade de pessoas com ele; a uma cidade e mesmo a todo o universo, se o governo e a administração dos assuntos terrenos estiverem confiados a homens sábios, santa e perfeitamente submetidos a Deus. Mas como isso ainda não acontece, é mister que

[1724] Ibidem
[1725] "A este respeito, o título A Cidade de Deus pode enganar. Pode dar a impressão de ser apenas mais uma cidade como as que conhecemos. Na verdade, é uma cidade "misticamente falando": nenhuma instituição pode pretender representá-la." (Tradução nossa) BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, *Op. cit.*, 1999, p. 355.
[1726] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 340.
[1727] "Quando César reclama para si o que só é devido a Deus, o cristão recusa, não por ódio a César, mas por amor a Deus." Ibidem Cf. Epist. 185, II, 8: t. 33, col. 795-796.
[1728] Ibidem, p. 341.

> sejamos provados nesta peregrinação da vida mortal e, mediante as adversidades, sejamos educados na virtude da mansidão e da paciência; e assim possamos ter o pensamento fixo na pátria suprema e celeste, para onde peregrinamos, Na pátria celestial, a vontade de Deus faz dos ventos seus anjos e do fogo ardente seus ministros . Ele como de um trono sublime, santo e misterioso, preside os seres espirituais na maior paz e amizade, unidos que estão em uma só vontade numa espécie de fogo espiritual da caridade. E daí, como de sua casa e de seu templo, a vontade de Deus se difunde nas mudanças ordenadas das criaturas.[1729]

Agostinho não opta por um governo específico como sendo melhor ou pior, pois compreende que qualquer que seja a forma escolhida, o bem ou o mal estará no povo governado.[1730]

> Se uma sociedade for composta de homens ponderados, guardiões vigilantes do bem comum e dos quais cada um faz seu interesse pessoal vir depois do de todos, nada impede de autorizar a escolha dos magistrados encarregados de administrar a república; mas se esse mesmo povo acaba se depravando progressivamente, de modo que os cidadãos prefiram seus interesses privados ao interesse público, as eleições se tornariam venais e o governo passaria às mãos dos piores criminosos.[1731]

Não há uma associação clara ou autorizada da cidade terrestre com o Estado, e da cidade celeste com a Igreja.[1732] Ambas as construções - cidade terrestre e celeste - são organizações místicas, que não estão atreladas, na filosofia de Santo Agostinho, aos exemplos do mundo. São espécies de abstração, de polos magnéticos, que exerce força sobre o percurso da humanidade.

> A cidade terrestre não é o Estado. Com efeito, todos os membros dessa cidade estão predestinados à danação final; ora, os futuros eleitos necessariamente são parte do Estado onde nasceram e onde vivem; logo, não se pode confundir a cidade terrestre, entidade mística segundo a expressão de Agostinho, com tal ou qual cidade concreta realizada materialmente no tempo e no espaço. Inversamente, por mais surpreendente que possa parecer, a Igreja não é a Cidade de Deus, pois essa cidade é a sociedade de todos os eleitos passados, presentes ou futuros.

Ocorre um intercâmbio entre uma cidade e outra. Há na Igreja cidadãos da cidade de Deus e outros tantos que são pertencentes à cidade dos eleitos[1733]. Ambas cidades e seus cidadãos estão misturadas na terra[1734], e continuarão assim, até que o julgamento final proceda a separação entre os cidadãos de cada uma. "*perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, donee ultimo judicio*

[1729] AGOSTINHO, S., *A Trindade*, *Op. cit.*, 1994, liv. III., 4, 9.
[1730] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 341.
[1731] Ibidem
[1732] Ibidem, p. 341–342.
[1733] "habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum." Ibidem, p. 342.
[1734] "tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo Ecclesia et nunc regnum Christi, regnumque coelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus, aliter quidem, quam tunc regnabunt: nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in Ecclesia cum tritico crescant"." AGOSTINHO, S., *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*, *Op. cit.*, 2000, liv. XX., 9, 1. Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 343–344.

dirimantur."[1735] "These inhabitants of these cities remain mixed until the end of the age, so we must determine for ourselves to which we belong by examining what it is that we love." [1736]

Resulta disso que,

> [...]em el desarrollo de la historia de la salvación, dos ciudades coexisten, realidade em la apariencia exterior (corpore), pero bien separadas em la realidade interior (corde), que solo Dios conoce: toda la historia humana, pues, es la historia del desarrollo y del perfeccionamiento de estas dos ciudades, que evidentemente son, em su esencia, realidades escatológicas.[1737]

Em diversos momentos, a linguagem utilizada por Santo Agostinho introduz dúvidas sobre essa separação[1738]. Mas mesmo não havendo identificação das cidades místicas com Estado e Igreja, pelo fato de a Igreja ser a única estrutura que busca (ou deveria) a realização da cidade celeste, Gilson entende possível que a doutrina de Santo Agostinho embase a utilização do Estado pela Igreja para consecução de seus fins, ou seja, a beatitude e a busca de Deus. [1739]

A cidade celeste angaria cidadãos de diversos lugares, de organizações humanas diferentes para criar a multidão dos eleitos, não ataca suas línguas, usos e costumes que sejam úteis e bons, fortalecendo neles tudo aquilo que pode auxiliar na paz de Deus.[1740]

> Assim preparara-se aqui embaixo, sem poder alcançá-la aqui, a vida social perfeita - *quoniam vita civitatis utique socialis est* - em que reinará a ordem absoluta pela união das vontades numa béatitude comum, a vida eterna no seio de Deus.[1741]

[1735] "[...]pois esses dois estados estão emaranhados nesta era, até que sejam resolvidos no juízo final." (Tradução nossa) GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 343.

[1736] "Esses habitantes dessas cidades permanecem misturados até o fim dos tempos, então devemos determinar por nós mesmos a que pertencemos examinando o que amamos." (Tradução nossa) HOSKINS, J. P., *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*, *Op. cit.*, 2007, p. 108.

[1737] "[...] no desenvolvimento da história da salvação coexistem duas cidades, realidade na aparência externa (*corpore*), mas bem separadas na realidade interior (*corde*), que só Deus conhece: toda a história humana, portanto, é a história do desenvolvimento e melhoria dessas duas cidades, que são obviamente, em sua essência, realidades escatológicas." (Tradução nossa) PIERANTONI, C., *El fin del mundo en San Agustín*, *Op. cit.*, 2000.

[1738] Importante advertência aponta Gilson, "Trata-se, aqui, apenas da doutrina de Agostinho, não do que ela se tornará na Idade Média. Sobre isso podemos observar: 1. A doutrina que confunde a Cidade de Deus com um império teocrático, embora isso seja um verdadeiro contra- senso, era inevitável, pois as circunstâncias políticas e sociais favoreceram sua eclosão. II. Agostinho engajou-se nessa direção (a) ao admitir a legitimidade do recurso ao exército secular contra os heréticos; (b) ao impor ao Estado, como um dever, subordinar-se aos fins da Igreja, que são os fins da Cidade de Deus — subordinação cujas modalidades e cujos limites não poderiam ser determinados a priori. A respeito disso, ver a excelente observação de FICCIS, op. cit., p. 79- 80," GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 346.

[1739] Ibidem

[1740] Ibidem, p. 346–347.

[1741] Ibidem, p. 347.

Gilson defende que essa "antítese"[1742] entre uma cidade má e uma boa, tem origem na clássica oposição entre a Babilônia e Jerusalém, que já havia sido mencionada em escritos anteriores de Ticôneo e também da leitura das escrituras, Salmo 86:6. Mais uma vez o caminho se dá de início pela fé, seguindo-se à busca racional.[1743]

> O ponto de partida de Agostinho é, portanto, a revelação, que, conferindo à história a universalidade que nosso empirismo fragmentário não pode alcançar, ao desvelar a ela principalmente sua origem e seu fim, torna possível a teologia da história e confere ao universo uma inteligibilidade na ordem do tempo. Ao adotar esse primeiro ponto de vista, santo Agostinho necessariamente se engaja na admissão de um segundo, o da unidade necessária da humanidade e de sua história. Uma vez que Deus previu, quis e conduziu a seqüência dos eventos históricos, desde seu princípio até o termo que se aproxima, necessariamente todo povo e todo homem têm seu papel num mesmo drama e concorrem, na medida quista pela Providência, à realização do mesmo fim. Assim, em certo sentido, a humanidade toda é verdadeiramente tão-somente um único homem submetido por Deus às provas purificantes e iluminadoras de uma revelação progressiva. [...] Daí, a idéia tão profunda de uma cidade mística feita mais de mortos e de seres por vir do que de viventes, sociedade perfeita e a única plenamente digna desse nome, posto que fundada sob o amor de Deus, só ela realiza o ideal social da paz e da justiça, sociedade-fim, numa palavra, de que todas as outras são resíduos ou meios. Logo, não é por acidente que a doutrina de Agostinho se expande em teologia da história, mas por uma fidelidade completa às exigências de seu método e de seus princípios fundamentais.[1744]

Resulta-se disso que as ideias de amor, livre arbítrio, liberdade e beatitude[1745] articulam-se no centro da compreensão das duas cidades, e da própria história[1746], conduzindo para a cidade de Deus os cidadãos que buscam e almejam a fruição de Deus, ao mesmo passo que entregam à cidade dos homens os cidadãos que abandonam a beatitude em uma busca pelo amor das coisas terrenas.

> On dit souvent que c'est avec S. Augustin que la subjectivité fait son entrée dans l'histoire de la pensée et c'est vrai. Sans doute entend-on la subjectivité au sens moderne du terme, alors que le sujet augustinien a une autre signification. Ce n'est pas encore le sujet

---

[1742] "San Agustín ve la historia de la especie humana como la historia de la dialéctica de esos dos principios, el que forma la Ciudad de Jerusalén y el que forma la Ciudad de Babilonia." COPLESTON, F., *Historia de la filosofía II. De San Agustin a Escoto*, *Op. cit.*, 1994, p. 91.

[1743] GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, *Op. cit.*, 2006, p. 348.

[1744] Ibidem, p. 349–350.

[1745] "La situación escatológica, igual que toda la historia humana, depende únicamente de la disposición interior del hombre: *amor*." PIERANTONI, C., *El fin del mundo en San Agustín*, *Op. cit.*, 2000.

[1746] "History has a beginning, creation, and so it has a certain age now, even if we do not know what it is; but it will go on indefinitely. There is a reason there is history, but we do not know that either. Third, within history there is human history. Later than and surrounded by a history that merely unfolds in time the stable nature of things, human history introduces free will and thus novelty: no nature is realized in the workings of free will. Fourth, within human history there is, surrounded by the uniform life in paradise and after judgment, the changing life of fallen humanity, which is unchanging, though, in its basic misery. Fifth, there is within this age of human misery that unique event in which God who is beyond all history enters history. This is the turning point of the whole structure. Thanks to it, a path is opened for humans to leave their misery and to enter a new life that is as much in accordance with the eternal God as is possible for a temporal creature of this kind." BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, *Op. cit.*, 1999, p. 356.

> cartésien, ni hégélien, bien qu'Augustin soit apparemment à l'origine du cogito de Descartes et qu'il n'ait pas été sans influencer Hegel. [1747]

Neste sentido, a imagem do homem que emerge da filosofia de Agostinho marca o pensamento Ocidental, pois pela primeira vez a criatura humana desprende-se dos laços que o atrelavam ao destino estabelecido pelos deuses, e é colocada como elemento capaz de ajudar a compor a trama de sua própria existência.

[1747] "Costuma-se dizer que é com Santo Agostinho que a subjetividade entrou na história do pensamento e é verdade. Sem dúvida, queremos dizer subjetividade no sentido moderno do termo, enquanto o sujeito agostiniano tem outro significado. Este ainda não é o tema cartesiano ou hegeliano, embora Agostinho esteja aparentemente na origem do cogito de Descartes e não tenha deixado de influenciar Hegel." (Tradução nossa) VANNIER, M.-A., *La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions*, *Op. cit.*, 2002, p. 296.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez vencidos os pontos almejados, mais do que simplesmente afirmar a ideia de liberdade no pensamento de Santo Agostinho, o estudo ressaltou a inserção marcante do pensamento do autor em um contexto muito maior da tradição filosófica ocidental, que não somente lançou suas raízes no pensamento platônico e neoplatônico, como também mergulhou no nascente rio da religião cristã.

Ao mesmo tempo, evidenciou-se que Agostinho não foi um mero repetidor, ou mesmo comentador do platonismo, pois em inúmeros momentos, com ousadia e maestria, alçou voos livres; afastou-se do platonismo quase na mesma medida que dele se aproximou.

Seu anseio pela busca da verdade o fez desejoso de um pensamento que ele mesmo foi obrigado a gestar, e que responde ao contexto de sua vida. Em um mundo recém saído das amarras do paganismo, para o florescimento verdadeiro do cristianismo se fazia necessário uma racionalização da fé, e nesta tarefa o Ocidente não conheceu figura maior que o Bispo de Hipona.

Entretanto, em virtude da grande mancha lançada sobre o período por pensadores da modernidade, grande parte do monumental edifício filosófico do Hiponense acabou marcada pelo signo do obscurantismo, da fé aniquiladora, do crer para compreender.

Não há dúvidas de que em diversos momentos a fé move o pensamento de Agostinho, ela é a espinha dorsal que sustenta sua teologia, e mais importante ainda, ela é a disposição que permite a ligação do homem (e do Bispo de Hipona) com todo um universo que transcende a finitude humana, entretanto ela não é o único instrumento do homem. A razão é o ponto de interlocução com o Divino, elemento sem o qual não há homem, mas tão somente seres outros. Não se deve tolher do pensamento de Santo Agostinho de seu ímpeto de avançar nos mistérios, de tocar o criador pela interioridade - pela *mens*, de compreender para crer. E é essa faceta de Agostinho, e de outros filósofos do medievo, que em que pese colocada nas trevas pelo modernismo - em sua embriaguez de extrema racionalidade – permanece visível para quem ela buscar.

No caminho trilhado por vários outros teólogos cristãos, Agostinho almejou uma exegese racional do texto bíblico, conseguindo, em muitos pontos, sólida interlocução com a filosofia, mas sem nunca desprender os olhos de seu objetivo maior, a contemplação e o retorno ao Deus eterno.

Em um contexto de intensas mudanças, disputas acaloradas, onde a estrutura do Império Romano já dava sinais claros de deterioração - vindo a efetivamente a ruir ainda no período de vida do filósofo - Agostinho se envolveu em inúmeras disputas com Arianos, Pelagianos, Maniqueus, Céticos, Pagãos e outros tantos cristãos, sem nunca deixar de defender sua posição.

Sua extensa produção filosófica (que em si já é fato surpreendente, ainda mais por ter exercido em quase toda sua vida algum outro tipo de ocupação) reflete esses embates, mais do que isso, remete ao seu longo processo de conversão em um ambiente marcado pelo paganismo. Embora nunca tenha se entregado completamente ao culto dos antigos, Agostinho se afastou do cristianismo por diversas vezes, e sua definitiva conversão ao catolicismo é apenas um ponto, em uma extensa cadeia de avanços e retrocessos. De alguma forma, esse contato constante com costumes e vivências dos antigos (em especial de seu pensar filosófico), além da sua própria formação clássica, permitiram que Agostinho transitasse com facilidade entre o pensamento Antigo e a doutrina cristã.

Além de todo esse panorama ampliado do Agostinianismo, fruto indireto da pesquisa, os frutos diretos são igualmente perceptíveis.

Agostinho se dedicou em compreender e contemplar a Deus, desde sua inicial conversão ao Maniqueísmo, sua dedicação à academia e à filosofia, seu encontro com Ambrósio, sua entrega ao cristianismo católico, seu estudo da Trindade divina, que culmina com uma visão de Deus que aprofunda o mistério e o preenche com inimaginável complexidade.

Em Deus, Agostinho encontrou a absoluta simplicidade, o ponto de origem do universo, a causa primeira - fonte da Eternidade de onde parte toda a criação e multiplicidade. Este Deus que personifica o sumo bem da tradição filosófica platônica, não é somente verdadeiro Ser, como a verdadeira Unidade. Uma Unidade que é Trindade.

O Deus Pai que aparece como o escondido, o misterioso, a fonte primordial do Antigo testamento, que se revela por meio de seu Verbo, envia o Deus Filho, que age como intermediário entre a Unidade e a multiplicidade. Com a encarnação do Verbo, sua vida, morte e ressureição, se completa a Trindade, por meio do envio pelo Deus que é Pai e Filho, o Espírito Santo, enquanto nexo de amor – *caritas* - o laço de união perfeita.

Sem a compreensão, ainda que incompleta de Deus, Agostinho não conseguiria avançar em seus estudos para compreender o homem, pois o que nele há de especial, se deve ao fato de participar em certa medida do verdadeiro Ser, como o único feito sob o molde da divindade.

Para Agostinho, não era suficiente a visão do Homem dada pela Antiguidade, como Alma submetida a um corpo físico, agrilhoada e clemente da derradeira separação. Inspirado pela Unidade encontrada em Deus, e buscando reflexos desta Trindade nas criaturas, Agostinho propõe o homem que por ser criatura de Deus, deve surgir como obra inteiramente boa - não somente Alma e não somente Corpo - mas um todo unitário e bom, tal como Deus é o sumo Bem. Mesmo enquanto composto unitário, há no homem uma hierarquia que responde à ordem do próprio

mundo, onde o que há de mais puro submete (e deve submeter) o que é de menor pureza, e com isso a alma deve governar o corpo e não ser por ele governada.

Agostinho encontra uma trilha ascensional para contemplação do Eterno, que parte do exterior para o interior, e do interior ao superior, assim, os sentidos do corpo intercambiam com o mundo exterior, mas é a alma humana que é responsável pela sensibilidade. Todo o dado do exterior só se resume em verdadeira sensação, se a alma volta sua atenção para ele, com isso Agostinho compreende a sensibilidade como uma paixão da alma.

O caminho do homem apenas se inicia com a sensibilidade, uma vez que todo o processo de conhecimento também se dá na interioridade. Agostinho dialoga com a tradição platônica e sua compreensão do conhecer como recordar, traço delineador da reminiscência, articulando-o com o pensamento cristão, em especial a teorização da Graça, contributo do Apóstolo Paulo. O bispo de Hipona habilmente costura uma compreensão particular, e que vai seguir por vários séculos no medievo, por meio da teorização da Iluminação divina.

O processo de conhecimento, que tem início na sensibilidade, passa pelo processo de iluminação por Deus - fonte o conhecimento verdadeiro, a única verdade e a sabedoria - de onde parte a inspiração do homem. O ponto de contato do homem com o divino é a sua alma, e o mestre interior da alma humana é a sua racionalidade, onde atua a iluminação divina. É a posse da razão que diferencia o homem dos demais seres da criação, pois é pela racionalidade que o humano é iluminado por Deus e inspirado por sua verdade.

Todo o trajeto percorrido por Agostinho tem sua relevância na teorização da liberdade. O Maniqueísmo apresentou-o para a questão da origem do mal, que ficaria latente em seu íntimo, enquanto que o Platonismo e o Neoplatonismo apresentaram a importância da filosofia e da sabedoria na contemplação de Deus, bem como a necessidade de afastar-se das necessidades do corpo. Do cristianismo, Agostinho absorve quase todo o conteúdo, em especial após o contato profícuo com os escritos do Apóstolo Paulo, que atingem o coração do Hiponense com a teorização da Graça divina.

Ao se debruçar sobre a questão do mal, Agostinho rompe com a tradição platônica, e com a Antiguidade de modo geral, pois seu pensamento o direciona a afirmar a relevância singular da vontade humana. A estrutura do intelectualismo antigo, onde conhecer importava querer, não foi capaz de responder a própria dificuldade que Agostinho (assim como Paulo de Tarso) enfrentou na tentativa de colocar em prática tudo o que já tinha conhecimento.

Com o auxílio da concepção da Graça divina, Agostinho vislumbrou a possibilidade de romper com a ligação feita na Antiguidade, pois para ele conhecer não importava necessariamente em querer. Para Agostinho, o segundo elemento articulava-se de forma própria, e pela via do livre

arbítrio, ou seja, da vontade, Agostinho encontra um novo mar de possibilidades para o Humano, que passa a ter meios para uma larga margem de ação, não somente para se conformar com a força divina, mas para inclusive desafiá-la. Agostinho encontrou o caminho que possibilitou que o homem reclamasse seu papel, quando não de autor, de coadjuvante na produção da história[1748] da humanidade.[1749]

Não se pode, no entanto, afirmar que Agostinho defendeu um amplo conceito de livre arbítrio, uma vez que embora o homem seja capaz de se distanciar de Deus, ao fazê-lo não age conforme sua própria natureza. Qualquer caminho que afaste o homem de Deus não pode ser efetivamente livre no pensamento do Bispo.

Com a teorização do livre arbítrio, Agostinho responsabiliza a vontade humana pelo pecado, e aponta uma origem de bondade e uma disposição do ser humano ao Bem, que se vê afastado quando as escolhas da livre vontade humana o direcionam para o caminho diverso do desejado por Deus. Com isso, se pode concluir que para Agostinho "é a vontade desregrada a causa de todos os males", de por conseguinte "a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados."[1750]

Com toda sua estrutura filosófica, Agostinho cria substrato para afirmar a racionalidade humana, que não se submete aos sentidos, sentimentos e paixões, ao mesmo tempo em que determina que não pode a natureza exercer força tal, que obrigue o homem a se entregar ao mal moral, contra sua vontade, de forma que essa mesma vontade (ou livre arbítrio), a qual o homem é dotado desde sua criação, vai se delineamento como estrutura de onde vai surgir indubitavelmente, a liberdade, que é reflexo do pensar racional do homem que direciona a vontade para o divino.

> O retorno e o reconhecimento da Suma Harmonia não se dão a partir do exterior, com os olhos sensíveis e seus critérios, mas sim a partir do homem interior e no mais íntimo

[1748] "Apparently it is difficult to loosen the grip of the thought that at some point a balance will be struck and a reckoning be made, that the definitive truth about our doings will come out. Similarly for other elements of the Augustinian story: that history is intelligible, that it forms a whole, that it reaches a final stage, and so on—these ideas have dominated our thinking about history from Augustine's time to the present. Modern philosophy of history has been in this sense thoroughly Augustinian. Here lies the interest of Augustine's conception. For all our endeavors we have not yet left it behind." BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, *Op. cit.*, 1999, p. 358.

[1749] "Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional." [...] "O espírito não se opõe à carne movido pelo ódio, mas para conservar sua superioridade. Porque quanto mais quer tê-la submissa a ele, tanto mais a ama. Tampouco a carne resiste ao espírito levada pelo ódio, mas devido à força do mau hábito que, enraizado pela herança dos pais, desenvolveu-se segundo a lei da natureza. Logo, o espírito trabalha para domar a carne, em vista de romper, por assim dizer, o pacto perverso do mau hábito e para estabelecer a paz, fruto de uma boa harmonia." AGOSTINHO, S., *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*, *Op. cit.*, 2002, liv. I., 24, 25.

[1750] AGOSTINHO, S., *O Livre-arbítrio*, *Op. cit.*, 1995, liv. III., 17, 48.

> dele. [...] Vemos, a partir desse trecho, que não basta olhar e apreender o mundo por intermédio dos sentidos. É preciso transcender o registro da exterioridade e adentrar o âmbito do homem interior, pois somente essa mudança de caminho e registro permitirá o homem continuar seu itinerário de retorno. Portanto, para se retornar ao divino, beleza absoluta e Verdade Suprema, fonte de toda beleza presente nos seres criados, se pressupõe não mais abarcar as coisas apenas pelos sentidos externos, mas agora principalmente pela via da interioridade pois a verdade habita o homem interior. A interioridade para Agostinho, por um lado, indica a realidade do homem interior e a inspeção do próprio espírito. Mas também aponta para a ideia de um movimento interiorizante e ascensional. Por intermédio de sua mente, o homem vai adentrando os vários degraus da alma, tendo como critério a mutabilidade, e raciocinando constata não uma ideia, mas sim a presença de algo que transcende o próprio homem interior.[1751]

Quando o homem se vale de sua vontade para fruir do mundo, entregando-se ao amor desregrado e desordenado por tudo aquilo que não é o fim em si mesmo, ao invés de seguir pelo caminho que pode libertá-lo, avança pelo seu oposto, agrilhoando-se ao mundo corpóreo, onde a traça e a ferrugem corroem.[1752]

Umbilicalmente ligada a ideia de liberdade está o importante papel do amor, que para Agostinho pode se desenrolar de suas maneiras, enquanto uso e enquanto fruição. O homem ama(frui) algo enquanto fim em si mesmo, ou ama(usa) enquanto meio para se chegar ao derradeiro fim. A vontade é o que permite que o homem direcione seu amor, que escolha o que deve ser amado (usado ou fruído), e neste caminho, com o auxílio da filosofia e iluminado por Deus, ele se torna capaz de conhecer a ordem do mundo, que advém da Lei eterna que é Deus. Compreendendo a ordem do universo, o homem percebe o que é inferior e o que é superior, entende o que deve ser usado e o que deve ser fruído, e assim sabe como manejar sua vontade para uma ou outra forma de amar.

Em vista destes dois caminhos que se abrem aos homens, com base nos dois amores – Caridade e Concupiscência – Beatitude e Pecado - surgem as cidades de Deus e dos Homens, onde Agostinho interliga todos os pontos de sua filosofia, de forma que sem sua análise da ideia de liberdade e do amor não seria possível compreender a lógica que perpassa sua filosofia política, assim como sua teologia e antropologia.

O estudo avança ao afirmar, que no pensamento de santo Agostinho, a ideia de liberdade surge da relação entre Deus e o Homem, onde este último utiliza-se do livre arbítrio que lhe foi outorgado por Deus, para direcionar-se para esse mesmo Deus, almejando a beatitude

---

[1751] GRACIOSO, J. Idolatria, ordem e beleza: o caminho de retorno ao Absoluto segundo o De Vera religione de Santo Agostinho. In: *Trans/Form/Ação*, [*s. l.*], v. 42, n. spe, p. 159–170, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.09.p159 p. 167. Cf. VAZ, H. C. de L. A metafísica da interioridade. *In*: Ontologia e História. 2°ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 87.

[1752] "19Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, 20mas ajuntai para vós tesouros nos céus, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; 21pois onde está o teu tesouro aí estará também teu coração." Evangelho Segundo Mateus em BÍBLIA, *Bíblia de Jerusalém*, *Op. cit.*, 2002. 6:19-21.

(contemplação e fruição de Deus). Sem esse elemento teleológico - o retorno e a contemplação de Deus - que resume a ideia de beatitude, não há liberdade para o Homem, mas simplesmente a concupiscência de uma vontade deturpada.

A ideia de liberdade como vontade direcionada a Deus, produz o ultimo nó de todo o pensamento do Bispo, uma vez que não seria possível equivaler o livre arbítrio com liberdade, pois faltaria um elemento de grande importância, que é a segurança. Ao atar-se as coisas do mundo, o homem se coloca à mercê de um vasto número de intempéries e possibilidades de se ver afastado de seu objeto de desejo, ao passo que voltando sua vontade para o que é eterno, ou seja, para Deus, não há possibilidade de perda, e com isso se tem a verdadeira liberdade, assim como a verdadeira felicidade, a verdadeira sabedoria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. 6. ed. Lisboa: Editorial Presença, 2010. v. 2

ACOSTA, J. S. Teología platónica: a propósito de la Idea Suprema de Bien en la República. In: *Siwo Revista de Teología*, [*s. l.*], v. 10, n. 3, p. 61–75, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.15359/siwo.10-3.4

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus. Vol. 1 (I-VIII)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, S. *A Cidade de Deus. Vol. 2 (IX-XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus. Vol. 3. (XVI-XXII)*. Trad. J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 3

AGOSTINHO, S. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristão*. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, S. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. Patrísticaed. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO, S. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 19

AGOSTINHO, S. *A vida feliz*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, S. *Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 21

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.

AGOSTINHO, S. *Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. Trad. Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, S. *De anima et ejus origine livri quatuor*. [*S. l.: s. n.*], [*s. d.*]. *E-book*.

AGOSTINHO, S. *Las Herejías - Dedicado a Quodvultdeo*. Trad. Teodoro C. Madrid. Granada: [Recurso eletrônico], [*s. d.*]. *E-book*.

AGOSTINHO, S. *O Livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, S. *Retratações*. São Paulo: Paulus, 2019.

AGOSTINHO, S. *Sobre a potencialidade da Alma*. Trad. Alousio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO, S. *Solilóquios: A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

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

AMBRÓSIO, J. M. C. *Os Tempos do Direito: Ensaio para uma (Macro)Filosofia da História*. 2015. - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

AQUINO, T. de. *Suma teológica: Teologia, Deus, Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v. 1

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, [*s. d.*].

BACIGALUPO, L. E. *Los Rostros de Jano. Ensayo sobre San Agustín y la sofística cristiana*. 1. ed. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

BADIOU, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAILLEUX, É. La Christologie de saint Augustin dans le De Trinitate. In: *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 7, p. 219–243, 1971. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102241

BARACAT JÚNIOR, J. C. *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior*. 2006. - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

BARACAT JÚNIOR, J. Plotino.Sobre a eternidade e o tempo (III. 7[45]). *In*: REY PUENTE, F.; BARACAT JÚNIOR, J. (org.). *Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 53–105.

BERRY, J. A. What makes us human? Augustine on interiority, exteriority and the self. In: *Scientia et Fides*, [*s. l.*], v. 5, n. 2, p. 87–106, 2017. Disponível em: https://doi.org/10.12775/SetF.2017.026

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

BITTNER, R. Augustine's Philosophy of History. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

BLÁZQUEZ, N. El concepto de substancia según san Agustín. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 14, n. 55, p. 305–350, 1969. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus19691455/564

BOEHNER, PHILOTHEUS; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURASSA, F. Théologie Trinitaire ches Saint Augustin. In: *Gregorianum*, [*s. l.*], v. 58, p. 675–718, 1977. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23576338

BOYER, C. *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Paris: Officium Libri Catholici, 1953.

BRACHTENDORF, F. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BRANDÃO, B. G. dos S. L. A união da Alma com o Um na filosofia de Plotino. In: *Síntese - Rev. de Filosofia*, [*s. l.*], v. 36, n. 114, p. 87–105, 2009. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/96/153

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: a longa duração. *In*: ESCRITOS SOBRE A HISTÓRIA. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BROWN, P. R. L. *Santo Agostinho: uma biografia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

CAPÁNAGA, V. Tres adjetivos en la antropología religiosa agustiniana. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 22,

n. 85, p. 3–37, 1977. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus19772285/861

CARBONARA, C. *La filosofia di Plotino*. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1954.

CAYRÉ, F. *Initiation à la Philosophie de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

CAYRÉ, F. *Patrologia e storia della teologia*. Trad. D. Tebaldo Pellizzari. Roma: Soc. S. Giovanni Evangelista, 1936. v. 2

CESARÉIA, E. *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002. v. 1

CHACON, D. R. de A. "Ama ut intelligas": Fé, razão e amor no De Trinitate de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 9, p. 13–33, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.21747/civitas/9a1

CHACON, D. R. de A. O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 6, p. 129–164, 2017. Disponível em: https://doi.org/https://doi.org/10.21747/civitas/62017a4

CHEVALIER, J. *La théorie augustinienne des relations trinitaires: analyse explicative des textes*. [*S. l.*]: Librairie de l'Université, 1940.

CILLERUELO, L. Por qué "memoria Dei" ? In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 10, n. 4, p. 289–294, 1964. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104079

CLARK, M. Agustín y la Unidad. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 135–136, 1989.

COPLESTON, F. *Historia de la filosofia II. De San Agustin a Escoto*. Barcelona: EDITORIAL ARIEL, S. A., 1994. v. 2

COSTA, M. R. N. A teoria da criação, segundo Santo Agostinho. In: *Revista Ágora Filosófica - UNICAP*, Recife, n. 1, p. 07–23, 2007.

COSTA, M. R. N. Amor e paixões na filosofia moral de Santo Agostinho. In: *Civitas Augustiniana*, [*s. l.*], v. 5, p. 107–120, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.21747/civitas/52016a5

COSTA, M. R. N. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

COSTA, M. R. N. O problema do corpo na filosofia-teologia patrístico- agostiniana. *In*: OS MISTÉRIOS DO CORPO: UMA LEITURA MULTIDISCIPLINAR. Recife: INSAF, 2004.

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CROUSE, R. In multa defluximus: Confessions X, 29-43, and St. Augustine's theory of personality. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981.

CUNHA, Mariana P. Sérvulo da. Comentários sobre a liberdade o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De Libero Arbitrio. In: *Veritas*, [*s. l.*], v. 42, n. 3, p. 493–503, 1997. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1984-6746.1997.3.35715

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Santo Agostinho: Fé e Razão na busca da verdade. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 124, p. 415, 2014. Disponível em:

https://doi.org/10.20911/21768757v44n124p415/2012. Acesso em: 19 out. 2022.

DENIS, J.-F. *De la philosophie d'Origène*. [*S. l.*]: Ulan Press, 1884.

DI SILVA, M. F. O mal e as disciplinas liberais no De Ordine. In: *Basiliade - Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 3, n. 5, p. 117–131, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.35357/2596-092X.v3n5p117-131/2021

DIHLE, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

DODARO, R. Augustine on the Roles of Christ and the Holy Spirit in the Mediation of Virtues. In: *Augustinian Studies*, [*s. l.*], v. 41, n. 1, p. 145–163, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augstudies20104119

DU ROY, O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 13, n. 1–2, p. 119–124, 1967. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104136

FERRI, R. Mens, ratio, intellectus, en los diálogos primeros de Agustin. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 17, n. 168–169, 1998.

FREITAS, L. J. de. *A construção do ethos cristão nas polêmicas de Agostinho de Hipona*. 2019. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-03072019-171028. Acesso em: 3 ago. 2022.

GALVÃO, H. N. Deus trindade e comunhão. In: *Theologica*, [*s. l.*], v. 30, n. 2, p. 421–432, 1995.

GIACOLA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GILSON, É. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

GILSON, É. L'avenir de la métaphysique augustinienne. In: *Revue de philosop*, [*s. l.*], p. 379–381, 1930.

GILSON, É. *La liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris: Alcan, 1913.

GILSON, É. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOLDSCHMIDT, V. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

GONZÁLEZ GALENDE, S. Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII). In: *Estudio Agustiniano*, [*s. l.*], v. 24, n. 2, p. 299–352, 1989. Disponível em: https://doi.org/10.53111/estagus.v25i2.594

GRACIOSO, J. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. In: *Trans/Form/Ação*, [*s. l.*], v. 35, p. 11–30, 2012.

GRACIOSO, J. Idolatria, ordem e beleza: o caminho de retorno ao Absoluto segundo o De Vera religione de Santo Agostinho. In: *Trans/Form/Ação*, [*s. l.*], v. 42, n. spe, p. 159–170, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42esp.09.p159

HAMMAN, A. G. *La vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*. Trad. Luis Castonguay. Paris: Epublibre: OALA:, 1979.

HANSON, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. In: *Edinburgh: T&T Clark*, [*s. l.*], p. 668–673, 1997.

HARRISON, S. Do we have a Will? Augustine's way in to the Will. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

HART, T. A.; HANSON, R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God : a Review Essay. In: *Evangelical Quarterly*, [*s. l.*], v. 2, p. 155–164, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HENRI, C. Christianisme et néo'platonisme dans la formation de saint Augustin. In: *Revue des sciences religieuses*, [*s. l.*], v. 30, p. 207–208, 1956.

HESPANHA, A. M. *A cultura jurídica europeia: síntese de um milénio*. Coimbra: Almedina, 2012.

HORTA, J. L. B. Hegel, Paixão e História. *In*: HORTA, J. L. B. (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, J. L. B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HOSKINS, J. P. *The unity of the spirit: the trinity, the church and love in Saint Augustine of Hippo*. 2007. - Durham University, Durham, 2007. Disponível em: http://etheses.dur.ac.uk. Acesso em: 3 ago. 2022.

ISART, M. Evolución de la relación hombre/dios desde Platón al siglo II. In: *Anuario de Estudios Filológicos*, [*s. l.*], v. 16, p. 207–214, 1993.

JAEGER, W. W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. 1. ed. México: FCE, 1952.

JAEGER, W. W. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JALES, V. Onde encontrar Deus? *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *As confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021.

JOLIVET, R. *Dieu, soleil des esprits. La doctrine augustienne de L'illumination*. Paris: [*s. n.*], 1934.

JUAN PABLO II, S. P. Carta Apostólica Augustinum Hipponensem. Vaticano, 1986. Disponível em: https://www.vatican.va

KEELER, L. W. Sancti Augustini doctrina de cognitione. In: *Augustyn*, [*s. l.*], 1934.

KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

KEOUGH, J. M. *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine*. Washington: [*s. n.*], 1926.

KNUUTTILA, S. The Emergence of the Logic of Will in Medieval thought. *In*: MATTHEWS, G.

B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

LADARIA, L. F. *El Dios vivo y verdadero (Ágape)*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

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

LADARIA, L. F. Persona y Relación en el De Trinitate de San Agustin. In: *Micelánea, Comillas*, [*s. l.*], 1972. p. 245–291. Disponível em: https://biblioteca.comillas.edu/digital/abnetopac.exe/O7233/ID671d79fc?MLKOB=12262361010. Acesso em: 22 jul. 2022.

LADNER, G. B. *The idea of reform: its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. New York: Harper Torchbooks, 1967.

LAFONT, G. Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Paris, 1976.

LAMY, M. *Metodologia da pesquisa jurídica: técnicas de investigação, argumentação e redação*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

LASA, C. D. Interioridad y palabra en san Agustín de Hipona. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. XLVI, n. 108–181, p. 55–83, 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/11798488/Interioridad_y_palabra_en_san_Agustín_de_Hipona

LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, J. *As raízes medievais da Europa*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, J. *O homem medieval*. Trad. Maria Jorge Vitar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

LECLANT, J. *Dictionnaire de l'Antiquité*. 2. ed. Paris: PUF, 2011.

LEITE, A. B. de C. D. A estrutura ontológica do tempo presente. In: *Revista Tempo e Argumento*, [*s. l.*], v. 10, n. 24, p. 43–63, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.5965/2175180310242018043

LEITE, A. B. de C. D. The form of eternity. In: *Revista Archai*, [*s. l.*], n. 28, p. e02801, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.14195/1984-249X_28_1. Acesso em: 11 out. 2022.

LLOYD, G. E. R. Le temps das la pensée grecque. *In*: RICOEUR, P. (org.). *Les Cultures et le Temps*. Paris: Payot/Unesco, 1987. p. 135–170.

LÓPEZ, J. M.-P.; DOMÍNGUEZ, D. P. *Breve história das Guerras Púnicas*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2016. *E-book*.

MADEC, G. La meditación trinitária de Agustín. In: *Revista Católica Internacional*, [*s. l.*], v. 22, p. 208–228, 2000.

MADEC, G. *Le Christ de saint Augustin. La patrie et la voie*. Paris: Desclée, 1989.

MADEC, G. Note : Pour et contre la "memoria Dei". Réponse à L. Cilleruelo et J. Moran. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 11, n. 1–2, p. 89–92, 1965. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104095

MADEC, G. *Petites Etudes Augustiniennes*. Paris: Collection des Etudes Augustiniennes, 1994.

MAGNOLI, D. (Org. . *História das Guerras*. São Paulo: Contexto, 2006.

MARÉCHAL, S. J. La vision de Dieu au sommet de la contemplation. In: *Jouvelle reme théologique*, [*s. l.*], 1930.

MARINO, S. Platão e a Constituição dos Atenienses de Pseudo-Xenofonte sobre a liberdade e os desejos. In: *Prometheus*, [*s. l.*], n. 31, p. 73–89, 2019.

MARION, J.-L. Christian Philosophy and Charity. In: *Communio: International Catholic Review*, [*s. l.*], v. 19, p. 3, 1992.

MARKUS, R. A. "Imago" and "similitudo" in Augustine. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 10, n. 2–3, p. 125–143, 1964. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104075

MARKUS, R. A. The eclipse of a neo-platonic theme: Augustine and Gregory the Great on visions and prophecies. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981.

MARQUES, M. J. B. *O conhecimento de si no livro X d'A Trindade de Agostinho de Hipona*. 2006. - Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2006.

MARROU, H. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin. In: *Revue des Études Augustiniennes*, [*s. l.*], n. 12, 1966.

MARTIN DE BLASSI, F. G. Plotino y la novedad de su principio metafísico. In: *Franciscanum*, [*s. l.*], v. 63, n. 176, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.21500/01201468.5193

MARTON, S. Por uma filosofia dionisiaca. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 89, 1994.

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

MATTHEWS, G. B. *Augustine*. Oxford: Blackwell great minds, 1929.

MATTHEWS, G. B. Augustine and Descartes on Mind and Bodies. *In*: MATTHEWS, G. B. (org.). *The Augustinian tradition*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

MAYOS, G. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Rota: dLibro, 2012.

MENDES, R. de P. M. *O problema do conceito de liberdade na democracia na República de Platão*. 2014. - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MÚGICA, M. del C. D. *El hombre es imagen de Dios : visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

NERY, L. W. *Liberdade democrática versus liberdade filosófica: um estudo dos usos do termo eleuthería na República de Platão*. 2016. - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

NETTO, F. B. de S. Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME*, [*s. l.*], v. 2, p. 63–88, 1993.

NIETZSCHE, F. W. O nascimento da tragédia do espirito da música. In: *Obras incompletas*, São Paulo, 1987.

NÚÑEZ, J. F. V. La idea de creación según san Agustín. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 15, n. 57, p. 19–34, 1970.

O'DONNELL, J. *Augustine. Confessions. Commentary on Books 8-13*. Oxford: Clarendon Press, 1992. v. 3

OLDFIELD, J. J. Las dimensiones cristológicas de la interioridad agustiniana. In: *AugM*, [*s. l.*], v. 34, p. 281–291, 1989.

OLIVEIRA, J. L. M. de. *O amante, o amado e o amor: breves reflexões sobre o Deus de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2017.

OLIVEIRA, A. G. R. de. Visões da liberdade: Entre Antigos e Modernos. In: *Filosofia I*, Florianópolis, p. 67–83, 2015.

OSBORNE, C. Nexus amoris en el De Trinitate. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 36, p. 205–212, 1991.

PASTOR, F. A. *ll Dio della rivelazione: Dizionario di Teologia Fondamentale*. Assisi: edizione italiana a cura di Rino Fisichella, 1990.

PHILIPS, G. L'influence du Christ-Chef sur son corps mystique suivant Saint Augustin. In: *Augustinus magister*, [*s. l.*], v. 2, p. 805–815, 1954.

PIERANTONI, C. El fin del mundo en San Agustín. In: *Teología y vida*, Santiago, v. 41, n. 1, p. 42–51, 2000. Disponível em: https://doi.org/10.4067/S0049-34492000000100005. Acesso em: 22 jul. 2022.

PIERETTI, A. Introduzione Generale, in Santo Agostinho, La Vera Religione. In: *NBA Roma*, Roma, n. 83, 1994.

PIRATELI, M. R. O conceito de homem em Santo Agostinho. In: *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. Paraná: Universidade Estadual de Maringá*, Maringá, 2010.

PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero Político)*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2000.

PLATÃO. *Diálogos - Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. I–II

PLATÃO. *Diálogos - Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. v. V

PLATÃO. *Diálogos - Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Trad. Carlos alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. v. III–IV

PLATÃO. *Diálogos - Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986. v. XI

PLATÃO. *Teeteto - Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLOTINO. *Enéadas III, IV*. Trad. Jesus Igal. Epubed. [*S. l.*]: Titivillus (Epub), [*s. d.*].

PLOTINO. *Enéadas V, VI*. Trad. Jesus Igal. Epubed. [*S. l.*]: Titivillus (Epub), [*s. d.*].

RACHEL GAZOLLA. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. In: *Hypnos*, [*s. l.*], v. 4, n. 5, p. 91–101, 1994. Disponível em: https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/320/351. Acesso em: 25 ago. 2022.

REALE, GIOVANNI; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1

REALE, G. *Plotino e o Neoplatonismo*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REGO, P. V. O.; SILVA, M. O. da. O Amante, o Amado e o Amor: a teologia do Deus Trindade e sua relação de amor na obra de Trinitate de Santo Agostinho. *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *As confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021.

RETEGUI, A. R. La Noción De Libertad San Agustín. In: *Scripta Theologica*, [*s. l.*], v. 8, n. 2, p. 551–606, 1976.

RODRIGUES, S. B. *Amor a partir de uma análise do Livro "A Trindade" de Santo Agostinho*. 77 f. 2017. - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2017.

ROHMER, J. *La finalité morale chez les théologiens: de Saint Augustin à Duns Scot*. Paris: Vrin, 1939.

ROLAND-GOSSELIN, B. *La morale de saint Augustin*. Paris: M. Rivière, 1925.

RUSSEL, R. The role of Neoplatonism in St. Augustine's De Civitate Dei. *In*: MARKUS, R. A., BLUMENTHAL, H. J. (org.). *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*. London: Variorum Publications, 1981. v. 58, p. 547–548. Disponível em: https://doi.org/10.1017/S0038713400157963

SAETEROS PÉREZ, T. Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. In: *Civilizar*, [*s. l.*], v. 13, n. 25, p. 189, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.22518/16578953.138

SALGADO, K. *A filosofia da Dignidade Humana: A contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, K. *A filosofia da Dignidade Humana - Por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, J. C. O Estado Ético e o Estado Poiético. In: *Revista do Tribunal de Contar do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, 1998.

SALGADO, K. Ilustração e Dignidade Humana. *In*: SALGADO, KARINE; HORTA, J. L. B. (org.). *História, Estado e Idealismo Alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

SALINAS, W. R. A concepção de corpo na obra Confissões de Santo Agostinho. In: *Anais do VII Encontro de Produção Científica e Tecnológica - EPCT*, Paraná, p. 1–9, 2012. Disponível em: http://www.fecilcam.br/nupem/anais_vii_epct/PDF/CIENCIAS_HUMANAS/Historia/02_A_CONCEPcao_DE_CORPO_.pdf. Acesso em: 3 nov. 2022.

SANTI, G. Interiorità e verbum mentis», en Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. *In*: ATTI DEL I E LII SEMINARIO INTERNAZIONALE DEL CENTRO DI STUDI AGOSTINIANI DI PERUGIA. Roma: [*s. n.*], 1990.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão: alma, cidade e cosmos: Tomo III*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SCIACCA, M. F. Introduzione. In: *Giornale di Metafisica*, [*s. l.*], v. 1, n. 1, 1946.

SESBOÜÉ, B. *Les Dieu du salut: Histoire des dogmes*. Paris: MamE-Desclée, 2016.

SESÉ, B. *Agostinho, o convertido*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

SILVA, F. R. Q.; FIGUEIREDO, F. C. Os conceitos de vontade e amor na Antropologia de Santo Agostinho. *In*: PEREIRA JÚNIO, A.; FREITAS, C. L. S.; BATISTA DA SILVA, N. C.; NUNES COSTA, M. R. (org.). *Confissões de Santo Agostinho: entre o humano e o divino*. Mossoró, RN: FCRN, 2021.

SINETY, R. de. Saint Augustin et le transformisme. In: *Etudes sur saint Augustin (Arch, de Philos.*, [*s. l.*], v. VII, n. 2, p. 244–272, 1930.

SINNIGE, T. G. La metafísica del Uno y las Enéadas de Plotino. In: *Estudio Agustiniano*, [*s. l.*], v. 38, n. 1, p. 147–151, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.53111/estagus.v38i1.365

SOARES, L. M. M. D. *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da "interioridade" em Santo Agostinho*. 150 f. 2002. - PUCR-Rio, Rio de Janeiro, 2002.

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

SOUZA LIMA, C. A Figura do Demiurgo no Timeu de Platão. In: *Páginas de Filosofia*, [*s. l.*], v. 9, n. 2, p. 35–57, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v9n2p35-57

STUDER, B. Augustin et la foi de Nicée. In: *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, [*s. l.*], v. 19, n. f 430, p. 133–154, 1984. Disponível em: https://doi.org/10.1484/J.RA.5.102379

STUDER, B. *Dio Salvatore nei Padri dela Chiesa*. Trad. Gianotti D. [*S. l.*]: Borla, 1986.

STUDER, B. *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or theocentrism?* Trad. Matthew J. O'Connell. Collegeville, Minnesota: THE LITURGICAL PRESS, 2016.

STUDER, B. *Trinity and Incarnation*. Trad. Andrew Westerhof, Matthias, Louth. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993.

TAYLOR, J. H. St. Augustine and the "Hortensius" of Cicero. In: *Studies in Philology*, [*s. l.*], v. 60, n. 3, p. 487–498, 1963. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/4173424. Acesso em: 3 fev. 2022.

TEIXEIRA, E. B. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TRABATTONI, F. *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.14195/978-989-26-0947-8

TUNCA, Ö; PIRENNE-DELFORGE, V. *Représentations du temps dans les religions*. Liège: Fiffusion Librarie DROZ S. A, 2003.

TURCHI, A. Persona divina - persona umana: nota di cristologia e di filosofia ; commento di un testo di S. Agostino: De trinitate, V,5. In: *Angelicum*, [*s. l.*], v. 76, n. 3, p. 341–365, 1999.

TURRADO, A. La inhabitación de la Sma. Trinidad en las justos según la doctrina de San Agustín. In: *Augustinus magister*, [*s. l.*], v. 1, p. 583–593, 1954.

UNGER PARRA, B. Agustín y Cicerón: la búsqueda de la verdad. In: *Universitas Philosophica*, [*s. l.*], v. 33, n. 67, p. 201–215, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.acbv

VAHL, M. J. O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina. In: *Intuitio*, [*s. l.*], v. 8, n. 1, p. 32–45, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.17324. Acesso em: 26 jul. 2022.

VANNIER, A.-M. El papel del Hexamerón en la interpretación agustiniana. In: *Augustinus*, Madrid, p. 343–344, 1991.

VANNIER, M.-A. La constitution du sujet Augustin dans Les Confessions. In: *Revue des Sciences Religieuses*, [*s. l.*], v. 76, n. 3, p. 296–310, 2002. Disponível em: https://doi.org/10.3406/rscir.2002.3630

VASCONCELLOS, M. A interioridade como via do acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho. In: *Dissertatio*, [*s. l.*], n. 10, p. 45–59, 1999.

VAZ, H. C. de L. A metafísica da interioridade. *In*: VAZ, H. C. de L. (org.). *Ontologia e História*. 2°ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v. 1

VAZ, H. C. de L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia VIII - Platônica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VAZ, H. C. de L. Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas. In: *Síntese Nova Fase*, [*s. l.*], v. 20, n. 61, p. 181–197, 1993. Disponível em: https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1324/1719. Acesso em: 25 ago. 2022.

VERGEZ, A.; OROZ RETA, J. San Agustín y la filosofía cristiana. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 19, n. 73, p. 3–19, 1974. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augustinus1974197327

VICENTE, F. *A moral como ponto de integração entre a finitude e a transcendência do homem, segundo Santo Agostinho*. 98 f. 2010. - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

VIEIRA, C. Foi, é e será? Usos da fórmula da eternidade para falar do tempo na filosofia pré-socrática. In: *Nuntius Antiquus*, [*s. l.*], v. 10, n. 2, p. 33–54, 2014.

WARREN MATTHEWS. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal. In: *Augustinus*, [*s. l.*], v. 24, n. 107–108, p. 339–355, 1982.

XAVIER, D. G.; WALTER, K. C. Demiurgia e necessidade no Timeu de Platão. In: *Síntese: Revista de Filosofia*, [*s. l.*], v. 41, n. 130, p. 269, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.20911/21769389v41n130p269-286/2014