

DEUS E A FELICIDADE FILOSOFIA E RELIGIÃO EM AGOSTINHO DE HIPONA

Félix-Alexandre Pastor
Pontificia Universidade Gregoriana — Roma

A questão da felicidade é central e onipresente na vida e no pensamento de Agostinho, misturando-se freqüentemente com a problemática da verdade e do erro, da sabedoria e da necessidade, da religião e da impiedade. O interesse filosófico do jovem Agostinho tinha sido suscitado pela leitura do *Hortensius* ciceroniano e voltou com nova intensidade no período de Casiciaco, em 386, mesmo em consequência das leituras cristãs e platônicas de Agostinho e do seu encontro com o círculo neoplatônico e espiritualista de Milão (Ambrósio, Simpliciano, F. M. Theodoro, Celsino, Hermogeniano, Zenóbio). Tal encontro ajudou o ânimo de Agostinho a libertar-se do materialismo e do naturalismo vitalista, centrado na procura do prazer, da riqueza e da honra (*Confessiones* VI, c. VI, n. 9: "Inhiabam honoribus, lucris, coniugio"). Afastar-se-á de tais valores Agostinho, ao abraçar o "servitium Dei" e a "regula apostolorum" (*Ibid.*, IX, c.I, n. 1: "Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum"). No interior de Agostinho faziam-se sentir vivamente as pulsões típicas da alma concupiscível e irascível (*Ibid.*, VI, c. VI, n. 10). A conversão de Agostinho está precedida por uma crise existencial de grande intensidade: em novembro de 385, encontrando-se o bastante feliz, Agostinho medita sobre a questão da felicidade e discute com seus amigos Alipio e Nebridio, assumindo o propósito de procurar o sentido religioso da vida e a verdadeira felicidade (*Ibid.*, VI, c. VI, n. 10; c. VII, n. 11; c. XI, n. 19: "conferre nos totos ad quaerendum deum et vitam beatam"). Seguindo o conselho ciceroniano (*De finibus*, II, c. XIX, n. 60), Agostinho procura limitar o "modus cupiditatis", disputando com os amigos sobre a questão da felicidade em relação ao prazer e à virtude (*Confessiones*, VI, c. xvi,

n. 26: “*Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebredio de finibus bonorum et malorum*”). Somente a imortabilidade poderia garantir a felicidade; em caso contrário permaneceria sempre um “*terror amissionis*” a impedir uma vida feliz (*Ibid.*, VI c. XVI, n. 26: “*Et quaerebam si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati aut quid aliud quaereremus*”).

Superando materialismo estóico e dualismo, bem como um conceito eudemonológico próximo da visão de Epicuro, a leitura dos “*platoniorum libri*” e a crise religiosa levarão Agostinho a uma filosofia espiritualista, que pensa a felicidade como participação da plenitude do *Logos* (*Confessiones*, VII, c. IX, n. 14: “*et quia de plenitude eius accipiunt animae ut beatae sint*”). Meditando nas páginas sacras do Novo Testamento, Agostinho identificará o *Logos* do pensamento neoplatônico e o da cristologia joanina (Ioan. I, 16), seguindo também o modelo paulino de uma identificação da *Sophia* divina revelada na *Kenosis* do filho eterno (1Cor 1,24) (cf. *Confessiones* VII, c. XX, n. 26 - c. XXI, n. 27). As premissas religiosas e espiritualistas levarão Agostinho a um novo estilo de vida, abandonando a retórica e abraçando a *philosophia* (*Ibid.*, VIII, c. VII, n. 17). O terror da continência, percebida como esterilidade, foi superado depois da “*divinatio*” do jardim, onde Agostinho aceita como imperativo divino para a própria vida a via de imitação do *Verbum incarnatum* e a abstinência do prazer (*Ibid.*, VIII, c. XI, n. 27: “*ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, domine*”). Concentrando-se Agostinho sobre o problema da felicidade humana, logo apareceram as questões da verdade e do erro como interconexas. Uma vez predominava a questão gnosiológica, como no *De Academicis*; outras vezes dominava a questão axiológica, como no *De beata vita*. Será impossível para Agostinho resolver a questão da felicidade sem antes superar o problema da verdade (*De Academicis*, I, c. IX, n. 25: “*Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligente quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebuns nobis, si beati esse volumus, perquirenda est*”). Felicidade e sabedoria constituem as duas faces de um único problema: achando a sabedoria, a *philosophia* encontra também a felicidade, como dirá Agostinho ao amigo Nebridio (*Epistula* III, 1).

Abandonando a retórica, Agostinho decide dedicar-se totalmente à *philosophia*, no outono romano de 386, por ocasião de uma crise de saúde (*De Ordine*, I, c. II, n. 5: “*Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tale necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi*”). O encontro com o espiritualismo neoplatônico ajudará Agostinho a superar o materialismo e a retornar ao catolicismo. As pregações de Ambrósio, Bispo de Milão, as catequeses de Simpliciano, as idéias de Flavius Mallius Theodorus e os escritos de Plotino e Porfírio facilitaram uma leitura espiritualista dos textos paulinos e joaninos (*Confessiones*, VII, c. IX, nn. 13-14). Agostinho pensará em seguir a palavra do Cristo, verdade subsistente e sabedoria divina, revelada e encarnada, como caminho para a verdadeira religião, para a autêntica sabedoria e para a genuína felicidade (*De Academicis*, III, c. XX, n. 43: “*Mihi autem certum est nusquamprorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum*”). Nos arredores de Milão, no *rus Cassiciacum*, um amigo de Agostinho, o gramático Verecundus, possuía uma “*villa*”, onde achou refúgio Agostinho, com alguns amigos, com o intuito de praticar o *otium philosophicum*, cuidando também da formação literária de alguns discípulos, comentando o *Hortensius*

ciceroniano e a *Eneida* virgiliana, preparando o período catecumenal com a oração dos Salmos bíblicos e com a meditação dos mistérios cristãos. Aqui nascerão, em novembro de 386, como recapitulação de diversas "*disputationes*" filosóficas, sobre a verdade e sobre a sabedoria, sobre a felicidade e sobre a religião, sobre a providência e sobre Deus, escritos como os diálogos *De Academicis*, *De beata vita*, *De Ordine* e as meditações íntimas ou *Soliloquia* e o *De immortalitate animae*. Uma data decisiva será o dia 13 de novembro, trigésimo segundo aniversário do nascimento de Agostinho. Nesse dia, Agostinho e seus amigos começaram a "*disputatio de beata vita*".

Para Agostinho, a questão teleológica constituía a temática dominante da filosofia antiga. Os filósofos da tradição clássica disputavam principalmente sobre o "*finis boni*" ou sobre o "*summum bonum*" (*De civitate Dei*, XIX, c.I, n. 1: "*De finibus bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputant*"). Com efeito, a causa do filosofar é a procura de uma vida feliz (*Ibid.*: "*nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni*"). Se uma escola filosófica abandonasse a procura do bem máximo, deixaria também a causa da filosofia (*Ibid.*: "*quam ob rem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est*"). Bem sumo é aquele procurado por si mesmo, inclusive em todas as outras coisas desejadas (*Ibid.*: "*Illud enim est finis boni nostri propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*"). Disputavam pois os filósofos sobre o "*finis ultimus*", aquele que em todas as circunstâncias teria de ser escolhido por todos os homens. Os antigos supunham a existência de tal *télos*, mesmo quando divergiam sobre a sua natureza: se o fim último deveria ser identificado com a "*voluptas*", como afirmava Epicuro; ou com a "*virtus*", como dizia Zeno; ou se coincidia com o "*otium philosophandi*" para a procura da verdade, como postulava Antíoco, na velha Academia. Para Agostinho, o problema ético constituía a questão primeira da "*vera philosophia*": a especulação teleológica constituía sempre, universal e ineludivelmente, uma inquisição sobre o bem supremo ou fim último do homem. As escolas filosóficas da antigüidade coincidiam em afirmar que o bem máximo era a humana "*beatitudo*", ou realização de uma "*beata vita*". Também para Agostinho os homens procuram a própria '*eudaimonía*'. Mesmo com significativas variantes éticas, como a identificação de uma vida feliz com a presença do prazer, ou com a prática da virtude, ou com a procura da verdade, a temática dominante da filosofia antiga oferecia uma perspectiva fortemente eudaimonística, tendendo sempre à procura concreta da "*beatitas*" ou da "*beata vita*" ou da "*beatitudo*", segundo a linguagem ciceroniana (*De natura deorum*, I, c. XXXIV, n. 95). Uma escola filosófica deve definir o fim último da vida humana, sendo que a '*eudaimonía*' propunha ao homem um ideal de vida feliz semelhante à vida beata dos deuses, protegida por um gênio favorável (*daímôn*), gozando do favor de uma providência benévola e mesmo de uma certa boa sorte ou "*fortuna*" (*tyche*). O elemento dominante de tal estado de felicidade ativa é constituído pela "*virtus*" (*aretê*) e pela "*sapientia*" (*sophia*), verdadeiro "*ars vivendi*" e máxima das virtudes, definida também como o conhecimento das coisas divinas e humanas. A dinâmica vital está subordinada a esta força virtuosa, sábia e divina. O conceito de "*finis*" (*télos*) é associado aos de "*natura*" (*physis*) e "*potentia*" (*dynamis*). quando o homem desenvolve a própria essência ou natureza, na sua potência, realiza o seu fim e atinge a felicidade. Sintetizam-se assim o fim do homem na própria vida (*skopos*), o objeto procurado em última instância (*tò êschaton*), o valor máximo (*téleion*

agathón) e o perfeito acabamento (*teleiôtês*) da própria natureza. Já nas tradições pitagóricas e platônica, a temática do “finis” (*telos*) tinha adquirido dignidade filosófica e moral. Na especulação peripatética, tal temática obterá relevância máxima, tornando-se conceito central e princípio fundamental da ética como sistema. Tanto na escola peripatética, como na estoíca, a temática do “finis” permanecerá viva, exprimindo uma forma de vida congruente com a própria natureza, segundo a fórmula ciceroniana (*De finibus*, III, c. VII, n. 26: “*congruenter naturae convenienterque vivere*”). Sendo que *telos* não significa um “finis” qualquer, mas precisamente aquele que é “*summum*”, “*ultimum*”, “*extremum*”. O fim último é identificado assim no “*bonum perfectum*” (*teleion agathón*) (cf. *De finibus*, I, c. XII, n. 42). A linguagem ética grega passa à cultura latina através dos escritos ciceronianos de filosofia moral, centrados na problemática do “*summum bonum*” (*tò áriston*) ou do “*bonum extremum*” (*tò éschaton*). A própria obra ciceroniana, *De finibus bonorum et malorum*, enquadra-se conscientemente no gênero literário dos ensaios de ética clássica *peri têlon* (cf. *Ad Atticum*, XXIII, 12,3). Tal será também a linguagem ética de Agostinho, grande conhecedor e admirador dos escritos ciceronianos, cujos ecos aparecem nas páginas do Hiponense, quer no *De Academicis* ou no *De beata vita*, quer no *De moribus* ou no *De civitate Dei*. Nesta perspectiva, a filosofia é simultaneamente uma forma de viver (“*ars vivendi*”) e o modo de procurar a verdade (“*modus quaerendae veritatis*”), comportamento ético e pesquisa teórica, tarefa axiológica e gnosiológica. A escola filosófica é meramente uma “*secta*” que procura a felicidade e a verdade, como *telos* vital, e o filósofo é aquele que procura o fim último (“*boni finem sectator*”). Precisamente pelo modo de procurar e identificar o fim último ou bem supremo, as diversas escolas assumem perfis diversos, segundo o *De philosophia* de Varrão (cf. *De civitate Dei*, XIX, c. I, n. 1: “*Neque enim existimat ullan philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diversos habeat fines bonorum et malorum*”). Tal doutrina, presente na escola acadêmica e em Carnéades, passa a Agostinho através dos escritos de Marcus Tullius Cicero e de Marcus Varro, que dividia as escolas segundo procurassem para o homem bens referentes à alma, ou ao corpo, ou a ambos (*Ibid.*: “*alii in animo, alii in corpore, alii in utroque fines bonorum ponerent et malorum. Ex qua tripertita velut generalium distributione sectarum Marcus Varro in libro de philosophia tam multam dogmatum varietatem diligentiaer et subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octoginta et octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias facillime pervenerit*”).

Segundo a ética clássica, Agostinho associará intimamente *telos* e *eudaimonía*, fim último e felicidade, definindo o “*finis bonorum*” aquilo que é “*propter se ipsum appetendum*”. No movimento para o bem supremo, o homem vive o sentimento de felicidade, já que é justamente o “*finis boni*” o que torna o homem feliz (“*quod beatum facit*”). A mesma *philosophia* ou “*studium sapientiae*” é orientada para a “*beata vita*”, procurando o “*bonum perfectum*”. O “*versus homo*” será pois o “*vir sapiens*” ou “*philosophus*”, enquanto já atingiu a sabedoria e com ela a verdade e a felicidade. Dentre os bens legitimamente procurados, existe um que é máximo e procurado por si mesmo, o “*summum bonum*” (*tò agathón*), identificado por tanto com o “*finis bonorum*”. Para compreender plenamente a lógica de Agostinho, será preciso considerar não só a especulação teleológica clássica de peripatéticos, estoícos e acadêmicos, transmitida pelos moralistas romanos, como também o espiritualismo dos neoplatônicos, particularmente de Plotino e Porphyrio, provavelmente através de traduções do filósofo romano convertido Caius

Marius Victorinus (cf. *De beata vita*, c. I, n. 4: "Plotini paucissimis libris"; *De Academicis*, II, c. II, n. 5: "libri quidam pleni"; *Confessiones*, VII, c. IX, n. 13: "quidam platoniorum libri").

Na época imperial, as escolas filosóficas ou caíam no ceticismo, ou se tornaram próximas das religiões de salvação e dos cultos místéricos. A filosofia começa a ocupar-se com a purificação da alma e sua libertação do mal e do erro. Pitagóricos e platônicos fixavam o fim último do homem, dando-lhe um caráter religioso, julgando insuficientes as afirmações de peripatéticos, estoicos e epicúreos. Estas escolas julgavam como mestre autênticos Pythagoras e Platão, exortando os seguidores com fórmulas de sabor religioso, como seguir Deus e fugir do mundo, bem como, na medida do possível, assemelhar-se a Deus (*homôiosis theôî*). Esta última fórmula aparece em Albino e no platonismo médio (*Didaskalikos*, I), bem como em Plotino e nos neoplatônicos (*Enneadas*, I, 2). Por sua vez, Plotino integra numerosos motivos espiritualismos pitagórico e platônico e da ética peripatética e estoica. Por exemplo, o conceito de *theôria* estava impregnado de piedade religiosa, derivando de uma tradição órfico-pitagórica, segundo a qual, o corpo era a prisão da alma. O homem, através de iniciações místicas e de meditações filosóficas, deveria iniciar um processo de libertação e purificação espiritual do erro e do mal. Um papel significativo no processo cabia ao saber matemático, segundo pitagóricos e platônicos, peripatéticos e plotinianos. O número (*arithmós*) era considerado essência de todas as coisas e formas (*eídós*) das mesmas. Na filosofia eram utilizadas também outras noções geométricas ou aritméticas, como medida (*métron*), simetria (*symmetría*), harmonia (*harmonía*). O princípio supremo de tudo (*arché hapántôn*) era o número um (*monás*), no tempo que a essência do mal era constituída pela dualidade (*dyás*). Também para Plotino o um (*hén*) é o princípio universal (*archê*). A idéia do bem (*agathón*) era associada aos conceitos de belo (*Kállós*), de verdade (*alêtheia*) e de simetria (*symmetria*). A justiça (*dikaïosyne*) era definida como justa medida (*metron*). O fim do homem (*télos*) associava-se à *theôria*, como processo de libertação interior, pela fuga (*phygê*) do mundo sensível e mutável, e também pelo conhecimento dos números, das idéias e dos princípios da realidade visível. Na fuga do mundo, como loucura e injustiça, e no ingresso na região da sabedoria e da verdade, na "*regio beatae vitae*", a alma realiza uma fuga do mal e do erro afastando-se da imperfeição e aproximando-se da região do ser e da felicidade na verdade, realizando assim a própria assimilação e imitação de Deus (*homoiôiosis theôî*). Na filosofia platônica e neo-platônica, a fuga do mutável e corruptível e o regresso da alma à região divina da felicidade e da sabedoria tinham um caráter ético e teórico, moral e filosófico. Os princípios da "*vera philosophia*", expostos, por exemplo, na primeira série de *Enneadas* plotinianas, encontram um amplo eco nos primeiros escritos de Agostinho. Plotino tinha-se referido aos viventes e ao homem (*Enneadas*, I, 1), à ética das virtudes e ao processo da dialética (*Ib.* I, 2 e 3), à região da felicidade e da beleza (*Ib.* I, 4 e 6), ao bem e ao mal (*Ib.* I, 7 e 8). Agostinho assimila criativamente a ética teleológica dos estoicos e peripatéticos e o espiritualismo dos platônicos e neoplatônicos, propondo o caminho do homem para a região da felicidade e da beleza, no *De beata vita*; o processo de ascensão da alma, no plano ético da virtude e no plano dialético da verdade, no *De Academicis* e nos *Soliloquia*; o primeiro bem e a hierarquia dos seres, no *De moribus*.

A ética neoplatônica em parte recebia e em parte criticava certos aspectos da especulação teleológica peripatética e estoica. Para os platônicos, o fim último do homem

podia formular-se como uma imitação ou semelhança da divindade, na medida do possível; para os estóicos, o fim do homem coincidia com um viver conforme à natureza. Em ambas as fórmulas, o meio de identificação com a divindade era a “virtus” (*aretê*), que leva o homem a uma assimilação ao Deus sumo. Sendo, porém, os estóicos panteístas, a natureza (*physis*) do homem vinha a constituir uma ramificação da natureza divina. Pelo contrário, nos platônicos permanece sempre a diferença ontológica entre o homem e a divindade. Também para os neoplatônicos permanece a distância ontológica entre o humano e o divino, mesmo propiciando-se uma união mística. Com o tempo, as diversas fórmulas de imitação e semelhança, assimilação e conformidade, tornaram-se aspectos do processo de aproximação do divino, quando a *homoiôsis* platônica e a *homologia* estóica se identificam com um tornar-se divino plotiniano (*theôs genésthai*). O processo de espiritualização e divinização parte da natureza (*physis*) do próprio homem, segundo a sua potência (*dynamis*), aceitando os limites entre o humano e o divino (no caso do platonismo). O homem não é capaz de chegar a ser sábio (*sophós*), mas somente amigo da sabedoria (*philosophós*). Entre a via estóica da identidade panteísta e a via platônica da diferença metafísica, o sistema plotiniano postulava uma via média dialética, de identidade mística e diferença ontológica, fornecendo assim o paradigma clássico do platonismo cristão, presente também em Agostinho.

Algumas posições dos estóicos eram rejeitadas claramente por platônicos e neoplatônicos: primeiramente, o panteísmo materialista dos estóicos era claramente negado, em favor de uma afirmação da diferença ontológica, entre o mundo material e mutável e a divindade espiritual e transcendente. Também no plano gnosiológico, o platonismo rejeitava a redução estóica do conhecimento intelectual ao conhecimento sensível (*katalepsis*). Se os acadêmicos rejeitam o sensismo empirista dos estóicos, permanecem porém em um ceticismo moderado, quanto à possibilidade de chegar à verdade e à certeza. Os neoplatônicos resolvem o problema das idéias retornando à doutrina da reminiscência da alma (*anamnesis*). Também Agostinho rejeitará materialismo e panteísmo, empirismo e sensismo, relativismo e ceticismo, relendo a doutrina da reminiscência como teoria da intuição espiritual. Da corrente platônica Agostinho assumirá também a estima pela vida teórica ou contemplativa e pelas virtudes espirituais (*aretai theorêtikai*), sobre as virtudes sociais ou políticas (*aretai politikai*), privilegiadas pelos estóicos, conferindo deste jeito um privilégio à vida contemplativa sobre a vida ativa. O próprio processo de ascensão e elevação da alma, para os estóicos, limita-se à descoberta da ordem, harmonia e acordo latente no universo, identificando o bem com a virtude moral, como “*congruentia*” (*homologia*) e “*convenientia*” harmoniosa (*harmonia*) com o dinamismo da natureza. Para pitagóricos, platônicos e neoplatônicos, o processo de elevação e ascensão da alma vai dos objetos exteriores e do corpo à vida interior e intelectual e à beleza espiritual, passando assim da beleza exterior à beleza interior e finalmente à beleza em si. Tal teoria do itinerário espiritual “*ex gradibus perfectionis*” achará também em Agostinho uma recepção ampla e inteligente, conferindo à sua filosofia um profundo caráter teônimo.

O paradigma espiritualista do neoplatonismo é particularmente relevante na sua idéia da beleza suma e do bem máximo. Plotino convida a superar o conceito estóico de beleza, como harmonia estética ou simetria do sensível. O belo não poderá ser composto, mas imaterial e simples, anterior e precedente à mesma realidade da beleza de

corpos e almas, sendo que tal beleza seria meramente uma participação de um princípio espiritual e de uma forma imaterial e indivisível, criador da simetria, ordem e harmonia das partes (*Enneadas*, I, 6 c. I-III). A beleza e simetria universal é sempre representação imperfeita do um e belo absoluto. Igualmente o bem sumo transcende a realidade ética e o universo das virtudes, sem identificar-se com o puro agir moral da faculdade espiritual do homem, como afirmavam os peripatéticos. Mesmo que o bem da alma dependa da sua conformidade no agir conforme a própria natureza, o bem supremo, como afirmam os platônicos, transcende a alma e o agir moral, sendo fundamento e princípio (*arché*), que a nada tende e por todos é procurado, superando a essência e a atividade, a inteligência e o pensamento (*Ibid.* I, 7, c.i), sendo o bem supremo como o sol e como o centro do círculo universal, para o qual tudo converge e do qual partem os raios todos, coincidindo com Deus, enquanto objeto de aspiração e desejo do homem. Agostinho assumirá plenamente a filosofia da transcendência do idealismo e espiritualismo das correntes platônicas, principalmente pela sua teologia (*De civitate Dei*, VIII, C. X, n. 1: "*In quo autem nobis consentiunt de uno Deo huius universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super omnes animas incorruptibilis, principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, in hoc eos caeteris anteposimus*"; *Ibid.* VIII, c. x, n. 2: "*isti Deo cognito reppererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis. Sive ergo isti Platonici, sive quicumque alii quarumlibet gentium philosophi de Deo ita sentiunt, nobiscum sentiunt*").

O paradigma espiritualista está bem presente já nos primeiros escritos de Agostinho, no período de Cassiciacum em 386, quando decidindo deixar a retórica e refugiar-se no "porto da sabedoria", deverá superar a dúvida acadêmica, para poder resolver o problema da felicidade de modo firme. Sente pois Agostinho a necessidade imperiosa de refletir sobre o fundamento da certeza e sobre a capacidade do homem para a verdade (*Retractationes*, I, c.i, n. 1), confrontando-se criticamente com os argumentos de Arcesilao e Carnéades, de Clitômaco e Philo de Larissa, sobre felicidade e sabedoria, verdade e erro, probabilidade e verossimilhança, percepção e assenso, suspensão cética ou afirmação convicta. No retiro de Cassiciaco, provavelmente sobre o dia 10 de novembro de 386, Agostinho e seus amigos começam as "*disputationes*" que servirão para a redação dos três livros *De Academicis*. A obra, a primeira redigida por Agostinho, se esquecermos o ensaio estético perdido *De Pulchro et apto* no período maniqueu (*Confessiones*, IV, c.xiii, n. 20), está dedicada a *Romanianus*, Amigo e benfeitor de Agostinho, a quem mais tarde dedicará também o estudo *De vera religione*. Nos debates participam particularmente, junto a Agostinho, seu irmão Navigius, e, em parte, seu amigo Alypius, bem como seus discípulos Licentius, filho de *Romanianus*, e Trygetius. A leitura do *Hortensius* provoca nos dois jovens uma apaixonada conversão ao "*studium sapientiae*" ou *philosophia*, deixando Licentius o amor pela arte poética e Trygetius o entusiasmo pela arte militar (*De Academicis*, I, c.I, n. 4). Sem um golpe da "fortuna" é impossível chegar ao "*sapientiae portus*", deixando as tempestades do mar e as misérias da vida mundana, alcançando assim aquela vida "*quae sola beata est*" (*Ibid.* I, c.i, n. 1-2). Agostinho faz para *Romanianus* o elogio da "*vera philosophia*", refúgio e ócio feliz longe das preocupações mundanas e da "*ventosa professio*" do retórico, libertação da "*superstitio*" do materialismo maniqueu e da astrolatria, porta para a verdadeira sabedoria com o conhecimento do Deus verdadeiro e misterioso (*Ibid.* I, c.I, n. 3: "*Ipsa*

verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et jam jamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur").

A primeira questão debatida se refere à relação entre felicidade e verdade. O debate focaliza o entrelaçamento de dois axiomas clássicos: o imperativo da verdade ("*verum nos scire oportere*") e o desejo da felicidade ("*beati certe esse volumus*"), que retornarão também em outras páginas de Agostinho (cf. *De beata vita*, c.ii, n. 10; *De trinitate*, XIII, c.iv, n. 7). Será possível uma vida feliz com a mera "*inquisitio veritatis*" ou será indispensável para a felicidade uma real "*inventio veritatis*"? Eis a questão preliminar. Mas antes será preciso definir que coisa seja o "*beate vivere*". Para o platônico Agostinho a resposta é clara: viver feliz será viver "*secundum id quod in homine optimum est*". quer dizer, a parte do espírito humano chamada "*mens*" ou "*ratio*", a potência inteligente ou luz da alma, intuitiva e discursiva (*De Academicis*, I, c.II, n. 5-6). Uma objeção é levantada, referente à autoridade do admirado M. T. Cícero, que julgava feliz quem procurasse a verdade, mesmo sem chegar à posse certa da mesma (*Ibid.* I, c.iii, n. 9: "*nam si beatus est, sicuti est, qui secundum eam partem animi vivit, quam regnare caeteris convenit, et haec pars ratio dicitur, quaero utrum non secundum rationem vivat, qui quaerit perfecte veritatem*"). Dado que, como insiste Licentius: "*Veritatem autem illam solum Deus nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit. Hominis autem finis est perfecte quaerere veritatem*" (*Ibid.* n. 9), acenando à doutrina plotiniana da "*fuga corporis*" (*Enneadas*, I, 8, c.vii). Seguidamente, a "*disputatio*" enfrenta a questão do erro: se o errar é um "*semper quaerere numquam invenire*", permanecendo porém na reta via, ou então uma real "*falsi pro vero appobatio*" (*Ibid.* c.IV, nn. 10-11). Quem porém procura a verdade perfeitamente, mesmo não a achando, será feliz, pois vive segundo a razão (*Ibid.* n. 12: "*non errat ille qui perfecte quaerit, quamvis non inveniat veritatem, beatusque est ob eam rem, quod secundum rationem vivit*"). Passando já a debater a questão da sabedoria, diversas definições se contrapõem. A sabedoria é chamada aquela "*recta via vitae*" (*Ibid.* I, c. v, n. 13). Ou então sábio será quem procura a verdade, mesmo sem chegar a ela (*Ibid.* n. 14: "*beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio veritatis*"). Ou, finalmente será proposta a definição clássica: A ciência das coisas divinas e humanas (*Ibid.* I, c. VI, n. 16: "*non enim nunc primum auditis, sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*"). Enquanto ciência das coisas humanas, a sabedoria deverá compreender as quatro virtudes cardeais (*Ibid.* I, c. VII, n. 20: "*illa est humanarum rerum scientia, quae novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, justitiae sanctitatem*"). Não pertencem à sabedoria do homem enquanto homem as artes mágicas, a astrologia que conduz à astrolatria, mas sim o conhecimento extático do Deus verdadeiro (*Ibid.* I, c. VIII, n. 22: "*Nisi forte existimas sidera, quae quotidie contemplamur, magnum quiddam esse in comparatione verissimi et secretissimi Dei, quem raro fortasse intellectus, sensus autem nullus attingit: haec autem praesto sunt oculis nostris*"). Senão que deva pensar-se, que a ciência perfeita da verdade é felicidade reservada a Deus, sendo ao homem destinada a mais modesta felicidade da "*inquisitio*" (*Ibid.* n. 23: "*prima pars, quae scientia tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est*").

A tensão entre o ideal de sabedoria como "*inventio veritatis*" e a realidade mais modesta de uma sabedoria meramente humana como "*inquisitio veritatis*", duvidosa e em parte cética, suscita em Agostinho o espírito religioso, na exortação a Romanianus: "*in*

primis divinum auxilium omni devotione ac pietate implarandum est". Para Agostinho, pois, a dúvida do ceticismo acadêmico só será superada pela certeza religiosa e pela Verdade divina, que paradoxalmente fará possível o ingresso no "philosophiae tutissimus ac jucundissimus portus" (*De Academicis* II, c.I, n. 1: *Oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam. Quid es enim aliud, quam mysteria nobis tradunt Filium Dei?*"). A conversão filosófica de Agostinho vai unida intimamente à conversão religiosa (*Ibid.* n. 2: *"Non sinet ille cui me totum dedi, quem nun recognoscere aliquantum coepi"*). Neste mesmo duplice impulso, Agostinho exorta a Romanianus: *"Ergo aggredere mecum philosophiam"* (*Ibid.* II, c.II, n. 3), exultando de entusiasmo no seu *"otium philosophandi"*, livre dos desejos e paixões, achando na via da interioridade (*"respiro, resipisco, redeo ad me"*) o caminho para a verdade (em alusão ao Cristo, sabedoria divina: *1Cor 1, 24*), e que levará a Deus Pai "modus summus" (*Ibid.* II, c.II, n. 4: *"quod quaero intensissimus veritatem; quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido"*; cf. *De beata vita*, c. IV, n. 34-36). O entusiasmo leva Agostinho a testemunhar ao amigo e benfeitor: *"nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret; nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur"* (*De Academicis* II, c. II, n. 4). Neste ponto, Agostinho lembra os momentos decisivos do encontro com os escritos plotinianos (*Ibid.* n. 5: *"Libri quidam pleni"*), os efeitos de iluminação extática (*Ibid.:"mihi ipsi de meipso incredibile incendium suscitaverunt"*), até o momento do encontro com o espiritualismo cristão nas leituras paulinas (*Ibid.:"Itaque titubans, properans,bahesitans arripio Apostolum Paulum"*). Trata-se da passagem decisiva de Agostinho, abandonando o paradigma materialista e cético para substituí-lo pelo paradigma do espiritualismo cristão (cf. *Confessiones* VII, c. ix, n. 13; c. XXI, n. 27), até concluir: *"tanta se mihi philosophiae facies aperuit"* (*De Academicis* II, c. II, n. 6). Novamente insiste Agostinho com o amigo: *"Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris"* (*Ibid.* II, c. III, n. 8), superando as opiniões perniciosas, na certeza de chegar à verdade, crendo no convite do mestre, Verdade divina: *"Quaerite et invenietis"* (*Matth.* VII, 7). O Filho eterno, sabedoria divina, garante que toda *"inquisitio veritatis"* chegará à *"inventio veritatis"* (*De Academicis* II, c. III, n. 9: *"Sed item cavete ne vos in philosophia veritatem au non cognituros, au nullo modo ita posse cognosci arbitremini"*).

A argumentação de Carnéades e da nova Academia em favor da dúvida metódica e da suspensão do assenso, na questão da verdade, é exposta minuciosamente por Agostinho: Primeiramente, o sábio deveria renunciar à pretensão de chegar à ciência, devendo-se contentar com a mera *"conquisitio veri"*, portanto o sábio deverá abster-se de dar o seu assenso a coisas incertas, pois erraria, dado que *"omnia incerta esse"* (*De Academicis* II, c. V, n. 11). Em segundo lugar, admitida em abstrato a definição do estoíco Zeno, que pensava a verdade como representação compreensiva (*phantasia katalèptikós*), a produzir na alma necessariamente o sentimento do verdadeiro (*Ibid.:"his signis verum posse comprehendí, quae signa non potest habere quod falsum est"*), concluíram pela impossibilidade de achá-la, daí tantos dissensos e ilusões, falácias e sonhos, sorites e sofismas, entre as escolas filosóficas. Conseqüentemente, dado que *"nihil percipi possi"*, seguir-se-á também que *"nihil unquam sapiens approbat"*, e portanto *"tantum probabiliter agendum"*. Da verdade pois afirmarão que permanece escondida *"vel obruta vel confusa"*. A conclusão será nítida: *"Inde assensus suspendendus est"* (*Ibid.* n. 12), dado que o sábio não pode aceitar uma *"opinionis naufragio"* (*Ibid.* II, c. VI, n. 14), devendo

contentar-se com o ceticismo de Arcesilao ou com o probabilismo de Carnéades (*Ibid.* n. 15). Neste ponto, Agostinho polemiza com as simpatias “acadêmicas” do jovem Licentius, argumentando sutilmente que ou afirma a sentença da escola acadêmica como verdadeira, e então conhece o “*verum*”; ou como “*probabile*” ou “*veri simile*”, e então deverá também conhecer aquele “*verum*” do qual é “*simile*”, como seria ridículo afirmar que um filho ou seu irmão são semelhantes a um Pai que desconheço (*Ibid.* II, c. VII, n. 16-18). Com isso, Agostinho pode concluir enfaticamente dirigindo-se a Licentius: “*Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, que se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quis sit ignorent*” (*Ibid.* n. 19). O interesse de Agostinho pela doutrina dos Acadêmicos manifesta a antiga simpatia pela mesma, da qual só conseguiu afastar-se no encontro com o paradigma do espiritualismo cristão (cf. *Confessiones*, V, c. X, n. 19 e 25; VI, c. I, n. 1). A paixão pela verdade domina o ânimo de Agostinho: “*De vita nostra, de moribus, de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita temperantia velut conjugae accepta regnaturum esse praesumit, secururior rediturus in coelum*” (*De Academicis* II, c. IX, n. 22). Na questão decisiva da possibilidade de achar a verdade, a posição de Agostinho separa-se da tese dos Acadêmicos: “*illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem; mihi autem inveniri posse probabile est*” (*Ibid.* n. 23). Debatendo já a questão do provável ou do verossímil, o jovem Licentius aceita o argumento precedentemente proferido: “*nihil mihi videtur esse absurdus, quam dicere, se verisimile sequi, eum qui verum quid sit ignoret*” (*Ibid.* II, c. XII, n. 27). Agostinho manifesta a esperança de demonstrar “*probabilius*”, que a verdade possa ser achada e que o assenso não sempre deva ser suspenso (*Ibid.* II, c. XIII, n. 30).

A temática do “*regressus animae*” e do “*reditus ad Deum*” está presente no ânimo de Agostinho, particularmente quando começa a colocar em prática o seu projeto de mudança radical de vida e decide abandonar a retórica e abraçar a filosofia, superando porém o relativismo acadêmico, o sensismo epicureo e o panteísmo estóico, para identificar-se com a interpretação plotiniana do espiritualismo platônico. O ânimo de Agostinho está preocupado pelo problema da felicidade e pela questão da verdade. Tal é também a temática dominante do diálogo “*de beata vita*”, dedicado ao “*vir humanissimus*”, Flavius Mallius Theodorus, antigo prefeito do Pretório, que quatro anos antes, em 382, tinha-se retirado da política para dedicar-se ao “*studium sapientiae*” (*De beata vita*, c. I, n. 1). O “*convivium*” sobre a vida feliz realizou-se em Cassiacum de 13 a 15 de novembro, começando precisamente no dia do trigésimo segundo aniversário natalício de Agostinho (*Retractationes*, I, c. II, n. 4). Nestes “*idibus novembribus*”, estavam presentes na “*villa*” de Verecundus, junto a Agostinho, a mãe Mônica e o filho Adeodatus, o irmão Navigius e os primos Lastitianus e Rusticus, seus discípulos e “*convictores*”, Trygetius e Licentius, filho do amigo e benfeitor Romanianus (*De beata vita*, c. I, n. 6: “*Idibus novembris mihi natalis dies erat. Pos tam tenue prandium, ut ab eo nihil ingeniorum impediretur, omnes, qui simul non modo illo die sed cotidie convivabamur, in balneas ad cosedendum vocavi; ut is tempori aptus locus secretus occurreret*”). O amigo Alypius estava ausente. Estava também presente um secretário ou estenógrafo, cujas notas utilizará posteriormente Agostinho (*Ibid.* c. III, n. 15: “*notarius*”).

Este “*ad Theodorum liber unus*”, ou diálogo sobre a vida feliz, inicia com um prólogo alegórico, sob a metáfora de uma viagem “*ad philosophiae portum*”, com o escopo de

alcançar a *"beatae vitae regio"*, dado que o homem se encontra *"in quoddam procellosum salum"*, lançado na existência pela vontade ou pelo destino, pela natureza ou pela divindade (*Ibid.* c. I, n. 1). Os homens *"nescientes errantesque"* ficariam presos no erro, ao não ser pela ação de alguma providencial tempestade libertadora. Prolongando a alegoria, Agostinho classifica os candidatos à filosofia em *"tria quasi navigantium genera"*: Os que cedo se refugiam no porto da filosofia; os que se deixam seduzir por honras e prazeres; os que, depois de errarem, tornam à vida tranqüila (*Ibid.* c. I, n. 2: *"Quos item saepe nonnulla in fluxis fortunis calamitas, quasi conatibus eorum adversa tempestas, in optatissimam vitam quietamque compellit"*). Mas um grande impedimento dificulta o ingresso no porto, a modo de gigantesca e sedutora montanha: a intenção de motivar a filosofia pela glória e vaidade da vida humana (*Ibid.* c. I, n. 3: *"superbum studium inanissimae gloriae"*). Neste ponto, Agostinho introduz uma breve *"recordatio"* da própria odisséia espiritual, a partir do momento da leitura do *Hortensius* ciceroniano e do seu entusiasmo juvenil pela sublimidade do estudo da filosofia (*Ibid.* c. i, n. 4: *"tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer"*; cf. *Confessiones*, III, c. IV, n. 7 e 21). Agostinho reconhece que não lhe faltaram névoas e confusões, ilusões e superstições durante a própria navegação, até ser envolvido pelo movimento maniqueu, cujos eleitos prometem ciência mas vivem na superstição e na astrolatria. Foge Agostinho do materialismo maniqueu e entra na escola acadêmica, com o seu característico relativismo cético (*Ibid.*: *"At ubi discussos eos evasi, maxime traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt"*). Até que, chegando a Milão, Agostinho descobre simultaneamente, nas homilias de Ambrósio e nos discursos do próprio Theodoro, o novo paradigma do espiritualismo platônico-cristão (*De beata vita*, c. I, n. 4: *"cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo"*).

Do rápido ingresso no *"philosophiae gremium"*, o jovem e perplexo Agostinho era impedido pela sedução da vida mundana (*"uxoris honorisque illecebris"*), até que as leituras neoplatônicas o convenceram da superioridade da vida filosófica (*Ibid.* n. 4: *"Lectis autem Plotini paucissimis libris"*; cf. *De Academicis*, III, c. XVIII, n. 41). Uma confrontação do espiritualismo plotiniano com a *"traditio"* cristã convence Agostinho no plano religioso, permanecendo porém indeciso no plano ético, até que a crise de saúde força uma ruptura com o mundo da retórica e com as Sereias da *"superbiloquentia"*, para converter-se à procura de uma *"beata vita"* entendida e apreciada como *"Dei donum"* (*De beata vita*, c. I, n. 5; cf. *De Academicis*, II, c. I, n. 1). Temática do *"convivium"* é a relação entre felicidade e sabedoria, ou entre a *"beata vita"* (*eudaimonnia*) e o *"studium sapientiae"* (*philosophia*). O ponto de partida da *"disputatio"* é a questão preliminar dos elementos constitutivos do homem, quer dizer, corpo e alma, e a necessidade de um relativo alimento, e não de qualidade inferior, ruim ou insalubre (*De beata vita*, c. II, n. 7-8). Como aperitivo do *"banquete"* espiritual, no seu aniversário, Agostinho propõe o debate sobre o axioma ético: *"Beatos esse nos volumus"* (*Ibid.* c. II, n. 10; cf. c. I, n. 6). Nos primeiros lances da *"disputatio"* emerge a ambivalência da vontade humana de felicidade. Condições para a vida feliz são não somente possuir quanto almejado, mas o objeto desejado deve coincidir com o bem. Mas não qualquer bem é suficiente. Deve tratar-se de um bem permanente e independente da fortuna adversa ou do acaso, da caducidade e da morte. Neste ponto, uma primeira conclusão se impõe: Só Deus

"*aeternus et semper manens*" pode ser fundamento e garantia da vida feliz. Agostinho pode concluir: "*Deum, igitur, inquam, qui habet, beatus est*" (*Ibid.* c. II, n. 11).

Neste ponto, o debate a partir do conhecido axioma "*beatos esse nos volumus*", lido por Agostinho no *Hortensius* ciceroniano (*De Trinitate*, XIII, c. IV, n.º 7; *De Academicis*, I, c. II, n.º 5), citado também no *De vita beata* de L. A. Senneca, no *Protreptico* aristotélico e no *Evthydemus* de Platão, transforma-se na questão de saber o que significa possuir a Deus. "*Deum habet qui bene vivit*", dirá Licentius. "*Deum habet*" — acrescentará Trygetius — "*qui facit quae Deus vult fieri*". Finalmente: "*Is habet Deum*" — dirá Adeodatus — "*qui spiritum immundum non habet*". Neste momento, a questão do significado da posse divina (*De beata vita*, v. II, n.º 12) mistura-se com o problema da procura da verdade e da dúvida acadêmica. Condição para a vida feliz é não só a "*inquisitio veritatis*", mas ainda uma real "*inventio veritatis*". Portanto, os Acadêmicos que renunciaram à esperança de achar a verdade definitivamente, nem podem ser felizes, nem poderão ser sábios. Mesmo quando algum dos interlocutores de Agostinho alude ao ciceroniano "*contarta et aculeata quaedam sophismata*", para referir-se à sua argumentação, o auditório concorda em rejeitar a via acadêmica (*De beata vita*, c. II, n. 13-16). No segundo dia da "*disputatio*", o diálogo não avança muito: Agostinho parte do contraste entre Deus, que não cessa de preparar o banquete para os seus, e o homem, que cessa de alimentar-se (*Ibid.* c. III, n.º 17: "*sed nos ab edendo, vel imbecillitate, vel saturitate, vel negotio plerumque cessamus*"). Seguidamente, Agostinho reduz à unidade as três "*sententiae*" sobre o significado do possuir a Deus. Viver bem feliz é realizar a vontade divina; viver castamente é procurar Deus com exclusividade total. A conclusão vem explicada como um achar a Deus de modo propício, evitando a alienação do divino pelo vício, que coincide com a miséria, a privação e a infelicidade (*Ibid.* c. III, n. 18-22).

O terceiro dia da "*disputatio*" sobre a felicidade, uma "*prolatio*" de Agostinho desenvolve a temática da vida feliz, partindo do contraste com a infelicidade e carência, indigência e miséria, recapitulando o discurso dos dias precedentes. "*Omnis enim non miser beatus est*", dirá Agostinho, e também: "*Beatus est qui egestate caret*" (*Debeata vita*, c. IV, n. 23). Mas a pretensão de um interlocutor de identificar felicidade como o oposto à miséria revela-se falaz, mesmo quando entre feliz e miserável não exista intermédio como acontece também entre vivo e morto (*Ibid.* n. 24: "*quamvis inter miserum et beatum ut inter vivum et mortuum medium nihil inveniri queat*"). No entusiasmo da argumentação, Agostinho sublinha a perfeição do ânimo do sábio, no utilizar os bens quando estão à disposição, sem abater-se quando carece dos bens corporais (*Ibid.* n. 25). Mais tarde lamentará o seu idealismo, considerando também a importância e momento do corpo e da imortalidade, para a mesma felicidade plena (*Retractationes*, I, c. II, n. 4). Turbamento da felicidade é também a real ou possível fugacidade dos bens possuídos. O discípulo Licentius afirmará como a máxima indigência é a carência de sabedoria (*De beata vita*, c. IV, n. 26-27). Uma primeira conclusão emerge como evidente: Miséria e indigência máxima é a estultícia e necedade ou carência da sabedoria (*Ibid.* n. 28-29). Por contraste, emerge como oposto da indigência ética a plenitude moral, como sabedoria e felicidade. Com efeito, plenitude se opõe à indigência, como o ser se opõe ao não ser e como a necedade se opõe à sabedoria (*Ibid.* n. 30-31). Agostinho chega assim à conclusão definitiva da argumentação: A felicidade coincide com a sabedoria e a sabedoria com a plenitude. Não com a plenitude do excesso, mas com a da moderação,

do "ne quid nimis" e do "modus animi", pela qual temperança, o ânimo do sábio não escorrega "in luxurias, dominationes, superbias", nem se encolhe "sordibus, timoribus, moerore, cupiditate", atingindo por este modo a felicidade (*Ibid.* n. 32-33), pela via da moderação e temperança, da frugalidade e da medida sábia (cf. *supra* n. 31).

Na argumentação de Agostinho, misturam-se lembranças da própria odisséia espiritual na procura da verdade (*Ibid.* c. I, n. 4) e polêmica filosófica contra o ceticismo acadêmico (*Ibid.* c. II, n. 13-16), apologia do sábio na linha da filosofia estoica (*Ibid.* c. IV, n. 24-26) e elogio da experiência religiosa na linha platônica e cristã (*Ibid.* c. III, n. 18-22; c. IV, nn. 34-36). Agostinho passa assim da superstição à verdade, da Academia e do estoicismo ao platonismo cristão. A felicidade coincide com a sabedoria religiosa: a vida feliz consiste na procura sincera de Deus (*Ibid.* c. III, n. 17), achando na tríade divina a medida suprema; em Cristo, a sabedoria divina (I Cor I 24) e verdade eterna (Idem, XIV, 6), "versus modus" (*Ibid.* c. IV, n. 34); no "Pater ingenuus" (*Ibid.*: "qui non habet patrem"), "summus modus". A felicidade consiste em chegar ao Pai divino pelo Filho verdade eterna (*Ibid.*: "Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est"). Na comunhão com a divindade encontra-se a felicidade. Deus é "fons veritatis" e "sol secretus", que ilumina o espírito "interioribus luminibus". Deus é oniperfeito, onipresente, onipotente (*Ibid.* c. IV, n. 35: "Nam ibi totum atque omne perfectum est simulque est omnipotentissimus Deus"). A vida feliz coincide com a "plena satietas" da comunhão trinitária (*Ibid.*: "Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conecaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam exclusis vanitatibus variae superstitionis ostendunt"). Mônica confirma o senso trinitário da "conclusio" de Agostinho, citando o verso "fove precantes, Trinitas", do hino ambrosiano "Deus creator omnium". Não resta senão a expressão da gratidão reconhecida de Agostinho, em nome de todos: "gratias ago summo et Deo vero patri, domino liberatori animarum" (*Ibid.* c. IV, n. 36), acenando à função liberatória da divindade na oração de súplica e ação de graças (Psal. 68, 7: "Deus liberator meus"), bem como a uma transposição cristã da teoria porfiriana do "regressus animae" ou "reditus ad Deum", pela ética do serviço divino e pela mística do amor (*Ibid.*: "Modus, idnquam, ille ubique servandus est, ubique amandus, si vobis cordi est ad Deum reditus noster").

Na sedução que no ânimo de Agostinho tinham exercido os maniqueus, talvez o motivo dominante fosse uma secreta ilusão de achar na misteriosa seita uma resposta a questões desafiantes, sobre a origem e as leis do universo, sobre a natureza do homem, sobre a questão de Deus (*Confessiones* V, c. III, n. 6). Além do mais, a seita prometia utilizar um método racional na pesquisa da verdade, longe da superstição e do fideísmo (*De beata vita* c. I, n° 4: "mihi que persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum"), excluindo quanto deixasse de ser racionalmente documentado (*De utilitate credendi*, c. I, n. 2: "se dicebant terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos"). Mas as expectativas não foram satisfeitas e a desilusão de Agostinho foi grande (*Confessiones* V, c. V, n. 8 - c. VII, n. 13), tanto mais que freqüentemente a seita propunha como postulados fábulas absurdas (*Ibid.* VI, c. V, n. 7), produzindo no ânimo perplexo do jovem retórico o desencanto com a seita e seu método, a sua doutrina e a sua ética, particularmente com o seu dualismo teológico e antropológico (*De vera religione*, c. IX, n. 16). Agostinho chega à

convicção de que a própria vida humana se torna inviável sem a fé humana em tantas coisas que não se vêem (*De fide rerum*, c. I, n. 1). Do tempo da leitura do *Hortensius*, Agostinho sente admiração pela "*philosophia*" como "*studium sapientiae*" (*De Ordine* I, c. XI, n. 32: "*hoc graecum verbum, quo philosophia nominatur, latine amor sapientiae dicitur*"), onde a inteligência de poucos contempla "*alium mundum ab istis oculis remotissimum*", ao qual aludiria Cristo quando proclama: "*Regnum meum non est de hoc mundo*" (*Ibid.* cf. Jo 18, 36). Com efeito, Agostinho tem sempre presente o encontro em Milão com as doutrinas do espiritualismo platônico-plotiniano e com a mensagem religiosa do cristianismo paulino-joaneu, que lhe permitirão superar o materialismo e pessimismo maniqueu e aderir a uma visão espiritualista sobre a natureza da alma e de Deus, inclusive aprofundando a questão do determinismo moral e da responsabilidade ética em relação ao problema do mal, mesmo lamentando o quanto tinha demorado em dedicar-se totalmente à procura da verdade (*Confessiones* VIII, c. VII, n. 17).

Retornando ao catolicismo, Agostinho não pensa que possa existir uma oposição entre a filosofia platônica e o evangelho de Cristo, verdade divina; pelo contrário, pensa achar no sistema do espiritualismo platônico um aliado, "*paucis mutatis verbis atque sententiis*" (*De vera religione*, c. IV, n. 7). Mesmo quando o sistema platônico-plotiniano continha muitos elementos da "*vera philosophia*" deveria coincidir com a "*vera religio*", não sendo admissível uma dúplice via: "*Cum omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, quae unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur*" (*De vera religione*, c. I, n. 1: "*Philosophi de religione aliud in scholis docebant, aliud in templis profitebantur*"). Provavelmente na leitura do escrito porfiriano *De regressu animae* Agostinho descobre simultaneamente a necessidade e a não-existência de uma "*via universalis*" para a libertação da alma, nem na *philosophia* ocidental, nem na "*religio*" oriental (*De civitate Dei*, X, c. XXXII, n. 1: "*Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae*"). Precisamente Agostinho critica a linguagem porfiriana, por chamar de "*verissima philosophia*" uma sabedoria incapaz de mostrar a "*via universalis*" para a verdade e para a felicidade (*Ibid.* n. 3: "*Quod autem Porphyrius universalem viam animae liberandae nondum in suam notitiam historiali cognitione dicit esse perlata*"). Só poderia ser chamada de verdadeira aquela via que verdadeiramente chegue à sabedoria, como verdade e felicidade (*Ibid.* XIX, c. I, n. 1: "*De finibus enim bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt quid efficiat hominem beatum*").

Agostinho procura integrar a verdadeira *philosophia* como "*sutum sapientiae*", com a religião verdadeira ou "*vera religio*", como as duas fontes do saber. Por "*verissima philosophia*" Agostinho entenderá em realidade a integração de tal sabedoria ardentemente procurada, como caminho para a verdade e a certeza, a felicidade e o verdadeiro Deus, regida pela "*auctoritas Christi*" e pela "*subtilissima ratio*" da argumentação do espiritualismo platônico e neoplatônico (*De academicis* III, c. XX, n. 43: "*Quod autem subtilissima ratione persequendum est... aput Platonicos me interim quoe sacris nostris non repugnet reperturum esse confido*"). Agostinho é da convicção de uma unidade profunda entre os peripatéticos e os platônicos, realizada pela força de uma secular confrontação dialética entre as diversas escolas, que oferece um fundamento a uma visão espiritualista da realidade e à compreensão do mundo inteligível, tal seria precisamente aquela "*una verissimae philosophiae disciplina*" (*Ibid.* III, c. XIX, n. 42).

Mas tal sabedoria teria permanecido elitária e misteriosa, minoritária e distante da multidão, não fosse pela autoridade divina, chamando universalmente a uma reconciliação e salvação (*Ibid.* III, c. XVII, n. 38). Tarefa da filosofia é mostrar o “*principium sine princípio*” de todas as coisas, o “*intellectus*” que nele permanece e a “*salus*” que dele a nós deriva, tal como a religião revela da trindade divina (*De Ordine* II, c. V, n. 16: “*Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, au rationem, au certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat*”; *Ibid.*: “*Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est*”). A “*verissima philosophia*” será aquela sabedoria que identificada com a “*vera religio*” propõe ao homem a “*via universalis*” para a verdade e a felicidade, para o bem e para a salvação. Mas uma “*universalis via*” não está em contradição com a pluralidade de caminhos subjetivos pelos quais Deus conduz singularmente aos homens: “*Sed non ad eam una via pervenitur. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac verissimum bonum*” (*Soliloquia* I, c. XIII, n. 23; cf. *Retractationes* I, c. IV, n. 3).

Para Agostinho, a “*vera religio*” é o caminho espiritual que reconcilia o homem com Deus, liberando a alma humana do mal, opondo-se a toda “*superstitio*” (*De quantitate animae*, c. XXXIV, n. 78: “*Haec est vera, haec perfecta, haec sola religio, per quam Deo reconciliari pertinet ad animae, de qua quaerimus magnitudinem, qua se libertate dignam facit*”; *Ibid.* c. XXXVI, n. 80: “*Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat*”). Mas será no seu estudo sobre a verdadeira religião, dedicado também ao amigo e benfeitor Romanianus, que Agostinho amadurecerá o seu pensamento e definirá a religião verdadeira como aquela que é caminho indubitável para a verdade e a felicidade (*De vera religione*, c. III, n. 3: “*christianis temporibus quaenam religio tenenda sit, et quae ad veritatem et beatitudinem via est, non esse dubitandum*”) por sua vez, meio de renovação e restauração espiritual do gênero humano (*Ibid.* c. VII, n. 13: “*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae Procidenciae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi*”), sendo que nela se rende culto ao verdadeiro e único Deus (*Ibid.* c. I, n. 1: “*qua unus Deus colitur*”). O homem tende à idolatria e à superstição (*Ibid.* c. X, n. 18-19), deixando-se também levar por paixões, ambições e prazeres (*Ibid.* c. XXXVIII, n. 69: “*Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi*”). Somente na adoração, do verdadeiro Deus acha-se também a verdadeira libertação: “*Ecce unum Deum colo, unum omnium principium, et Sapientiam qua sapiens est quaecumque anima sapiens est, et ipsum Munus quo beata sunt quaecumque beata sunt*” (*Ibid.* 1v, n. 112). No conhecimento e adoração do princípio último e Deus único e verdadeiro acha-se o ponto de confluência e integração entre a verdadeira sabedoria e a genuína religião: “*sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrina non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant*” (*Ibid.* c. V, n. 8).

A temática da “*vera religio*” é associada em Agostinho também à questão da imortalidade da alma: “*Nemo dubitat eum qui veram religionem requirit, aut iam credere immortalem esse animam cui prosit illa religio, aut etiam idipsum in eadem religione velle invenire*” (*De utilitate credendi*, c. VII, n. 14). Mas para Agostinho é clara a identificação entre a “*vera religio*” e a “*via catholicae disciplinae*” (*Ibid.* c. VIII, n. 20), seguindo precisamente a disciplina de uma autoridade infalível e a obediência da fé: “*Nam vera religio, nisi*

credatur ea quae quisque postea si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest" (Ibid. c. IX, n. 21). A verdadeira religião, como culto do verdadeiro Deus, vence a superstição e é fundamento de uma cidade celeste: "*Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est; sed plane caelestem ipsa instituit civitatem: eam vero inspirat et docet cerus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis*" (De civitate Dei, VI, c. IV, n. 1), consistindo no amor a Deus e a si mesmo e ao próximo em Deus (Ibid. X, c. III n. 2: "*Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus*"). Somente a religião cristã é a verdadeira religião: "*Ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognoscere ac sequi, securissima et certissima salus est*" (De vera religione, c. X, n. 19; cf. *Retractationes I*, c. XIII, n. 1). O interesse de Agostinho pela "*religio christiana*" tem seu ponto focal no Cristo, como autoridade máxima: "*Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere*" (De Academicis III, c. XX, n. 43). Uma tal "*verissimae philosophiae disciplina*" supera de muito qualquer "*huius mundi philosophia*", sendo uma sabedoria do mundo espiritual que indica o caminho para as almas do "*reditus in semetipsas*" e do "*respicere patriam*", pela autoridade da encarnação da mente divina (Ibid. III, c. XIX, n. 42: "*nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent*"). Platão mesmo teria admitido que somente um Mestre divino poderia realizar tal missão reveladora e salvífica (De vera religione, c. III, n. 3). Cristo é o centro da "*história salutis*" (De utilitate credendi, c. III, n. 9). O cristianismo é caminho universal para a libertação da alma (De civitate Dei, X, c. XXXII, n. 2: "*Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa*").

Para Agostinho, pois, o ponto de partida da "*vera philosophia*" era a questão da sabedoria em relação à verdade e à felicidade. Para tal problema, Agostinho tinha pensado achar a solução definitiva na "*christiana religio*" e assim poderá dizer: "*Obsecro te, non sit honestior philosophia gentilium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia*" (Contra Iulianum IV, c. XIV, n. 72). A especulação teleológica das antigas escolas filosóficas questionava-se sobre o problema da "*vita beata*" e sobre o modo de realizá-la, mas tal questão supunha a resolução preliminar do problema da verdade e da dúvida, bem como da natureza do espírito humano e da questão de Deus. A adesão de Agostinho ao paradigma espiritualista platônico-cristão centrou a temática filosófica no problema da alma em relação ao fundamento divino e de Deus em relação à "*pars potior*" do homem (De ordine, II, c. XVIII, n. 47: "*duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo*). Sobre tal temática concentra-se a atenção de Agostinho com exclusividade (Soliloquia I, c. II, n. 7: "*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*"). Agostinho julga achar a felicidade e a verdade no encontro consigo mesmo, pelo princípio da interioridade e autoconsciência, e no encontro com Deus, pelo princípio da espiritualidade e da transcendência, e assim suplicará à divindade "*brevissime et perfectissime*": "*Deus semper idem: noverim me, noverim te*" (Soliloquia, II, c. I, n. 1). Agostinho centra seu interesse no aspecto prático, da sabedoria como "*ars vivendi*" e como modo de alcançar a "*beata vita*", confirmando a própria opção com o saber antigo: "*Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum facit, ipse est finis boni: nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est*" (De civitate Dei XIX, c. I, n. 3).

Nas lembranças da própria odisséia espiritual, Agostinho reconhece o quanto influenciou o seu ânimo a pretensão dos maniqueus de conduzir até a verdade *"mera et simplici ratione"*, e assim afirma: *"Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate"* (*De utilitate credendi*, c. I, n. 2). Igualmente pesava no ânimo de Agostinho a ilusão materialista, incapaz como era de pensar a realidade espiritual da alma ou de Deus, identificando realidade e corporeidade: *"neque enim videbatur mihi esse quicquam quod corpus nos esset"* (*Confessiones* V, c. X, n. 19). Mesmo a realidade divina era pensada como um corpo imenso e luminoso (*Ibid.* IV, c. VI, n. 3: *"quod tu, domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum"*). Agostinho consegue pôr em crise o paradigma materialista sob o peso da dúvida acadêmica e assim confessa: *"Soborta est enim mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendere posse decreverunt"* (*Ibid.* V, c. X, n. 19). Mas Agostinho não era capaz de convencer-se da impossibilidade de achar a verdade, pensando que a solução viria de escolher o método adequado ou mesmo de implorar uma ajuda divina (*De utilitate credendi*, c. VIII, n. 20: *"Saepe rursus intuens quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum"*).

O paradigma espiritualista oferecido a Agostinho pelas leituras neoplatônicas e cristãs significou uma nova possibilidade ao mostrar a realidade espiritual como inteligível e imutável, abrindo a via da interioridade: *"Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te"* (*Confessiones* VII, c. X, n. 16: *"Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem"*). Agostinho acha a verdade sobre a alma humana, como *"capax Dei"*, e sobre o mesmo Deus, verdade eterna e realidade espiritual suma, descobrindo também a via da transcendência, quando comenta: *"Viderunt ergo isti philosophi, quos caeteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt quidquid mutabile est, non esse summum Deum: (De civitate Dei VIII, c. VI). Agostinho poderá já afirmar a realidade divina, como fundamento infinito e imutável, e a realidade humana espiritual como orientada para Deus, mesmo quando possa ignorar o caminho concreto para chegar até à pátria: *"Sed tunc lectis platoniorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplare non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitis infinitosve diffundi et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te"* (*Confessiones* VII, c. XX, n. 26: *"inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam"*). Os *"platoniorum libri"* ajudara Agostinho a resolver a questão teórica essencial, mostrando a realidade espiritual, mas não ajudaram a resolver a questão prática e existencial, superando o problema da alienação e do mal, que o afastavam de Deus pela *"superbia"* e *"amor sui"*: *"Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem, esse quod viderem, et nondum me**

esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis" (Ibid. VII, c. X, n. 16).

Agostinho, por uma parte, reconhece o valor e a importância da razão, por exemplo, para superar o ceticismo dos Acadêmicos refutando os assertos "nulli rei debere assentiri" ou "nihil posse percipi" (De Academicis III, c. X, n. 22). Certas proposições disjuntivas não podem deixar de serem verdadeiras: "Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti" (Ibid. n. 23); o mesmo pode ser falado de certas proposições matemáticas: "nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum" (Ibid. III, c. XI, n. 25). Igualmente deve ser admitida como verdadeira a experiência imediata dos sentidos: "Non enim video quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi dulciter sapere scio, hoc mihi esse frigidum scio" (Ibid. n. 26). Mesmo no plano do saber moral, podemos dar nosso assenso a algumas proposições: "mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque" (Ibid. III, C. XII, n. 27). A argumentação dialética impede negar o princípio de contradição e afirmar simultaneamente duas proposições disjuntivas e contraditórias: "Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus et miser esse. Non hic et sol lucet et nox est. Aut vigilamus nunc, aut dormimus. Aut corpus est, quod mihi videre videor, aut non est corpus. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam (dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera" (Ibid. III, c. XII, n. 29). O coroamento do saber antigo, para Agostinho pode ser achado no sistema platônico, como síntese e integração da ética socrática e do espiritualismo pitagórico, arquitetonicamente organizado pela dialética dos dois mundos: o reino da identidade e da verdade e o reino da opinião e da diferença (Ibid. III, c. XVII, n. 37). Mas Agostinho reconhece também a dificuldade do caminho e os períodos de dúvida e desolação: "Et diffidebam et desperabam de inventione veri" (Confessiones VI, c. I, n. 1), chegando a afirmar que sem a ajuda da religião teria permanecido em uma "veri inveniendi desperatio" (Retractationes I, c. I, n. 1).

Com efeito, Agostinho não procura uma verdade qualquer, mas a verdade suma e eterna, imutável e subsistente, certa e beatificante. Para chegar até ela, somente a razão é insuficiente, sendo utilíssimo crer antes mesmo de entender, e assim afirma: "Nam ego credere ante rationem, cum percipiendae rationi non sis idoneus, et ipsa fide animum excolere excipiendis seminibus veritatis, non solum saluberrimum iudico, sed tale omnino, sine quo aegris animis salus redire non possit" (De utilitate credendi, c. XIV, n. 31). Ainda mais, pouco permaneceria do humano convívio e da sociedade humana, se somente fosse aceito quanto pode ser percebido imediatamente por cada homem: "Multa possunt afferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere: si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum" (Ibid. c. XII, n. 26). O homem só consegue chegar à verdadeira sabedoria depois de uma conversão religiosa, pela qual passa da "superbia" à "humilitas" e do "amor sui" ao "amor Dei". Somente pode conhecer a Deus o homem que está disposto a reconhecê-lo e adorá-lo, amá-lo e servi-lo. Deus é "fons veritatis" e "sol secretus" (De beata vita, c. IV, n. 35), a iluminar todo homem bem

disposto; nossa cegueira porém nos impede de reconhecê-lo, portanto, primeiramente será necessário purificar o nosso ânimo do erro e do mal, antes de poder achar a verdade: *"Verum videre velle, ut animam purges, cum ideo purgetur ut videas, perversum certe atque praeposterum est"* (De utilitate credendi, c. XVI, n. 34). Tendo o homem caído na região do sensível e do temporal, oferece-lhe a Providência uma *"temporalis medicina"*, a saber, o auxílio da fé pela mensagem do Cristo e a *"praedicatio apostolica"*; assim o homem pode voltar do temporal ao eterno e do sensível ao espiritual, bem como do mundo da opinião à região da verdade: *"Quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est"* (De vera religione c. XXIV, n. 45). Sem a ajuda de uma autoridade competente, dificilmente o homem chegaria até a luz da verdade, perdido como está na noite dos vícios: *"Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatisque rationis adspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas"* (De Moribus I, c. II, n. 3).

Existe pois uma forte necessidade de integração entre fé e razão, entre *"auctoritas"* e *"ratio"*, entre revelação e filosofia; como existe também um imperativo de penetração entre fé e caridade ou entre fé e esperança. Dá-se uma mútua imanência entre crer e conhecer e entre conhecer e crer, mesmo permanecendo uma diferença essencial entre o ato de crer e o de conhecer: *"Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis (Is. VII, 9). A fé oferece uma ajuda indispensável para aceitar a verdade e assim melhor entendê-la: "Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit" (De libero arbitrio II, c. II, n. 6). Com efeito, a fé mesma é meio para o próprio conhecimento. O escopo do ato de fé será chegar a um "intellectus fidei", já que: "Fides quaerit, intellectus invenit" (De trinitate XV, c. II, n. 2). A vida eterna não consiste em crer em Deus, mas em conhecê-lo: "Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait: "Haec est autem vita aeterna ut credant; sed: Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum (Ioan. XVII, 3)" (De libero arbitrio II, c. II, n. 6). Agostinho insiste na própria argumentação: "Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis (Matth. VII, 7): nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniundo Deum fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus" (Ibid. II, c. II, n. 6). Sejamos pois constantes na pesquisa da verdade, até achá-la: "Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt" (Ibid., n. 6). "Plato ille philosophus nobilis" (De trinitate XII, c. XV, n. 24), e outros grandes filósofos antigos superaram o erro e conheceram a verdade, desconheceraam porém a via *"ad patriam"*, o Cristo mediador, que faz passar do *"amor sui"* ao *"amor Dei"* e da *"superbia"* à *"vera sapientia"*; eles filosofaram *"sine mediatore"* (Ibid. XIII, c. XIX, n. 24). O cristão simples conhece a Deus e a si mesmo e aos outros em Deus, mesmo sem entender profundamente, por não cultivar o *"studium sapientiae"*, um dia verá o verdadeiro Deus e será plenamente beato: *"tamen ex fide Christi vivunt, ad illa certius atque felicius conspicienda post hanc vitam veniunt"* (Retractationes I, c. XI, n. 1). No entan-*

to, com a ajuda divina, quantos desejam conhecer a Deus plenamente e não por egoísmo, chegarão até a verdade plena e a única felicidade: "*Cuiusmodi enim libet excellant ingenio, nisi Deus adsit, humi repunt. Tunc autem adest, si societatis humanae in Deum tendentibus cura sit*" (*De utilitate credendi*, c. X, n. 24).

Referências bibliográficas

- ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I. Du manichéisme au néoplatonisme*. Paris 1918.
- ARMSTRONG, A. H., *St. Augustine and Christian Platonism*. Villanova 1967.
- BEIERWALTES, W., "*Regio Beatitudinis*". *Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*. Heidelberg 1981.
- BOYER, C., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Roma 1953.
- CAVALLERA, F., "Les premières formules trinitaires de saint Augustin": *Bull. de Littérature Ecclesiastique* 31 (1930) 97-123.
- COURCELLE, P., "*Verissima philosophia*": *Epektasis*. Paris 1972, 653-659.
- DOIGNON, J., Introduction et Notes au *De beata vita*: Oeuvres de Saint Augustin IV/1. Paris 1986.
- Id. Art. Beata uita (De-): *Augustinus-Lexikon* 1/4 (1990) 618-624.
- DU ROI, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. Paris 1966.
- GRILLI, A., *M. Tulli Ciceronis Hortensius*. Milano 1962.
- Guzzo, A., *Agostino dal "Contra Academicos" al "De vera religione"*. Torino 1957.
- HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris/Worcester, Mass. 1962.
- JOLIVET, R., *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*. Paris 1932.
- KÖNIG, E., *Augustinus philosophus*. München 1970.
- LEJARD, F., "El tema de la felicidad en los Diálogos de San Agustín": *Augustinus* 20 (1975) 29-82.
- LÜTCKE, K.-H., "*Autoritas*" bei Augustin. Stuttgart 1968.
- MADEC, G., "Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin": *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg 1989, 9-25.
- MOLINA, M. A., "Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 286": *Augustinus* 18 (1973) 355-377.
- MOURANT, J. A., "The emergence of a christian philosophy in the Dialogues of Augustine": *Augustinian Studies* 1 (1970) 69-88.

O'MEARA, J. J., *The young Augustine*. London 1980.

OROZ RETA, J., "En torno a una metáfora agustiniana: El puerto de la filosofía": *La ciudad de Dios* 181 (1968) 407-426.

PÉPIN, J., "Ex Platoniorum persona". *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*. Amsterdam 1977.

PACIONI, V., "La struttura logica del principio di autoconscienza in S. Agostino": L. Alici (ed.), *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*. Roma 1990, 59-69.

PFLIGERSDORFFER, G., *Augustino praeceptor*. Salzburg 1987.

PIZZOLATO, L. F., "Il *De beata vita* o la possibile felicità nel tempo": Id. (ed.), *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palermo 1987, 31-112.

SOLIGNAC, A., "Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino": L. F. Pizzolato (ed.), *Agostino a Milano: Il Battesimo*. Palermo 1988, 43-56.

THEILER, W., "Porphyrios un Augustin": *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966, 160-251.

VALENZANO, M., "La dedica del *De beata vita* di S. Agostino": *Civiltà classica e cristiana* 3 (1982) 337-352.

VERBEKE, G., "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin": *Augustiniana* 4 (1954) 495-515.

VERHEES, J., "Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum": *Recherches augustiniennes* 10 (1975) 45-75.

VOSS, B. R., *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*. München 1970.

ZUM BRUNN, E., "Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions": *Recherches augustiniennes* 6 (1969) 1-102.

DE NORONHA GALVÃO, H., Art. Beatitudo: *Augustinus-Lexikon* I/4 (1990) 624-638.

GRASSI, O., *Aurelio Agostino: Il filosofo e la fede*. Milano 1989.

Endereço do autor:
Via Aurelia, 527
00165 — Roma — Itália