

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O CONHECER E O AGIR: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade
segundo Santo Agostinho

DINNO CAMPOSILVAN ZANELLA

PELOTAS, 2016

DINNO CAMPOSILVAN ZANELLA

O CONHECER E O AGIR: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade segundo
Santo Agostinho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling.

PELOTAS, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

Z11c Zanella, Dinno Camposilvan

O conhecer e o agir : razão iluminadora e retidão da vontade segundo Santo Agostinho / Dinno Camposilvan Zanella ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas, 2016.

91 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Iluminação divina. 2. Conhecimento. 3. Agir. 4. Livre-arbítrio da vontade. 5. Santo Agostinho. I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 101

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

DINNO CAMPOSILVAN ZANELLA

O CONHECER E O AGIR: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade segundo
Santo Agostinho

Data da Defesa: 26/08/2016

Banca examinadora:

PROF. DR. SÉRGIO RICARDO STREFLING (UFPEL/ORIENTADOR)

PROF. DR. MANOEL LUÍS CARDOSO VASCONCELLOS (UFPEL)

PROF. DR. NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA (UFS)

Para meus pais e irmã: Jaime Zanella, Catarina Camposilvan Zanella e Caroline Camposilvan Zanella. Aos meus avós: Dario Camposilvan e Carolina Oliveira Camposilvan; José Zanella e Angela Bolsoni Zanella (*in memoriam*). À minha namorada Juliana Carrir Diniz.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr. Sérgio Ricardo Strefling, pela orientação e confiança que me foram concedidas ao longo dos últimos anos, principalmente, pelos vários chamados de atenção com relação ao estudo para o desenvolvimento do trabalho. Guardarei com muito carinho os laços de amizade que formamos, as palavras de incentivo, assim como as sugestões, as quais muito contribuíram para o desenvolvimento desse trabalho.

Agradeço aos Professores do Departamento de Filosofia da UFPel, pela oportunidade de participar de disciplinas, em eventos e outros, os quais contribuíram para enriquecer meus conhecimentos na área da Filosofia. Ao colegiado do PPGFil, pela compreensão indispensável no momento da elaboração dessa dissertação, na pessoa do Prof. Dr. Clademir Luís Araldi, à Mirela e ao Prof. Dr. Manoel Vasconcelos, meu agradecimento pelo carinho e pela atenção a mim concedidos.

Aos professores que compõem a Banca, pela disponibilidade, leitura e sugestões apontadas no texto de Dissertação, assim como aos que participaram da Qualificação. A CAPES, pelo apoio fornecido através da bolsa de estudos.

Aos meus colegas de Mestrado nesse momento, o meu agradecimento. Em especial agradeço ao Matheus Jeske Vahl, Roberto Louro e Rossana Baptista Padilha, pelo convívio, pela troca de conhecimento, pela palavra amiga em vários momentos. Aos meus colegas do Grupo de Estudos de Medieval, que ao longo de oito anos estiveram presentes e de alguma forma contribuíram para a realização dessa Dissertação, por meio de debates, de apresentações de trabalhos e na participação em eventos.

Agradeço a Deus por me guiar e contribuir para que eu tenha sempre fé, a meus pais e familiares pela educação recebida e incentivo.

“Amo somente a ti, sigo somente a ti, busco somente a ti, estou disposto a servir somente a ti e desejo estar sob a tua jurisdição, pois somente tu governas com justiça. Manda e ordena o que quiseres, mas sana e abre os meus ouvidos para ouvir tuas palavras; sana e abre meus olhos para enxergar os teus acenos. Afasta de mim a ignorância para que eu te reconheça. Dize-me para onde devo voltar-me para ver-te e espero fazer tudo o que mandares.

(Santo Agostinho, *Solilóquios* I 1,5)

Resumo

ZANELLA, Dinno Camposilvan. **O CONHECER E O AGIR: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade segundo Santo Agostinho**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

A presente investigação visa analisar o tema: O Conhecimento e o Agir: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade segundo Santo Agostinho (354–430). Segundo o autor, é por meio da iluminação divina que temos a capacidade de fazer a decisão correta. O conhecimento da verdade está na busca de Deus e realização da sua vontade, isso possibilitará que conheçamos a Deus fonte da vida e da verdade. Conhecendo a Deus e tendo fé na verdade que Ele representa, somos capazes de fazer a sua vontade ao realizar a escolha correta. Por que aquele que busca a Deus de forma verdadeira é iluminado pelo bem, isso é ser feliz. Ao escolher a ação correta, o homem, alcançará a felicidade, desejo que toda a pessoa almeja em sua vida. Fazer a escolha certa implica em uma conduta ética para ser feliz. A ética de Agostinho tem como teoria norteadora a Vontade livre, fruto do livre-arbítrio, a escolha que o fará feliz e aproximará este homem de Deus por ter acreditado e feito a escolha certa. A vontade possui algumas características: podem ser racionais ou irracionais (passionais). Quando são passionais a sua vontade é baseada nas emoções da paixão isso leva a pessoa ao constante erro. Porque a paixão, quando desordenada, ilude a alma com desejos e escolhas erradas que levam ao pecado. A vontade da razão tem como fonte norteadora a consciência da iluminação divina, ou seja, o agir correto, a escolha a ser seguida que leva ao bem e à paz para todos os homens. Para Agostinho a paz e a felicidade são a concretização da caminhada que o ser humano realiza no mundo.

Palavras-chave: Iluminação Divina, conhecimento, agir, livre-arbítrio da vontade e Santo Agostinho.

ABSTRACT

ZANELLA, Dinno Camposilvan. **O CONHECER E O AGIR: Razão Iluminadora e Retidão da Vontade segundo Santo Agostinho.** 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The present investigation aims at analyzing the theme: Knowledge and Acting: Illuminating Reason and Righteousness of Will according to St. Augustine (354-430). According to the author, it is through divine enlightenment that we have the ability to make the right decision. The knowledge of the truth is in the search for God, to fulfill the will of God, this will enable us to know God the source of life and truth. Knowing God and having faith in the truth that He represents, we are able to do His will in making the right choice. Because he who seeks God in a true way is enlightened by the good, that is to be happy. That is, knowledge will only be true through Divine Enlightenment. By choosing the right action, man, will achieve happiness, desire that every person craves in his life. Making the right choice implies an ethical conduct to be happy. Augustine's ethics has as its guiding theory the free Will, the fruit of free will, the choice that will make him happy and will bring this man closer to God for having believed and made the right choice. The will has some characteristics: they can be rational or irrational (passionate). When you are passionate, as disorderly passions, your will is based on the emotions of passion that leads you to constant error. Because passion deceives the soul with desires and wrong choices that lead to sin. The will of reason has as its guiding source the awareness of divine enlightenment, that is, right action, the choice to be followed that leads to good and peace for all men. For Augustine peace and happiness are the concretization of the journey that the human being accomplishes in the world.

Key-words: Divine Illumination, knowledge, action, free will, the will and St. Augustine.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E A ILUMINAÇÃO DIVINA	14
1.1 O Conhecimento a partir do “ <i>Soliloquios</i> ”	16
1.2 Iluminação Divina: Verdade e Felicidade	22
1.3 “ <i>Si enim fallor sum</i> ”, como fundamento da dignidade humana.	45
2 O PROBLEMA ÉTICO DA TEORIA DA VONTADE	53
2.1 A relação da vontade: paixão x razão	59
2.2 O Arbítrio da Vontade: Verdadeira Liberdade fonte de Paz	66
CCONSIDERAÇÕES FINAIS	84
REFERÊNCIAS	88

INTRODUÇÃO

Aurélio Agostinho (354 e 430), até os 30 anos de vida, dedicou-se à pesquisa filosófica, à teoria maniqueísta e ao cargo de orador do imperador, em Milão. Depois deste período, pela influência e as orações de sua mãe, Mônica, juntamente com os debates com o bispo de Milão, na época, o bispo Ambrósio resulta em uma grande crise interior, culminando na sua conversão. Nesta procura para fortalecer a alma e o corpo ele desenvolve a teoria da “Iluminação Divina”, que encontra em Deus a fonte da verdade a ser seguida, a única capaz de trazer a felicidade ao homem. A “Teoria da Vontade” serve como auxílio para o homem encontrar a verdade. Para que se possa abordar a teoria da iluminação divina e a teoria da vontade no pensamento filosófico de Agostinho é necessário mencionar a importância que o autor confere ao conhecimento da verdade, adquirido a partir de Deus, pela iluminação divina. Deste modo, os indivíduos podem escolher bem e assim cumprem a vontade de Deus.

O tema desta dissertação consiste em imbricar o problema do conhecimento com o problema ético a partir do estudo de alguns textos, em especial: “*Soliloquios*”, “*O Mestre*”, “*O Livre-Arbítrio*” e “*Confissões*”. O problema principal é o seguinte: O que significa a iluminação da razão e qual sua função determinante para o agir livre do ser humano, que conduz à verdadeira liberdade? A dissertação visa responder esta questão, a partir dos textos analisados. Isso será apresentado nos dois capítulos que compõem este trabalho.

No primeiro capítulo, analisaremos o problema do conhecimento da verdade, que segundo Agostinho, não está na simples transmissão do que comunicamos, ou queremos comunicar aos outros. Mas sim, no conhecimento verdadeiro e, somente este responderá àquilo que todas as pessoas buscam, ou seja, a felicidade. Todas as pessoas procuram encontrar a felicidade, mas é a iluminação divina, o método capaz de mostrar ao ser humano, que a verdadeira felicidade existe e pode ser alcançada. O seu contrário, a infelicidade, é a sua

falta, é não possuir o objeto desejado, ou qualidade almejada. Isto remete à infelicidade, como sendo uma carência, qual não pode ser confundida com o “*hedonismo*”. Pois, carência é não ter aquilo que se deseja, e que não deve ser confundido com a falta de prazer. Assim, infelicidade é não possuir aquilo que se almeja. O homem quando se depara com a falta do que necessita, ou seja, não possui aquilo que desejou, torna-se uma pessoa infeliz, e adquire como sentimento interior predominante, a tristeza e o medo. Porque a infelicidade cria incertezas e tristezas, de modo que a pessoa não tenha fé, ou a coragem de acreditar nas suas capacidades e desiste de desejar, crer que possa existir algo melhor.

O homem feliz é aquele que busca a Deus nas suas atitudes para com o próximo, naquilo que acredita ser a ação correta. Pois, para ser feliz, deve buscar a verdade, que segundo o autor está em Deus. Para isso, deve possuir uma ordem, uma regra moral que organize e mostre qual é o dever a ser cumprido que faça a pessoa realizar a vontade de Deus. Por último, para ser feliz, é necessário que a pessoa tenha Deus como amigo, mas não um simples amigo, mas sim um amigo benévolo. A felicidade, segundo Agostinho, consiste nestas três características: buscar a Deus, fazer a vontade de Deus e ser amigo de Deus. Essas características são refletidas em estar na presença da Santíssima Trindade fonte da felicidade que consiste em possuir a Deus. Logo, possuir a “Sabedoria de Deus”. A “Sabedoria de Deus” está na Verdade que é Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Somos felizes porque estar na presença da Trindade, é sermos verdadeiramente felizes, felicidade essa que se concretizará na paz.

O *cogito agostiniano* (*Si enim fallor, sum*), é uma condição da existência humana, a partir da possibilidade de cometer enganos. Os enganos são estas falhas que cometemos por não sabermos ou esquecermo-nos da verdade. Isso revela uma importância para o fundamento da pessoa humana, aquilo que identificamos como sendo o homem, que é um ser passível de erros. Estes são os conceitos que encontramos, no primeiro capítulo, que visará uma compreensão do conhecimento em Santo Agostinho.

O segundo capítulo, desta dissertação, expõe o problema ético da Teoria da Vontade, ou seja, trata do estudo das escolhas realizadas pela vontade livre. Como acontecem as escolhas que fazemos? Esta é uma das questões que buscamos responder, por intermédio do autor africano. Esta escolha parte de uma relação entre a vontade de paixão e a vontade de razão. Esta é uma relação conflituosa que existe, internamente, no nosso corpo, fazendo com que nós tenhamos vontade de escolher o certo ou o errado. As características da vontade de paixão são desejos humanos, sendo ou não, realizados por este tipo de decisão. A vontade de paixão é a escolha da livre vontade baseada em desejos emocionais, é uma vontade emocional incontrolável, porque as emoções, neste contexto, nos iludem na decisão de escolher a verdade. Deste modo, o ser humano cai no engano transmitido pela vontade de paixão. As paixões, quando desordenadas, iludem e enganam a alma humana, tendo como resultado o pecado; desta forma, a alma sofre com a culpa. O seu contrário, Agostinho mostra como sendo a vontade de razão, que escolhemos, pela vontade racional. A razão deve dar retidão às escolhas que fazemos, para manter a reta ordem do universo. Com efeito, a razão deve orientar o indivíduo para a boa escolha. Ao fazê-la, a vontade de razão deve ajudar o homem a agir, conforme a vontade livre, ou seja, sua ação é uma ação correta porque é livre e obedece a reta ordem da razão da vontade livre.

Por fim, o arbítrio da vontade, na teoria agostiniana, refere-se à verdadeira liberdade. Uma liberdade para escolher livremente e realizar a ação correta. Essa ação livre é a ação cometida pelo livre-arbítrio. O caminho para a verdade, a liberdade da vontade, é como um estímulo para que o homem consiga resolver os conflitos que surgem, no cotidiano, e ordenar-se para a verdadeira paz.

1 O PROBLEMA DO CONHECIMENTO E A ILUMINAÇÃO DIVINA.

O problema do conhecimento decorrente, na teoria de Santo Agostinho, apresenta-se por via de um caminho, conhecido como “Iluminação Divina”¹, onde, neste modelo, nos é apresentado como chegar à verdade, por meio de um trecho do Livro X, da obra “*Confissões*” (sua autobiografia, divulgada por volta do ano 400; nela encontramos muitos trabalhos polêmicos contra as heresias de seu tempo de catequese e de uso didático, além dos “*Sermões*” e cartas, em que interpreta minuciosamente passagens das Escrituras). Caminho realizado pelo autor, para mostrar o conhecimento sobre as coisas exteriores, o conhecimento sobre as coisas interiores e a iluminação divina, como sendo a fonte da razão, o conhecimento por excelência, que é capaz de levar o homem ao lugar que mais almeja, ou seja, ser feliz, alcançar a verdadeira felicidade. Na obra “*Soliloquios*”, encontraremos um diálogo entre Agostinho e sua Razão. No transcorrer dos diálogos, a sua razão faz o papel de instrutora e ele, de discípulo. No pensamento agostiniano, existe uma valorização da dignidade do homem, por meio da sua conduta moral, a partir das suas escolhas, perante as situações, que surgem na vida da pessoa e ela se faz obrigada a escolher um caminho. Podemos observar, mais claramente, pelo “*cogito agostiniano*”: “*Si enim fallor, Sum*” (“*Se me engano, sou*”). Possui, como característica, a possibilidade moral da pessoa perceber que pode errar e tentar corrigir seu erro, pela humildade.

¹ “La teoría de Agustín sobre La iluminación incluye por lo menos tres puntos principales: 1) Dios es luz e ilumina en grados diferentes a todos os hombres; 2) hay verdades inteligibles, las *rationes aeternae*, que Dios ilumina, y 3) las mentes humanas no pueden conocer las verdades divinas sino cuando Dios las ilumina. La importancia de esta doctrina para toda la teoría agustiniana del conocimiento (...), donde Agustín escribe que la iluminación desempeña un papel en la acción de creer, conocer, recordar, imaginarse, percibir sensiblemente y, en realidad, en todo el campo del conocimiento. Agustín utiliza también esta doctrina de la luz divina para probar que ninguna alma es autosuficiente; ninguna alma puede ser una luz que penetre en si misma. En vez de eso, nuestras mentes han de ser iluminadas por participación en la luz de Dios (...).” (NASH, Ronald H. “Iluminación divina”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

“Aprende a humildade. De tal modo que, ou não caias, ou possas levantar-te. Com. Lit. Pet. 2, 105, 241” (RUBIO, OSA. *Toma e Lê! Síntese Agostiniana*. 120, 1995, p. 45).

Portanto, o ser humano que aprende a humildade sabe que possui falhas e busca corrigir seus erros com o auxílio da consciência, para fazer a escolha certa, por meio da vontade, porque o seu desejo de fazer aquilo que é certo, motiva o homem para controlar os impulsos malignos que enganam a alma.

Em um segundo momento deste mesmo ponto, observaremos como Agostinho desenvolve sua teoria da Iluminação como a verdade procurada. Seguiremos para tal o caminho proposto pelo autor na sua fase filosófica caracterizada pelo período da sua conversão no retiro em Cassiciáco em 386. Fruto de diversos diálogos importantes na vida, destacamos aqui alguns: “*Contra os Acadêmicos*”², “*A Ordem*”³, “*A Vida Feliz*”⁴ e “*O Livre-Arbítrio*” conhecidos também por “*Primeiros Diálogos*”.

² *Contra os Acadêmicos*: No retiro de Cassiciáco, logo após sua conversão, Agostinho escreveu este diálogo. O erro está nos juízos que se faz sobre as sensações e não delas próprias. A sensação como tal não é falsa, mas quando expressa uma verdade externa ao próprio sujeito torna-se falsa. Assim, os cétricos não poderiam refutar se alguém dissesse: “Eu sei que isto me parece branco.” Limito aqui a minha percepção encontrando aí a verdade, verdade da qual não pode ser negada, ou contestada. Agora se digo: “Isto é branco.” Aqui neste caso, há a possibilidade de se cometer erro. Pois, existiria uma verdade absoluta que estaria implicada na percepção do objeto (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*, p. 11--15).

³ *A Ordem*: Obra escrita em dois livros; examina o “*ordo rerum*” (ordem das coisas), a ordem racional com a qual a divina Providência rege e governa todas as coisas; o problema aparece na contradição entre os cuidados que Deus deveria ter com as vicissitudes humanas e a maldade que o homem é capaz de realizar por meio das ações (AGOSTINHO. *A Ordem*, p. 11--21).

⁴ *A vida feliz*: é o título que o próprio Agostinho deu a esta obra, que se compõe de 2 livros e 35 capítulos, 15 no Livro I e 20 no Livro II. A obra é inacabada, como se lê no fim do Livro II. Um terceiro livro estava previsto, no qual Agostinho trataria especificamente do tema da inteligência relacionado com a imortalidade da alma. Infelizmente não o temos, porque os trabalhos pastorais logo iriam absorver totalmente o tempo de Agostinho. Após sua conversão, ele retirou-se em Cassiciáco, uma aldeia ao norte da Itália, cuja localização atualmente dificilmente se pode identificar. Ali lhe fora cedido o uso de uma chácara por um nobre senhor de nome Verecundo, onde Agostinho passou os primeiros anos após sua conversão, em companhia de sua mãe Mônica e de seus amigos, para total dedicação ao estudo, à filosofia, à meditação e satisfação de seu anseio: a procura de Deus e da verdade, tema central desta obra. O método usado nesta obra e em outros diálogos escritos nessa época é o de perguntas e respostas. Era o método pedagógico utilizado na época, em que o instrutor ou professor dialogava com o discípulo, levando-o a uma conclusão através de raciocínios, às vezes até absurdos, para chegar à conclusão desejada (AGOSTINHO. *Soliloquios e A Vida Feliz*, p. 11--15).

1.1 O Conhecimento a partir do “*SOLILOQUIOS*”.

Agostinho tem dentro de si uma busca incessante pelo conhecimento⁵ e pela verdade. Este problema filosófico abordado por ele, após sua conversão, foi o dos complexos de sua época, sendo preciso de uma resposta urgente. Discussão que, antes, era realizada nos limites da “Nova Academia platônica”, sendo dominada pelas análises de Arcesilau (315-241 a.C) e Carnéades (214-129 a.C), que sustentavam a tese de que não é possível encontrar um critério de evidência absoluta e indiscutível, o conhecimento limitando-se ao meramente verossímil, provável ou persuasivo. Esta busca é encontrada nos seus mais diversos diálogos, como em “*O Mestre*”: no período em que esteve em um retiro em Cassiciáco⁶, diálogo de 385 d.C., entre Agostinho e seu filho, que exalta o conhecimento da linguagem, da educação, a forma de comunicação verdadeira.

Outros diálogos, também desta época, como: “*Contra os Acadêmicos*”: escrito durante o retiro de Cassiciáco, logo após sua conversão. Agostinho escreveu este diálogo, onde o erro está nos juízos que se faz sobre as sensações e não na própria ação. A sensação como tal não é falsa, mas quando expressa uma verdade externa ao próprio sujeito, torna-se falsa. Assim, os

⁵ Conhecimento: Conhecer é pensar o que é como é: o conhecimento é certa relação entre o sujeito e o objeto, entre o espírito e o mundo, em suma, entre a “*veritas intellectus*” (a verdade do entendimento) e a “*veritas rei*” (a verdade da coisa.) ao fato de se tratar de duas verdades é que distingue o conhecimento do erro ou da ignorância. Mas o fato de se tratar de duas verdades e não de uma só, é o que distingue o conhecimento da própria verdade: o conhecimento é uma relação extrínseca (é a adequação de si ao outro); a verdade, intrínseca (é a adequação de si a si). Assim, tudo é verdadeiro, mesmo um erro (ele é verdadeiramente o que é: verdadeiramente falso). Mas nem tudo é conhecido, nem conhecível. Por ser uma relação, todo o conhecimento é sempre relativo: ele supõe certo ponto de vista, certos instrumentos (os sentidos, as ferramentas, os conceitos...), certos limites (os do sujeito que conhece). Conhecer a si, por exemplo, não é a mesma coisa que ser si: ninguém se conhece totalmente; ninguém existe em parte. Um conhecimento absoluto já não seria um conhecimento: seria a própria verdade, na identidade do ser e do pensamento. É o que se pode chamar Deus, e o que torna inconhecível. (SPONVILLE. 2011, p. 122).

⁶ Diálogos escritos no retiro em Cassiciáco dentre os quais destaco: *Soliloquios*, *Contra Academicos*, *De Libero Arbitrio* e *De Beata Vita*, Agostinho muitas passagens para justificar o erro do “ceticismo”, qual possui significativa influência no meio acadêmico no império romano tardio.

céticos não poderiam refutar se alguém dissesse: “Eu sei que isto me parece branco”, limito aqui a minha percepção, encontrando aí a verdade da qual não pode ser negada, ou contestada. Agora, se digo: “Isto é branco”, aqui neste caso, há a possibilidade de se cometer erro. Pois, existiria uma verdade absoluta que estaria implicada na percepção do objeto. No texto, o autor desenvolve seu pensamento, a partir do conceito de conhecimento, abordando a verdade e a falsidade nas sentenças humanas, no transcorrer da busca pela felicidade (aquilo que o homem almeja durante toda a sua vida). A descoberta desta felicidade passa por encontrar a verdadeira sabedoria, na teoria agostiniana, que consiste na “*Iluminação Divina*”. Não encontrar a verdade seria permanecer no engano, no erro e na falsa liberdade.

No diálogo “*Soliloquios*”, podemos observar no seu desenrolar uma conversa entre Agostinho e a razão consoladora, ou como o próprio chama de instrutor da alma. Encontramos, neste contexto, uma conversa voltada para a descoberta do conhecimento, descoberta do conhecimento de Deus, busca pela verdade. O filho de Mônica é instruído pela razão a conhecer, ter acesso ao conhecimento. Este conhecimento das coisas só é verdadeiro, se formos capazes de sentir amor, amor caridoso pelo desejo de Deus, desejo de seguir a Iluminação Divina, conhecimento verdadeiro que vem do Deus de bondade, fonte da verdadeira sabedoria. Neste itinerário, para conhecer a verdade, devemos contextualizar o conhecimento, em alguns âmbitos, como a relação que existe entre os seres que vivem e suas necessidades primárias.

Estas necessidades são correlatas a divisões do conhecimento das coisas, conhecidas como as primeiras intuições do espírito: “*existir, viver e entender*” (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio* II, 1995, p. 80). Há, nesta Trindade, uma ordenação dos valores dos seres, a ordem natural hierárquica que os seres são cometidos pelas suas características. Agostinho tenta nos explicar, por meio de exemplos. Por exemplo, a pedra, ou outro objeto inanimado qualquer, é caracterizada por existir e só pode existir, nada mais além de “*existir*”. Sabemos que existe porque a pedra, ou outro objeto, nós vemos e tocamos, onde, desta maneira, somos capazes de compreender sua existência e, por isso,

constatamos que a pedra existe. Mas, da mesma forma que a pedra tem os atributos necessários para existir, não possui os atributos necessários para viver, ou os atributos que caracterizam o entendimento. Os animais, por exemplo, existem e vivem. Existem porque são corpóreos e vivem porque são seres animados, mas não possuem as características necessárias para entender, isto é, ter compreensão da sabedoria, para compreender a existências dos outros seres que também possuem vida e que entendem. Agostinho nos apresenta, como sendo seres capazes de possuir estas três características de “existir, viver e entender”, o homem, que por natureza existe, vive, pois possui estas características necessárias, mas principalmente, sabe que possui o entendimento, porque é capaz de conviver com os outros seres. Por ser inteligente, tem essas três características do espírito.

Os sentidos, para Santo Agostinho, são divididos em sentidos exteriores e sentidos interiores. Os sentidos exteriores são os externos ao nosso corpo, aqueles sentidos que possuímos e percebemos de forma externa a nós, os chamados sentidos corporais: visão, tato, paladar, olfato e audição. Como pode ser observada na citação.

Ag. Dize-me, agora, se sabes com certeza que possuis os tão bem conhecidos sentidos corporais: a vista, o ouvido, o olfato, o gosto e o tato?

Ev. Sim, eu os conheço, com certeza.

Ag. Conforme o teu parecer, o que pertence ao sentido da vista? Em outros termos, temos a sensação do quê, ao enxergar?

Ev. De todos os objetos corporais.

Ag. Temos também, pela vista, a sensação de dureza e de moleza dos corpos?

Ev. Não.

Ag. Qual é, pois, o objeto próprio da vista pela sensação de enxergar?

Ev. A cor.

Ag. E o que pertence aos ouvidos?

Ev. O som.

Ag. E ao olfato?

Ev. Os odores.

Ag. E ao paladar?

Ev. Os sabores.

Ag. E ao tato?

Ev. A moleza e a dureza, o liso e o áspero, e muitas outras qualidades similares.

Ag. Pois bem! E a respeito das formas corporais, enquanto grandes ou pequenas, quadradas ou redondas, e de outras propriedades semelhantes, não temos também a sensação delas pelo tato, como

pela vista, de modo a não podermos atribuir como próprio a um único desses sentidos, mas a ambos?

Ev. Entendo que seja assim.

Ag. Compreendes pois, igualmente, que cada sentido tem certos objetos próprios sobre os quais nos informam, e que alguns dentre eles percebem objetos de modo comum?

Ev. Compreendo também isso (AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio* II, 3, 8. 1995, p. 82-83).

Percebemos a importância dos sentidos corporais para que consigamos ter acesso, ou melhor, ter a clareza nas mais variadas formas de se conhecer e, conhecendo as coisas, o homem possui algumas características que o permitem compreender os objetos sensíveis. Estes sentidos são próprios para a obtenção mais fiel, das informações que cada objeto pretende passar. Cabe, ao ser humano, estar atento a tais percepções do conhecimento sensível. Pois, se não estivermos atentos, ou preparados para tais informações, não seremos capazes de entender o que essas informações representam. Assim, estas sensações não terão sentido algum e nem trarão algum tipo de benefício ao conhecimento, para compreender as coisas exteriores.

Existe, também, um conhecimento mais profundo, este chama-se “*conhecimento interior*”. Trata-se de um modo de conhecer as coisas que são mais íntimas ao interior do ser humano; é um conhecimento superior ao sentido corporal, que abrange somente os cinco sentidos exteriores. Este conhecimento é baseado pelo intelecto, o qual nos auxilia para sabermos diferenciar as informações, transmitidas por cada sentido externo. Para o filho de Mônica, somente o homem possui estes sentidos interiores, pois, possui o entendimento das coisas, por ter a compreensão racional que ocorre a sua volta e é capaz de agir mediante a razão, por mais que, muitas vezes, estejamos envolvidos nos impulsos emocionais que afetam a nossa alma. Os sentidos exteriores não são capazes de perceber a si mesmos, só possuem as informações necessárias. Os sentidos que possuem essas características são os interiores, pois, pertencem a estes uma faculdade do sentido interior, para onde é transmitido todos os conhecimentos obtidos dos objetos, por intermédio dos sentidos corporais. Esta é a função da razão, após ter acesso a esta informação. Ou seja, é pela razão

que sabemos diferenciar que os sons não são percebidos pela visão, mas sim pela audição.

Ag. Ignoras, pois, se é a própria razão que exerce essa função vital que chamamos de sentido interior, bem superior aos sentidos corporais, ou então algum outro princípio?

Ev. Ignoro.

Ag. Sabes, pelo menos, que somente a razão pode definir essas coisas e que ela, unicamente, pode agir sobre objetos submetidos a seu exame?

Ev. E certo.

Ag. Logo, qualquer seja essa outra faculdade capaz de ter o sentimento de tudo o que sabemos, ela está ao serviço da razão à qual apresenta e traz tudo o que apreende. De maneira que os objetos percebidos possam ser diferenciados entre si e conhecidos não somente pelo sentidos, mas ainda por conhecimento racional.

Ev. É bem verdade.

Ag. Pois bem! Mas essa mesma razão que distingue entre um e outro, isto é, os sentidos, seus servidores, e os objetos que eles lhe apresentam; e que reconhece ainda a diferença existente entre eles e ela, afirmando sua preeminência sobre eles, acaso essa razão compreende-se a si mesma por meio de outra faculdade que não seja ela mesma? Saberias que possuis a razão, caso não percebestes a mesma razão?

Ev. Isso é bem verdadeiro (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio* II, 3, 8, 1995, p. 85-86).

Logo, os sentidos corporais transmitem o conhecimento específico de cada objeto e, pelo conhecimento interior, a razão distingue, analisa as informações abstraídas e dá o devido valor para cada informação recolhida. Tendo realizado esta distinção, deparamo-nos com o seguinte problema: *“Somos capazes de ter acesso às informações, pelo conhecimento dos sentidos exteriores. Analisamos estas informações por auxílio do sentido interior, a razão. O que garantirá que estas formas de conhecimento são as corretas? Estou no caminho certo para chegar ao saber?”* (AGOSTINHO. *Solilóquios*, I. VI, 12, 1998, p. 30). O bispo africano nos apresenta, em sua filosofia, uma resposta centralizada na fé, na esperança e no amor, para conhecermos a Deus, Sumo Bem, Verdade absoluta. Este conhecimento mais íntimo de Deus pode ser chamado de *“olhar da alma”*. Este é caracterizado como a faculdade da alma, são os olhos da mente, e é assim que a nossa alma reconhece a verdade. É pelo olhar da alma que o nosso interior é capaz de reconhecer a Deus e a verdade que brota d’Ele. A razão promete mostrar Deus a ti, assim como o sol se mostra,

aos nossos olhos, por meio da visão. Mas este olhar da alma é mais profundo, necessita que estejamos alicerçados pela fé, força da crença humana no Bem maior que é Deus. É necessário que tenhamos esperança, a fim de desejarmos algo e a sua realização, a qual almejamos, de modo a nos trazer a felicidade, que é estar em Deus, estar em paz.

A. Realmente é assim, principalmente porque o doente sente o rigor de tais prescrições médicas. 12. Portanto, à fé deve-se acrescentar a esperança. A. É o que acho.

R. E o que acontecerá se, mesmo crendo que assim é e esperando que possa ficar com saúde, mas não gosta nem deseja a própria luz que é prometida, mas julga que deva se satisfazer com as trevas que são as suas enfermidades, porque já se habituou com elas, por acaso ela não rejeitará inteiramente o médico? A. Certamente que sim.

R. Portanto, em terceiro lugar entra como necessário o amor.

A.. Nada mais é tão necessário.

R. Por isso, sem essas três coisas nenhuma alma fica sã para poder ver, isto é, entender o seu Deus.⁷ (AGOSTINHO. *Solilóquios*, I. VI, 12, 1998, p.30-31).

Ressalto, aqui, a importância destas três características do olhar da alma: esperança, fé e amor. É necessário que a alma não simplesmente veja, mas que veja bem, isto é, a mente seja isenta de toda a mancha do pecado do corpo, seja, portanto, limpa das coisas materiais. Isto só é possível pela fé, pois, de outro modo, estaríamos ainda envoltos pelo vício do pecado. Porém, se tiver fé e ficar doente, ou deixar a fé fraca, com muitas dúvidas, no que se crê, poderá vir a perder a esperança. Por isso, é necessária a terceira, o amor, que terá, por sua vez, o dever de fortalecer a esperança, abalada pela falta do amor em Deus. Através destas três características, poderemos ter o olhar da alma na sua perfeição, para podermos entender os desígnios de Deus em nossa vida. Durante a vida, temos as três características presentes em nossas ações: as crenças que nos motivam a ter: fé, esperança e o amor. Depois da morte, só nos restará uma, o amor. Porque não teremos mais esperança, para termos força para mudar nosso destino. Não haverá fé que nos possibilite ter qualquer tipo de crença ou que possamos crer em algo. Restará somente o amor que é o que irá fortalecer nossa alma em Deus, pelo olhar da alma, verdadeiro e sincero. Então,

⁷ Na citação encontramos Agostinho chamado por A, e Razão chamado por R.

compreendemos do que se trata o “olhar da alma”, fonte de amor verdadeiro que ilumina o nosso conhecimento, através do conhecimento de Deus.

R. O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois, não se pode ver (AGOSTINHO. *Soliloquios*, I. VI, 13, 1998, p. 31).

Portanto, o olhar da alma é a ação da razão baseada nas ações virtuosas que nos levam à ação correta. Este caminho só é permitido por meio do conhecimento de Deus, ou seja, pela Iluminação Divina, com a qual o homem tem acesso pelo olhar da alma. Mas um olhar puro, desejoso pela fé que move seu interesse na esperança de um futuro de paz que culminará no amor de Deus. “Só a verdade conquista. Sua vitória é o amor. Serm. 358, 1” (RUBIO, OSA. *Toma e Lê! Síntese Agostiniana*. 1364, 1995, p. 353). Esta é, para Agostinho, a fonte do conhecimento verdadeiro, o verdadeiro saber que o homem alcança pelo desejo ardente de Deus. Esta é a Iluminação Divina: conhecer a verdade. Isto só é possível, segundo, o autor, seguindo estes passos para o olhar da alma. Lá, encontra-se o amor, o amor de Deus. Este é o amor *caritas*, que não possui desejo incontrolável. Mas pertence a ele um desejo de busca e de contemplar a Deus, por ser a verdade que conduz a alma humana para o caminho da felicidade. Porque as nossas escolhas devem desejar a vitória que nos livra da culpa do pecado.

1.2 Iluminação Divina: Verdade e Felicidade.

A obra “*O Mestre*” é um diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato que tem um amplo aspecto tanto para o pensamento filosófico quanto para a história da pedagogia. O que tange entorno desta obra é mostrar uma problemática filosófica acerca da educação, em um sentido de obter um conhecimento mais claro, verdadeiro e possível, sobre a língua, a forma de comunicação, o ensino e a aprendizagem. O que a torna uma obra importante para a compreensão de uma educação agostiniana. Como afirma Santos sobre o conhecimento da linguagem, sendo este um instrumento pedagógico com a função de expressar a vontade das pessoas que falam, ou seja, é por este instrumento que somos capazes de comunicar o que desejamos na memória. Linguagem que segundo Santos é um instrumento prático para ensinar e dar informação.

A linguagem é um instrumento prático através da qual estamos em grau de ensinar e de dar informações, de evocar a memória fatos ou conceitos e recordá-los aos outros: ela expressa a vontade de quem fala. O pensamento de Agostinho, ainda que não tematize diretamente o problema da pedagogia, parte, porém, de uma verdadeira e própria equação entre a educação ou, ao menos, o ensinamento, e a própria linguagem (SANTOS. S. *Agostinho, De Magistro*. 2009).

Neste sentido, o “*Do Mestre*” coloca-se, bem no meio da grande problemática filosófica da época, ou seja, está no centro do problema filosófico inerente à educação e cultura e, transmissão de conhecimento. Inicia os questionamentos na tentativa de responder a possíveis perguntas: “Como é possível o ensinar?”, ou a outra pergunta anterior: “É possível efetivamente ensinar?” Ou seja, pretende-se aqui tratar sobre a relação mestre e aluno, o que se mostra no capítulo primeiro da obra, e que, desta relação, há uma constante entre ensinar, por parte do mestre e aprender, por parte do aluno.

Agostinho começa sua obra, não criando discussões sobre tais problemas, mas sim com possíveis soluções acerca de: “Como é possível a educação”? O que não é questionado logo de início, mas sim a “utilidade da linguagem”. Qual a utilidade da linguagem, para que serve e por que a usamos do modo como a usamos? Todavia, Agostinho questiona, neste primeiro

capítulo, a utilidade da linguagem e querer conhecer é: “O que queremos quando falamos⁸?”

AG — Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?

AD — Pelo que de momento me ocorre, ou ensinar ou aprender.

AG — Vejo uma dessas duas coisas e concordo; com efeito, é evidente que quando falamos queremos ensinar; porém, como aprender?

AD — Mas, então, de que maneira pensas que se possa aprender, senão perguntando?

AG — Ainda neste caso, creio que só uma coisa queremos: ensinar. Pois, dize-me, interrogas por outro motivo a não ser para ensinar o que queres àquele a quem perguntas? (AGOSTINHO. *O Mestre*, I, 2008, p. 359).

Seu filho responde o que se pretende: “ou ensinar, ou aprender” “*aut docere, aut discere*”. O que Agostinho não aceitou como resposta, em parte, pois não pretende negar, mas fazer alguns acertos, ou seja, reformular a resposta, corrigindo certos equívocos. Embora entre os termos: “*aut docere, aut discere*”, Agostinho prefira usar somente o termo: “*docere*”, pois quem fala também está aprendendo além de ensinar. E com relação a esse, ensina Agostinho: ainda acrescentaria antes de “*discere*”, “*commemorare*”, que é o ensinamento não só para com os outros, mas também fixar o conhecimento em nós e em nossa memória, “*quoddam genus docendi per commemorationem*”⁹.

Agostinho refutara esta posição de Adeodato com o exemplo do canto e o da oração. Será que com o cantar não nos propomos também a ensinar e aprender como o que foi afirmado inicialmente que acontece com o falar. Quem canta só emite palavras, som, não que quem escute, de repente, esteja interessado em ensinar. Uma das formas de ensinar que o Santo coloca como a mais valiosa é a recordação. Pois, a usamos de dois modos: para ensinar e aprender, ao lembrarmos as recordações em nós mesmos e nos outros, como pode acontecer quando cantamos. Porém, Adeodato discorda, porque para ele,

⁸ A definição do que chamamos “falar” é dada no *De Magistro* I, 2: “*Qui enim loquitur suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum*” (“O que fala mostra exteriormente o sinal de sua vontade pela articulação do som”). Nesta definição entram os seguintes elementos: uma *vontade interna*, que dá a conhecer o que quer; *alguns sinais* com os quais manifesta seu desejo; *alguns sons* articulados, ou palavras, que são veículo de ideias: não são simples sons ou vozes, como os que podem emitir os animais, mas são articulados, formando grupos de sílabas que expressam uma realidade e emitem exteriormente o que há dentro da vontade e do pensamento.

⁹ Este modo de ensinar *per commemorationem* não alude à doutrina platônica da reminiscência, porque Agostinho ignorou a teoria da reminiscência, pois, a doutrina da iluminação a superou.

quando cantamos, não nos interessamos pelas lembranças, mas sim com o agradar-me, deleitar-me com os prazeres e a beleza do canto.

AG — Compreendo o que queres dizer; mas não percebes que o que te deleita no canto não é senão uma certa modulação do som, que, pelo fato de se poder acrescentar ou subtrair às palavras, faz com que uma coisa seja o falar e outra o cantar? Em verdade, também com a flauta e a cítara se emitem modulações, cantam também os pássaros, e nós mesmos, às vezes, entoamos um motivo musical sem palavras, o que se pode chamar canto, mas não fala (AGOSTINHO. *O Mestre*, I, 2008, p.360).

Portanto, segundo Agostinho, o canto não pode ser considerado como fala porque não haveria uma intenção de ensinar e aprender no cantar, como propomos no início, como fundamento para o falar. O que no canto estaria mais para uma relação de modulação de som e palavras em um ritmo. Não haveria uma pretensão de transmissão de conhecimento, mas um simples deleite dos prazeres sensoriais que fariam com que o ânimo da pessoa que canta para si, ouve, ou canta para outros, fique em um estado de felicidade momentânea. Mas ainda não é o auge de sua felicidade, que é a paz.

Com relação à oração, Adeodato irá questionar sobre se quando rezamos, também estamos falando. Se falamos seria porque estamos buscando ensinar e aprender. O que não pode ocorrer, pois, em uma oração não há a pretensão nem de ensinar, nem de aprender, ou relembrar algo a Deus, como poderá ser observada na citação, da resposta de Santo Agostinho, ao questionamento sobre a oração.

AG — Tenho a impressão de que não sabes que, se nos foi ordenado rezar em lugares fechados, expressão que significa o espaço secreto da alma, o foi porque Deus não quer ser lembrado de algo ou ensinado por nossas palavras, para conceder-nos o que desejamos. Quem fala, pois, dá exteriormente o sinal da sua vontade por meio da articulação do som: mas devemos procurar Deus e suplicar-lhe no mais íntimo recesso da alma racional, que se denomina o homem interior; quis Ele que fosse este o seu templo. Não leste no Apóstolo: "Não sabeis que sois o templo de Deus e que o espírito de Deus 1 Mt 6,6. Habita em vós", e que "Cristo habita no homem interior?" E não reparaste no que diz o Profeta: "Falai dentro dos vossos corações e nos vossos leitoss arrependei-vos: oferecei os sacrifícios da justiça e confiai no Senhor"? Onde crês que se podem oferecer os sacrifícios da justiça a não ser no templo da mente e no íntimo do coração? Onde se fizer o sacrifício, aí também se há de orar. Por isso não são de mister palavras quando rezamos, isto é, palavras soantes, exceto, talvez, no caso do sacerdote que expressa pela palavra o seu pensamento, mas não para que Deus,

e sim os homens ouçam, e, por meio do consentimento na recordação, sejam elevados até Deus. Ou não pensas assim? (AGOSTINHO. *O Mestre*, I, 2008, p. 360-361).

Esta objeção sobre o canto e a oração, criada por Adeodato, demonstra que a linguagem nem sempre será uma instrução, mas toda a instrução será necessariamente uma forma de linguagem. Ao passo que sem falar, ou poder exprimir seus conhecimentos, um mestre jamais poderá ensinar. Do mesmo modo ocorre com a oração, pois não há uma intenção de lembrar Deus ou de ensiná-lo pelas palavras. Porque, na oração, Deus não faz outra coisa senão ensinar a falar quando estamos orando. Acontece, pois, o Senhor da vida, não nos ensina as palavras, mas pelas palavras, aquilo que deviam aprender, ou seja, as coisas a serem avisadas quanto a quem e o que haviam de pedir em suas preces.

AG — Entendeste certo: creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde, que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras aderem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são sinais (AGOSTINHO. *O Mestre*, I, 2008, p. 362).

Podemos notar que, até mesmo, quando não emitimos nenhum tipo de som, ou seja, quando não emitimos som algum, estamos, portanto, falando no interior da nossa mente, nos nossos pensamentos. Os sons, entretanto, que fazemos, são maneiras de chamar a atenção. No, entanto, a memória que as palavras aderem são as próprias coisas realmente, ou sinais derivados das palavras produzidas, a partir da mente.

Um ponto que se destaca por todo o pensamento agostiniano sobre filosofia da linguagem é a tese de que as palavras constituem sinais. Parece residir aqui uma inovação digna de nota diante dos seus predecessores, razão pela qual repetidamente se afirmou que Agostinho é o patrono de uma concepção semiótica (de teoria dos sinais) da semântica, da teoria do significado lingüístico (cf. Coseriu, 1969, Eco, 1984). Já a obra *“De dialéctica”*, do ano de 386, contém uma definição de palavras como: *“Uma palavra é um sinal para alguma coisa”* (*verbum est unuscuiusque rei signum*: 5,86). Poucos anos depois de sua relação, no escrito *De magistro*, do ano de 389. Agostinho já se apóia muito claramente nessa definição, quando define palavras (*verba*) como signos (*signa*) (2,3). Sem dúvida, para entender corretamente a concepção ali contida, tem-se de diferenciar entre duas

funções, nas quais palavras podem aparecer como sinais (...) (HORN. 2008, p. 51).

Agostinho, no segundo capítulo da obra *“O Mestre”*, questionará sobre o significado das palavras pelas próprias palavras. O que o fará questionar o fato das palavras serem sinais e estes sinais nem sempre transmitirem significados. Ou seja, há a possibilidade da seguinte pergunta: *“Então, um sinal ser sinal sem significar algo?”* (AGOSTINHO. *O Mestre*, II, 2008, p.363). Adeodato responde: *“Não”* (AGOSTINHO. *O Mestre*, II, 2008, p. 363). Pois, as palavras são sinais e estes sinais podem corresponder a algum tipo de significado. Ou, em uma frase, por exemplo, as palavras que compõem a frase, corresponderiam a um sinal cada. Sinal que pode ou não ter significado para cada uma das palavras. É uma linguagem, considerada analiticamente, nada mais é do que conjunto de sinais e de sons, como é apontado pelo bispo ao perguntar: *“Quantas palavras há neste verso: ‘Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui?’”* (AGOSTINHO. *O Mestre*, II, 2008, p. 363). Ao ponto que aparecem *“oito”* sinais, mas cada um destes sinais tem significado próprio?

AG — Dize-me o sentido de cada palavra. AD — Sei o que significa *“si”*, mas não encontro outra palavra para expressar-lhe o significado. AG — Sabes indicar, ao menos, onde está o que esta palavra significa? AD — Parece-me que o *“si”* expressa dúvida: mas onde a dúvida se encontra, senão no espírito? AG — Por enquanto, aceito; continua. AD — *“Nihil”* que outra coisa significa senão o que não existe? *“Se nada aos deuses agrada que fique de tão grande cidade”* (Virgílio, *Eneida*, II, 659)... AG — Talvez digas a verdade, porém me impede de concordar contigo o que afirmaste acima: que não existe sinal sem que signifique algo; ora, o que não existe de maneira nenhuma pode ser alguma coisa. Por isto, a segunda palavra deste verso não é um sinal, porque nada significa, e, então, erroneamente concordamos que todas as palavras são sinais, ou que todo sinal signifique algo. AD — Estás me apertando demasiado; porém observa que, quando não temos nada para expressar, sem dúvida seria coisa tola proferirmos alguma palavra: creio que tu, falando agora comigo, não emites algum som inútil, mas que, com todos os que saem da tua boca, ofereces-me um sinal, para que eu entenda algo; não precisavas ter pronunciado essas duas sílabas (*ni-hil*) se com elas não querias significar algo. Se, entretanto, consideras que com elas necessariamente se produza uma enunciação e que elas, ao soarem aos nossos ouvidos, nos ensinam ou nos lembram algo, perceberás logo o que eu desejaria dizer, mas não posso explicar. AG — Como vamos fazer então? Diremos que com esta palavra (*nihil*), mais do que a própria coisa, que não existe, queremos significar aquele estado da alma produzido quando não se vê a coisa, e, no entanto, descobre-se ou se pensa ter descoberto que

a coisa não existe? (AGOSTINHO. *O Mestre*, II, 2008, p. 363-365).

Pois bem, percebe-se desta maneira que a segunda palavra do verso, (*nihil*) não pode ser considerada um sinal, porque para ser sinal teria, necessariamente, que ter ou dar um significado para a palavra. Agostinho percebe este erro cometido, afirmando: “*erroneamente concordamos que todas as palavras são sinais, ou que todo sinal signifique algo*” (AGOSTINHO. *De Magistro*, II). Inicialmente, fora discutido, pelo bispo e seu filho, as palavras como sendo sinais e os sinais significando algo. O que fora mostrado sendo errado, porque as palavras que não existem ou não possuem significados, não podem ser consideradas como sinais. Isto ocorre pelo fato destas palavras não dizerem nada ou não existirem. Agostinho irá propor como sendo um estado da alma que não possui significado, por não existir esta palavra, ou o som dela não tem explicação.

A partir do capítulo III, surge o seguinte questionamento: *Se é possível mostrar alguma coisa sem o emprego de um sinal?*” (AGOSTINHO. *De Magistro*, III). Agostinho, para resolver este problema, pergunta a seu filho, sobre o significado da palavra parede (*paries*). Para encontrar o significado da palavra de modo direto, não havendo a necessidade de apontar para o objeto, ao ouvir o som pronunciado, é preciso saber o seu significado. Por isso, ele considera uma palavra, de significado indireto, todo o objeto que não conhecemos o significado. Deste modo verifica-se que palavras e gestos significam as mesmas coisas. Assim, podemos imaginar tantas coisas que podemos mostrar, sem precisarmos usar de palavras, todas as coisas corporais e sensoriais, com suas qualidades “*omnia corporalia... idest omnia quae in corporibus sentiuntur*”¹⁰ (AGOSTINHO. *O Mestre* III, 5): Ou seja, no caso da parede é um corpo que se torna sinal no momento em que está presente e pode ser mostrado por meio de algum gesto. Com a cor também ocorre a mesma coisa, a diferença é que a cor é uma qualidade, que pode ser mostrada diretamente. O sabor, o som e o cheiro,

¹⁰ “Eu, ao falar dos corpos, queria que se entendesse todo o corporal, isto é, tudo o que nos corpos se percebe”.

embora sejam corporais, por serem percebidos pelos sentidos, todavia não podem ser mostrados pelos dedos, por exemplo. Assim, também, acontece com as ações e representações criadas pelos homens, como pode ser percebido nesta parte do diálogo.

Já agora, depois destas, acodem à mente não uma nem duas, mas mil coisas que, sem nenhum sinal podem ser mostrar-se por si mesmas. Como duvidas?, eu te pergunto. Porque sem falar dos inumeráveis espetáculos que os homens representam em todos os teatros sem sinais, mas com a mesma realidade, acaso Deus e a natureza não expõem aos nossos olhos e mostram por si mesmos este sol e a luz que derrama e viste todas as coisas com sua claridade, a lua e os demais astros, as terras e os mares e as coisas inumeráveis que neles nascem? (AGOSTINHO. *O Mestre*. X, 32, 2008, p. 401- 402):

Ensina a relação entre caminhar e andar. Onde a diferença aparece no fato de que quem caminha não quer dizer que esteja andando ou andando de pressa, ou o seu inverso, quem anda de pressa pode não estar caminhando, tudo depende do sinal que a represente. Mas, podemos mostrar a coisa também antes de um sinal, é o caso de perguntar “*o que é falar?*”, enquanto se está falando. Pois, já está sendo feita a ação de falar e perguntando sobre esta ação, ao mesmo tempo, fazendo com que seu significado seja dado pela própria ação, sem precisar de um sinal.

AG — Parece-me, portanto, que, falando, significamos pelas palavras ou as próprias palavras ou outros sinais, como seria o gesto quando falamos, ou as letras quando escrevemos; porque as coisas que indicamos com estes dois vocábulos (gesto e letra) ou são ainda sinais (o próprio gesto e as próprias letras), ou algo que não é sinal, como quando dizemos “pedra”. Esta palavra, pois, é um sinal enquanto significa algo, mas não é um sinal o que ela indica. Este gênero de palavras que significam coisas que não são sinais não pertence, porém, à parte que nos propomos discutir. Com efeito, nós nos propomos considerar o caso dos sinais que se mostram por sinais, e nele distinguimos dois aspectos: ou se ensinam e recordam os mesmos sinais, ou outros sinais diferentes. Não te parece? AD — Está claro. AG — Dize-me, então: os sinais que são palavras a qual dos sentidos pertencem? AD — Ao ouvido. AG — E o gesto? AD — A vista. AG — Como? Quando encontramos palavras escritas, estas, por acaso, não serão também palavras? Ou, mais exatamente, não serão entendidas como sinais de palavras, de maneira que a palavra seja o que se profere, com certo significado, mediante a articulação da voz? Mas a voz não pode ser percebida por outro sentido a não ser pelo ouvido; daí resulta que, quando se escreve uma palavra, apresenta-se para os olhos um sinal, que desperta na mente o que se percebe com o ouvido (AGOSTINHO. *O Mestre*, I, 2008, p. 359- 363).

Ou o caso da diferença entre (“*nome*” e “*palavra*”, ou “*cavalo*” e “*animal*”¹¹). Neste ponto pode ser observado que o nome é um sinal audível dos sinais audíveis, ao passo que as coisas audíveis são sinais audíveis, mas não são sinais de sinais audíveis, “*e sim de coisas em parte visíveis, como Rômulo, Roma, rio; em parte inteligíveis, como virtude*” (AGOSTINHO. *O Mestre*, IV, p. 372-373). E palavra é tudo aquilo que chamamos e proferimos. Nome, portanto, é uma palavra porque dizemos mediante a articulação da voz e que tenha um significado. Na verdade, sinal é tudo aquilo que tem algum significado, e as palavras fazem parte destes sinais, assim como o nome faz parte das palavras. É como se disséssemos que todo o cavalo é um animal, mas nem todo o animal é um cavalo. Os sinais são tudo aquilo que possui algum tipo de significado, mas o sinal pode ser recíproco?

AG — Raciocinaste bem; agora vê se é possível encontrar sinais que se signifiquem reciprocamente, de maneira que, assim como este significa aquele, também aquele signifique este; pois não me parece que concordem entre si aquele quadrissílabo “coniunctio” e as coisas que este significa, tais como: “*si*” (se), “*vel*” (ou), “*nam*” (pois), “*namque*” (e pois), “*nisi*” (se não), “*ergo*” (logo), “*quoniam*” (porque) e outras semelhantes: porque aquela palavra sozinha significa todas estas, mas não há nenhuma entre estas últimas que possa significar aquele quadrissílabo. AD — Compreendo e desejo conhecer quai/s os sinais que se significam reciprocamente. AG — Não sabes, então, que, quando dizemos “nome” e “palavra”, dizemos duas palavras? AD — Sei, sim. AG — E não sabes que, quando dizemos “nome” e “palavra”, dizemos dois nomes? AD — Também sei. AG — Por conseguinte, sabes que tanto o nome pode significar-se com a palavra, quanto à palavra com o nome (AGOSTINHO. *O Mestre*, V, 2008, p. 374-382).

A reciprocidade de um sinal é dada pela palavra ter o mesmo significado de um nome, ou um nome ter o mesmo significado de uma palavra. Isso acontece, porque ambos têm o mesmo significado e esse significado corresponde ao outro sinal. No caso de um nome corresponderá a uma palavra em questão e se for uma palavra irá corresponder a um nome específico.

O questionamento que faço agora é: “*O ser humano conhece a verdade de que maneira*”? Para tentar descobrir como aprendemos, temos um conhecimento das coisas, das palavras, dos significados que cada um dos sinais

¹¹ Exemplos que aparecem no livro: *O Mestre* IV.

representa. Assim, chego à questão que Agostinho mostra no capítulo X, do livro “*O Mestre*”: “Qual a diferença entre o ensinar e o significar?”

AG — Ensinar e significar são a mesma coisa ou diferem em algo? AD — Creio que a mesma. AG — Fala corretamente quem diz que nós usamos de sinais (que significamos) para ensinar? AD — Sem dúvida. AG — Se alguém dissesse que ensinamos para usar sinais (para significar), não seria facilmente refutado pela afirmação precedente? AD — Seria. AG — Se, portanto, usarmos os sinais para ensinar, não ensinamos para usar os sinais: uma coisa é ensinar e outra é usar os sinais (significar). AD — Dizes a verdade, e eu não respondi corretamente dizendo que são a mesma, coisa. AG — Agora, responde a isto: quem ensina o que é ensinar o faz usando sinais ou diversamente? AD — Não vejo como o poderia fazer diversamente. AG — Então é falso o que há pouco disseste, isto é, que não se pode ensinar sem sinais a quem pergunte o que é ensinar, porque estamos vendo que nem isto sequer podemos fazer sem usar sinais, pois me concedeste que uma coisa é usar sinais (significar) e outra ensinar. Se são duas coisas diferentes e uma se mostra pela outra, quer dizer que não se mostra certamente por si, como te pareceu. Portanto, nada encontramos até agora que possa ser mostrado por si, salvo a palavra, que, entre as outras coisas, significa também a si mesma: porém, por ser ela também um sinal, nada temos que pareça poder ensinar-se sem sinais (AGOSTINHO. *O Mestre*. X, 2008, p. 398-405).

No transcorrer do diálogo Agostinho e seu filho, chegam ao questionamento exposto acima. Questionamento sobre o “significado” e o “ensinar”, se seriam a mesma coisa, se são correspondentes ou não, entre si. Embora, inicialmente, aparentem uma certa correspondência entre estes dois termos, é mostrado, na citação acima, que não é bem deste modo que as pessoas têm o conhecimento, detém o saber, ou melhor, são capazes de chegar à verdade¹². Entendamos, sobre esta relação entre ensinar e significar. Segundo

¹² “El concepto de la verdad, que es el objeto de la investigación de Agustín durante su vida, la fuente de las normas de juicio de las que dependen nuestras mentes – una fuente identificada con Dios – es un concepto que está elaborado en sus explicaciones acerca del conocimiento y de la vida feliz. ‘La vida feliz es el gozo de la verdad, es decir, el gozo de ti, que eres la verdad, oh Dios, mi luz y la salvación de mi rostro, Dios mío’ (conf. 10. 23. 33: Chadwich 1991, 199). ‘Qué es la sabiduría sino la verdad en la que se discierne y se capta el supremo bien?’ (lib. arb. 2. 9. 26). El uso que Agustín hace del vocabulario de la verdad se debe en buena parte a la Biblia, (véase, por ejemplo, lib. arb. 2.13..37, citando a Jn 8,31-32). Sus principales deudas filosóficas son con los escritos de Cicerón y con los de los platónicos. Después que Agustín leyó el *Hortensius* de Cicerón (conf. 3.4,7-8), el relato de las Confesiones es el relato de la búsqueda que Agustín hace de la verdad (...). La verdad se explora además en los Soliloquia y en *De immortalitate animae*. (...) Podemos ver la influencia ejercida por Agustín a través de toda la Edad Media (véase especialmente Anselmo, *De veritate*) ya hasta el siglo XVII. Ahora bien, a la investigación crítica de las teorías acerca de la verdad se le dio nuevo impulso, a partir del siglo XIII, gracias al intento de elaborar una nueva exposición de la ciencia demostrativa aristotélica. Sin embargo, la teoría de la iluminación y la cuestión sobre la naturaleza de las verdades eternas

Agostinho é correto que sejam usados os sinais, também entendido como significar, para podermos ensinar. Pois, é este significar que dá a explicação sobre aquilo que se pretende ensinar. Ou seja, é o sinal de representação de um objeto, gesto ou som. O que seria o ensinar? O ensinar seria buscar os sinais, ou o significado destes sinais, para obter o conhecimento? Isto, se seguirmos como verdade que ensinar e significar são a mesma coisa.

Agostinho discorda desta posição, pois se usamos sinais para ensinar, não podemos ensinar para aprender sinais. Todavia, uma coisa é ensinar e outra coisa deve ser o significar. Então, é falso que ensinar e significar são iguais, e que não se pode ensinar sem que emitamos sinais. E uma coisa se mostra pela outra, mas não que seja mostrada por si, como sendo iguais. Por não poder mostrar por si, a única coisa que até o momento pode significar a si mesma é a “palavra” e que não se pode ensinar sem sinais. Desta forma, o conhecimento não é só pelos sinais, que se apresentam por meio das palavras, gestos, sons, entre outras formas de comunicação, mas é um conjunto de ensinar e aprender.

Mas este conhecimento que se dá pelos sinais, ou pelo que aprendemos das palavras é o conhecimento verdadeiro? O bispo de Hipona irá afirmar que o que as palavras nos mostram é que não aprendemos nada além de palavras: *“porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possa ser palavra àquilo que ouvi pronunciado como palavra enquanto não lhe conhecer o significado”* (AGOSTINHO. *O Mestre*, XI, p. 405). O conhecimento completo das palavras não é dado só em função do que ouvimos, pois somente com o som das palavras, não temos capacidade de conhecer, nem mesmo as palavras que imaginamos saber ou conhecer o significado. *“Com efeito, não tivemos conhecimento das palavras que aprendemos nem podemos declarar ter aprendido as que não conhecemos, senão depois que lhes percebemos o significado, o que se verifica não mediante a audição das vozes proferidas, mas*

son importantes elementos en el Agustínismo del siglo XVII. Desde luego, es significativo que una cita de Agustín inicie una obra de Wittgestein titulada *Philosophische Untersuchungen* (1953)”. (HARRISON, Simon. “Verdad, Verdades”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

pelo conhecimento das coisas significadas” (AGOSTINHO. *O Mestre*, XI, p. 406). Ao serem proferidas palavras, é perfeitamente razoável que se diga que nós sabemos ou não sabemos o que significam; se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo.

Se disseses que daqueles objetos que servem para cobrir a cabeça e dos quais temos o nome (coifas) apenas através do som podemos adquirir noção só depois de vê-los; e que, portanto, nem sequer o seu nome conhecemos completamente senão depois de conhecermos os próprios objetos; e se acrescentares que, no entanto, de nenhum outro modo, senão pelas palavras, conseguimos aprender o que se narra a respeito dos três jovens, isto é, que com sua fé e religião venceram o rei e as chamas, quais foram os hinos de louvor que cantaram a Deus, quais as honras que mereceram do próprio inimigo, responder-te-ei que todas as coisas significadas por aquelas palavras já eram de nosso conhecimento. Pois eu já tinha na minha mente o que significa três jovens, o que é forno, o que é fogo, o que é rei, o que quer dizer ser preservado do fogo e, finalmente, todas as outras coisas significadas por aquelas palavras. Mas desconhecidos, como aquelas *"saraballae"* (coifas), ficam para mim os jovens Ananias, Azarias e Misael; nem os seus nomes me ajudaram ou poderiam ajudar a conhecê-los. E confesso que, mais que saber, posso dizer acreditar que tudo aquilo que se lê naquela narração histórica aconteceu naquele tempo assim como foi escrito; e os próprios historiadores a que emprestamos fé não ignoravam esta diferença (AGOSTINHO. *O Mestre*, XI, 2008, p. 405-407).

Não podendo saber a maioria das coisas, sei, porém, quanto é útil acreditar nelas. Embora este tipo de situação seja muito corriqueiro em uma conversa, por serem rápidas. Devemos cuidar mais de nossas conversas e de nossa comunicação, para não sermos mal interpretados. No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós reside à própria mente, incitada talvez pelas palavras a consultá-la. E é esta a voz que nos diz a verdade que devíamos consultar e seguir sempre.

Quem é consultado ensina, verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, no homem interior, isto é, a virtude imutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional deveria consultar, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria, boa ou má, vontade. *“E se às vezes há enganos, isto não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia, se enganam: luz que confessamos consultar*

a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las” (AGOSTINHO. *O Mestre*, XI, 2008, p. 405-407).

Ou seja, a verdade habita no interior do ser humano, é Deus que reside no interior de cada pessoa. O conhecimento não são os sinais, ou as palavras que pronunciamos e não cansamos de repetir. Mas, sim, o mais íntimo do homem, no seu interior, aí está à verdade, o conhecimento, o verdadeiro saber. Deus é o consultor verdadeiro e somente ele ensina o homem, no seu mais íntimo. Cabe ao homem permitir esta consulta interior.

Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também se recorda de si mesmo –, e nem aí estáveis. Assim alegria, a tristeza, o desejo, o temor, a lembrança, o esquecimento e outras paixões semelhantes, assim também não podeis ser o meu espírito, porque sois o seu Senhor, e seu Deus. Tudo isso muda. Vós, porém, permaneceis imutável sobre todas as coisas, e, apesar disso, dignastes-Vos habitar na minha memória, desde que Vos conheci (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 25, p: 284).

A solução de Agostinho ao problema do conhecimento tem por finalidade um caráter metafísico-teológico, para resolver o problema acerca da verdade, e como tal não é engendrado em nós pelas palavras do magistério humano, mas pela presença de uma “*Verdade Interior*”, que transcende a alma.

Como visto no capítulo anterior, a verdade, o conhecimento que nos leva ao saber, está no interior da nossa alma¹³, no mais íntimo do nosso ser. Isto ocorre, quando somos consultados, somos ensinados pela verdade interior, onde é capaz de ser encontrado pela aspiração de todo o ser humano. “Se a verdade é objeto das aspirações de todos os homens, não se pode por limites a nenhuma delas. A verdade é uma luz, privada e pública ao mesmo tempo, ao alcance de todo aquele que a busca. *De lib, arb. 2, 12, 33*” (RUBIO, OSA. *Toma e Lê! Síntese Agostiniana*. 185, 1995, p. 59). Esta verdade consultada é Cristo, a fonte de luz buscada pelo homem. Pois, segundo Santo Agostinho, é Deus quem nos conduz para a verdade, esta que é privada e pública ao mesmo tempo e a quem devemos consultar para ter o

¹³ A concepção de homem provinha de Platão (428-348 a.C.) e foi conhecida por Agostinho, pouco antes da conversão, através de Plotino, denominando o termo como “alma”.

conhecimento das coisas. Para conhecer as coisas, a respeito da verdade, somente é possível, pela verdade interior. De modo contrário, é a forma de conhecimento das coisas sensíveis, como podemos observar pela citação.

AG — Mas se para as cores consultamos a luz, e para as outras coisas que percebemos mediante o corpo consultamos os elementos deste mundo, os mesmos corpos percebidos e os próprios sentidos de que a mente se serve como de intérpretes para conhecer as coisas externas; e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência consultamos, por meio da razão, a verdade interior; o que é que podemos dizer, para que fique claro, senão que nós pelas palavras não aprendemos nada mais além do som que repercute no ouvido? Pois todas as coisas que percebemos, percebemo-las ou pelos sentidos do corpo ou pela mente. Chamamos às primeiras "sensíveis", às segundas "inteligíveis", ou, para falar segundo costumam os nossos autores, às primeiras "carnais" e às segundas "espirituais" (AGOSTINHO. *O Mestre*, XII, 2008, p. 407-410).

Para que possamos conhecer as coisas sensíveis, ou do corpo, como o exemplo das cores, é preciso conhecer, consultarmos a luz, ou a luminosidade do dia, para sabermos qual a cor do objeto que nos é apresentado. Percebemos que uma cor é representada em um corpo. Nós consultamos o conhecimento deste corpo, a partir dos elementos do mundo. Ou seja, são os corpos percebidos pelos sentidos. Sentidos que nos mostram os corpos sensíveis, os objetos e suas representações que descobrimos por meio da sensibilidade e pelo contato dos sentidos com os objetos. O que é percebido pelos sentidos, a mente usa para ter conhecimento, para conhecer as coisas exteriores. A mente descobre, conhece os objetos exteriormente por meio da interpretação que realiza, a partir das representações que os sentidos têm acesso, no contato com o objeto. Com efeito, para que conheçamos as coisas, as representações, os objetos externos, é necessário perceber a relação entre os elementos do mundo, com os sentidos. Nesta relação, a mente usará da abstração, das informações recebidas dos sentidos para ter o conhecimento exterior.

Existem certas coisas que só conhecemos mediante a inteligência. A estes conhecimentos, mediante a inteligência, compreendo como é o conhecimento da razão. Logo, é por este conhecimento que chegamos à verdade interior. Portanto, não é pelas palavras que descobrimos a verdade, ou conhecemos as coisas. Pois, pelas palavras só podemos descobrir os sons que

são feitos por cada uma, quando estamos a transmitir algum sinal, que pode ou não possuir significado. Todas as coisas que percebemos só são conseguidas por meio dos sentidos, que Agostinho chama de “*sensíveis*” e que são as chamadas “*carvais*” e as percepções que ocorrem pela mente, chamam-se “*inteligíveis*” ou “*espirituais*”, onde a verdade interior reside e necessita do intelecto para ser acessada.

Sobre as primeiras respondemos se, ao sermos interrogados, estiverem perto as coisas que percebemos, como quando estamos olhando a lua nova, alguém nos pergunte qual é ou onde ela está. Neste caso, quem pergunta, se não enxerga, acredita nas palavras ou, às vezes, não acredita, mas de maneira alguma aprende, a não ser que também veja o que lhe está sendo afirmado, e, então, não aprende pelas palavras, que apenas foram um simples som, mas pelas coisas mesmas e pelos sentidos. As palavras, pois, têm o mesmo som para quem vê, como o tiveram para quem não vê. Quando porém, somos interrogados, não sobre as coisas que sentimos diante e sim sobre as que percebemos outrora, então, falando, nós não fazemos referências às mesmas, mas às imagens por elas gravadas e escritas na memória, que não sei como poderíamos chamar de verdadeiras, pois percebemos serem falsas, a não ser que queiramos dizer que não as vemos ou percebemos, porém já as vimos e as temos percebido. Portanto, nós levamos nos penetrais da memória as imagens como documentos das coisas anteriormente percebidas; contemplando-as com reta intenção na nossa mente, não mentimos quando falamos. Mas estes são documentos só para nós, pois aquele que nos ouve, se percebeu ou teve presentes as coisas, não as aprende pelas minhas palavras, mas as reconhece mediante as imagens que também ele levou consigo; se, no entanto, nunca as percebeu, quem há que não veja que ele mais do que aprende, crê nas palavras? (AGOSTINHO. *O Mestre*, XI, 2008, p. 405-407).

Quando, trata-se das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes na verdade interior que frui o homem iluminado. Neste caso, quem nos ouve, conhece o que eu digo, por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesmo com os olhos da verdade interior e com simplicidade. Com efeito, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, pelo caminho feito interiormente que Deus se revela a este ser humano. Por isto, interrogado, poderia responder. Qual absurdo maior do que crer ter sido instruído pelas minhas palavras aquele que, se interrogado antes de eu falar, poderia responder sobre o assunto? O caso

que frequentemente se dá de uma pessoa interrogada negar algo e, depois, estimulada por perguntas anteriores, acabar por concordar, depende da fraqueza de quem enxerga e que não pode consultar sobre todas as coisas à luz interior, e está sendo estimulado a fazer, parte por parte, pelas interrogações sobre estas mesmas partes, das quais se compõe aquela verdade, que o indivíduo não estava capacitado a intuir. Se chegar a isto pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras lhe ensinaram alguma coisa, mas apenas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior.

Onde encontrei a verdade, aí encontrei meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei esquecer. Por isso desde que Vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre e de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias, que por vossa misericórdia, me destes ao olhades para a minha pobreza (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 24, 2013, p. 283).

A “verdade interior” é que mostra o conhecimento, o saber, ao homem. Esta verdade está presente no mais íntimo do homem, na memória interior. Segundo santo Agostinho é na verdade interior que podemos encontrar a “Deus” que é quem nos ensina interiormente, quem ensina a verdade. E só pode dizer algo, quando é dito pela verdade, pois só assim há ensinamento, transmissão de conhecimento. Por outro lado, o que pode afligir mais o homem é aquilo que quando não conseguimos conhecer o pensamento de quem fala, embora percebendo claramente pelo ouvido as palavras, e palavras latinas, e sendo nós da mesma língua.

Santo Agostinho compreende o conhecimento como sendo um caminho para a verdade. A verdade se dá pelo conhecimento de Deus, a iluminação divina, transmitida pela verdade interior, por intermédio da linguagem, é o conhecimento verdadeiro por excelência. Este conhecimento deve instruir o homem para a verdade iluminadora. Assim, esta pessoa será capaz de refletir sobre aquilo que lhe faz bem: ter consciência do que realmente pode lhe fazer bem. Será possível, então, traçar um caminho que seja correto, isso proporcionará que a pessoa seja feliz. Pois, se conhecermos a verdade e

permanecermos em Deus, somos felizes, porque este é o caminho para a felicidade.

O termo “*felicidade*”, contido na obra “*A vida feliz*”, busca mostrar o caminho da verdade, ao homem que conhece a Deus. Este texto foi feito como fruto de um retiro, realizado logo após a sua conversão. Cada capítulo deste, tenta mostrar o que ocorreu em cada dia do retiro, por meio de um diálogo formalizado em “colóquios”, sendo ao todo quatro colóquios (quatro livros que dividem a obra). Nele estão presentes: Agostinho, sua mãe Mônica, amigos próximos como: Navígio, Trigécio e Licêncio. Tomando este texto desvendaremos o segredo para a felicidade, o que é preciso para conseguí-la, pois, isto é o que o homem mais deseja, o desejo de ser feliz. Outros conceitos que aparecerão são plenitude, infelicidade, indigência, carência, pobreza, riqueza, as escolhas do sábio e a sabedoria.

Na obra agostiniana encontramos um itinerário muito claro para se obter a condição da felicidade, como o que encontramos no “Colóquio do segundo dia”, neste diálogo. No texto encontramos uma discussão sobre a felicidade¹⁴ e como ele desenvolve este tema. Onde está a felicidade? Quais são as condições que preciso alcançar para ser feliz? São questões que marcaram a vida do filósofo africano e que marcam principalmente esta fase filosófica de Agostinho, conhecida como os diálogos de Cassiciaco, na sua recente conversão, em 386.

¹⁴“Su teoría acerca de la felicidad se ajusta a criterios platónicos, aristotélicos o estoicos, pero el contenido de la felicidad y los medios de alcanzarla se hallan determinados por su fe cristiana. (...)Dando por supuesto que todos y cada uno desean la felicidad, Agustín afirma que la beatitud es un estado de deseo(s) satisfecho(s): ‘*es feliz qui tiene lo que desea*’ (*b. vita.* 10). Sin embargo, la beatitud comprende la satisfacción tan sólo de los deseos de lo que es recto (2.10) y el debido disfrute de bienes reales: ‘*Nadie es feliz, a menos que tenga todo lo que desee y que no desee nada que sea malo*’ (*lib. Arb.* 2.13.36). Agustín apoya esta opinión manteniendo la distinción clásica entre el bien intrínseco (*honestum*: ‘*recto*’ o ‘*bueno*’) y el bien instrumental (*utile*: ‘*útil*’), por cuanto hay – respectivamente – objetos que pueden disfrutarse y objetos que pueden utilizarse: ‘*los objetos de disfrute son aquellos que nos hacen dichosos; los objetos que son para utilizarse son las cosas que nos ayudan en nuestro camino para lograr la beatitud*’ (*doc. Chr.* 1.3.3-4). En estrecha relación con el disfrute y el uso se halla la distinción entre dos clases de amor la avaricia codiciosa o deseo ilícito (*cupititas*) y el Amor (*caritas*). El carácter objetivo de la beatitud conecta los deseos subjetivos con la virtud, la cual ‘*consiste en desear disfrutar lo que ha de disfrutarse*’ (*div. qu.* 83.30)”. (BUSSANICH, John. “Felicidad, Eudaimonismo”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

Em meio à retomada da discussão, do primeiro dia para o segundo dia, do colóquio sobre este assunto, no retiro de Cassiciaco, surge a seguinte questão, exposta por Agostinho: pela razão, só pode ser feliz, aquele que possui a Deus, como podemos observar pela seguinte citação, encontrada em “*De Beata Vita*”:

Acontece que somos nós na maioria das vezes a nos abster de tomá-los, seja por fraqueza, seja por fastio, seja por excesso de ocupações. Todos estávamos concordes a essa respeito, ontem, piedosa e firmemente, - a não ser que eu esteja enganado. Com efeito, demonstramos pela razão: ser feliz quem possui a Deus. Ninguém contradisse tal conclusão. Em seguida, foi proposta esta questão: - Quem vos parece que possui a Deus? Sobre esse ponto, se bem me lembro, três opiniões foram emitidas. Uns estimaram que possui a Deus quem faz o que Deus quer. Outros opinaram que o possui quem vive bem. Os demais afirmaram Deus estar presente naqueles em quem não reside o espírito denominado impuro (Cf II, 12). (AGOSTINHO, Santo. *A Vida Feliz*, III, 17, 1998, p. 137).

Todavia, estes pareceres, revelados pelo colóquio do primeiro dia, exprimem uma única ideia: a ideia de: “... *que quem vive bem faz a vontade de Deus; e quem faz a vontade de Deus vive bem*” (AGOSTINHO. *A vida feliz*. III, 18, 1998, p. 138). Esta declaração, feita por Agostinho, fora aceita por todos, pois, consideraram que realmente aquela pessoa, que vive bem, só consegue viver bem, porque em seu íntimo, está agradando a Deus. Porque agradar a Deus é, segundo Agostinho, um requisito necessário para viver bem e o seu contrário tem o mesmo resultado: “fazer a vontade de Deus é um modo de viver bem”. Estas duas considerações requerem e resultam em uma mesma ideia sobre aquelas pessoas que possuem a Deus e por isso, vivem bem e são felizes.

Sobre a terceira opinião, apresentada na discussão, Agostinho pede que examinemos com muita atenção, um novo termo: “*espíritos impuros*”¹⁵. São espíritos que não podem permanecer na presença de Deus, porque são seres que estão flagelados pela culpa do pecado. Ou seja, é a pessoa que vive pelos

¹⁵ Espíritos Impuros: Podem ser entendidos em dois sentidos: Um primeiro sentido seriam aqueles espíritos que invadem as pessoas de fora para dentro, perturbando a alma, os sentidos e causando diversos tipos de distúrbios e loucuras. Para expulsar tais espíritos pode realizar-se exorcismos, por intermédio de ministros capacitados para tal ação, que ao imporem as mãos e ordenando em nome de Deus fazem partir estes espíritos impuros. O segundo sentido a que se refere o “espírito impuro” é aplicado a toda a alma impura que é manchada pelos vícios e erros, ou seja, o pecado.

vícios e que escolhe o pecado como ação. Estes espíritos impuros são espíritos que ficam motivando a mente das pessoas, para realizarem uma ação que seja viciosa. Isso se reflete no distanciamento de Deus e, por consequência, também afasta da verdade, deixando a pessoa infeliz, por estar impura. Só pode estar purificado de todos os vícios e pecados aquela pessoa que vive a castidade. Pois, é na castidade de corpo e mente que a pessoa se mantém pura, sem a corrupção do vício, ou impureza do pecado. Mantendo sua castidade, a pessoa é feliz porque não terá nenhuma impureza na alma, e nenhum espírito impuro penetra sua alma pura, o que a tornará mais próxima de Deus, fonte da felicidade. A fé é essencial para proteger as pessoas dos espíritos impuros, através da crença afastem-se da infelicidade.

Agostinho elabora algumas questões sobre as três opiniões, como: “Quer Deus que o homem o procure?” “Podemos dizer que quem procura a Deus vive a vida má?” e “Pode o espírito impuro procurar a Deus?” Todos disseram que não, mas Navígio hesita, num primeiro instante, mas logo adere à resposta do grupo. Então, Agostinho retruca para tentar esclarecer o problema. Possui a Deus, aquele que: busca a Deus, vive bem, faz a sua vontade e está livre dos espíritos impuros. Por outro lado, aquele que busca a Deus e ainda não o achou, não o possui. Quem faz o que Deus quer, vive bem e não possui o espírito impuro, mas, só por isso, não significa que possua a Deus.

Mônica questiona, então: “*Mas ninguém pode chegar a Deus sem tê-lo procurado antes!*” (AGOSTINHO. III, 19, 1998, p. 140). Aquele que procura a Deus ainda não o encontrou e, por isso, nem todos aqueles que vivem bem, possuem a Deus. Neste sentido, Mônica replica: Não há ninguém que possua a Deus. Mas ela nos faz uma interessante distinção: “... *aquele que vive bem possui a Deus como um amigo benévolo, e quem vive mal, como alguém que lhe é distante*” (AGOSTINHO. III, 19, 1998, p. 140). Então, torna-se errado afirmar que o homem feliz é aquele que possui a Deus, pois, nem todos os homens que possuem a Deus são felizes, é necessário que acrescentemos a sua benevolência: “*Será feliz quem possui a Deus como amigo*” (AGOSTINHO. *A vida feliz*. III, 19, 1998, p. 140).

Todas estas discussões fazem com que Agostinho chegue à seguinte conclusão, por hora: “... *todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus*” (AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, III, 21, 1998, p. 141). Em meio à busca, pela descoberta da felicidade, ou seja, quem pode ser considerado uma pessoa feliz, surge mais uma questão para melhor compreendermos o que é ser feliz, ou infeliz, na filosofia agostiniana. No que consiste a infelicidade? Agostinho irá dizer que: “*todo aquele que não é feliz é infeliz (cf. II, 11)*” (AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, III, 22, 1998, p.142-143). Também é considerada, aqui, aquela pessoa que possuindo a Deus, de modo benévolo, pelo fato de estar na busca constante de Deus, demonstra ser uma pessoa que não é feliz. Isto é refutado, na conclusão do colóquio, do segundo dia, exposto por Mônica, a todos. A infelicidade consistiria na carência ou na indigência. Todos concordaram e findaram o colóquio. É solicitado que eles reflitam sobre o assunto a ser retomado, no terceiro dia do colóquio.

Fora dito, por sua mãe, que a infelicidade é uma carência. Os participantes, presentes no colóquio, questionam: “quem é feliz?” O homem feliz é aquele que não padece na indigência; aquele que não é infeliz, é feliz. O feliz, portanto, será aquele que não sofre nenhuma necessidade. Mas, só pode afirmar estas hipóteses, se for possível denominar o infeliz e o indigente. Trigécio indagado dirá: “... *não se pode deduzir ser feliz quem não está na indigência pelo fato de ser manifestamente infeliz o indigente?*” (AGOSTINHO. *A vida feliz* IV, 24, 1998, p. 144-145). É respondido a ele que não existe meio termo entre miséria e felicidade, do mesmo modo que não existe meio termo entre ser vivo e ser morto. Não se segue também que quem não está na indigência, será automaticamente feliz. É necessário, um caso intermediário, um meio termo que não existe.

A felicidade é sentida pela alma e não corporalmente. Deste modo, vejamos a situação do sábio, por ser forte e nada temer, torna-se perfeito, pois nada lhe falta. Ao não temer a morte também não teme nenhum tipo de

sofrimento corporal, porque é capaz de expulsar e retardar estes acontecimentos, por possuir os bens necessários para evitá-los. Caso não evite, será um sinal claro de tolice, ou, caso seja levado por algum malefício, perceberá que nem tudo pode ser como se quer. Pois não seria infeliz mesmo arremetido por infortúnios inevitáveis. Agora, aquele para quem nada acontece contra a sua vontade, pode ser infeliz? A sua vontade o fará realizar somente aquilo que seja possível, que seja virtuoso e digno de sabedoria. Então, infeliz é todo aquele que sente necessidade de algo que lhe falta? Agostinho ilustrará com um exemplo de Cícero, sobre um homem chamado Orata¹⁶: *“Quem ousaria dizer que Orata sofria de alguma indigência, ele que se achava cumulado de riquezas, do mais refinado luxo e de prazeres? Ele, a quem nada faltava do que contribuir ao deleite, ao encanto da vida, ao gozo da perfeita saúde?”* (AGOSTINHO. *A vida feliz*. IV, 26, 1998, p. 147). Era um homem que possuía grandes investimentos e muitos planos, era feliz e o seu sucesso o coroava. Poderia lhe faltar algo? Agostinho concluirá dizendo que este ricaço da história estaria impedido de chegar à felicidade pelas suas qualidades naturais, pois, quanto mais riqueza materiais se tem, mais pobre de espírito se torna. Quanto mais inteligente pudesse ser, mais paranóico ficaria com o medo da possibilidade de perder sua riqueza pela falta de segurança. Mônica então questiona: *“Como se pode separar indigência da infelicidade? Porque esse Orata ainda que fosse rico e, nada ambicionasse a mais, acontece que pelo fato mesmo de temer a perda de todos os seus bens, encontrava-se na indigência. Faltava-lhe justamente a sabedoria”* (AGOSTINHO. *A vida feliz* IV, 27, 1998, p. 148). Concluirá, portanto que: *“... a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria. Ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria”* (AGOSTINHO. *A vida feliz* IV, 27, 1998, p. 148). A indigência da alma é, segundo Agostinho, a estultícia, o oposto da sabedoria. Não existe meio-termo, o que não é feliz é infeliz. A conclusão, para o exemplo de Agostinho, sobre o personagem Sérgio Orata é:

Isso nos permite agora concluir que aquele Sérgio Orata foi infeliz, não tanto porque temia perder os seus bens, mas por estar privado de sabedoria. E seria mais infeliz se em meio àquelas coisas tão fugazes

¹⁶ Personagem de um exemplo de Cícero que Agostinho e exemplos na obra *“A Vida Feliz”*.

e perecíveis - por ele consideradas como bens – vivesse totalmente sem receio algum. Pois sua segurança, ele a teria, não graças a corajosa vigilância mas devido ao embotamento de sua mente, mergulhada em profunda estupidez (*stultitia*). Se alguém, entretanto nada falta a quem possui a sabedoria. Segue-se que a estupidez é verdadeira carência. Ora, como todo o insensato é infeliz do mesmo modo todo infeliz é insensato. Assim, pois, está demonstrado como toda carência equivale à infelicidade, e do mesmo modo toda infelicidade implica carência. (AGOSTINHO. *A vida feliz*. IV, 28, 1998, p. 149).

A carência é ser insensato, ou, também, é uma forma de tratar-se de uma estupidez. Ou seja, estar na indigência, ou ser insensato é um modo de estar nas trevas, estar nu, por nada ter. A carência é, portanto, estar nu, ser insensato, indigente e isso tudo se remete ao que é ser infeliz.

Agostinho, então, refletirá sobre os opostos, como é o caso da riqueza e da pobreza que são opostas entre si. É feita uma analogia com relação aos conceitos. A pobreza é semelhante à carência e a indigência leva à infelicidade. Por outro lado, a riqueza é semelhante à felicidade, quando não é riqueza material, mas sim riqueza de espírito, ter uma fé firme. Licêncio apresenta outro termo para ser debatido como felicidade, a plenitude. “*Justamente, se a estultícia é indigência, a sabedoria será plenitude. E, com razão, muitas consideram a moderação como sendo a mãe de todas as virtudes*” (AGOSTINHO. *A vida feliz*. IV, 31, 1998, p. 152-153). A sabedoria é medida da alma, tem como antagônica a estultícia que é a indigência, tendo como seu contrário, a plenitude. Logo, temos como resultado, a sabedoria é plenitude e a plenitude é a medida. Teremos como medida da alma a sabedoria.

Agostinho retoma a discussão para concluir o colóquio. A infelicidade é o indivíduo ter carência sobre aquilo que deseja e não ter possibilidade de conseguir o que quer. O homem feliz é aquele que não possui esta carência, porque tudo aquilo que deseja e pertence à verdade tem pleno valor e deve ser alcançado. Este não padece de faltas, ou seja, carência é, portanto, o sábio. A sabedoria é a moderação do espírito, aquilo que conserva a alma em equilíbrio, para que não fique abaixo ou em excesso com relação à plenitude. “*Só se diz bem o que se diz com a verdade. Um bom mestre não é escravo de suas palavras. Ao contrário, as palavras são suas escravas. De doc. christ. 4, 28, 61*” (RUBIO, OSA. *Toma e Lê! Síntese*

Agostiniana. 1365, 1995, p. 353). Aquele que possui sabedoria é capaz de usar as palavras e seu conhecimento com moderação, para que aquilo que seja, o seja de bem dito, conforme requer a verdade. A sabedoria será a medida para auxiliar o homem sábio, na transmissão da verdade. Sem esta medida poderíamos ir em direção dos prazeres, ambições e todas as paixões que nos levam para o pecado. Os seres pecadores encontram o medo, a tristeza, a culpa e outras paixões. “Concluimos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria” (AGOSTINHO. *A vida feliz*. IV, 33, 1998, p. 154-155). A verdadeira sabedoria é a “*Sabedoria de Deus*”. Aprendemos, pois, pela autoridade divina, que esta sabedoria é a verdade, a qual possui a Suma Medida. Esta procede do Pai para o Filho, e do Filho para o Pai. Porque é Deus que possui as pessoas que gozam dEle e que desejam estar nEle, pelo caminho da Santíssima Trindade. A Verdade que nos guia, o Pai; a Verdade que gozamos, o Filho; o que nos une à Suma Medida, o Espírito Santo. Então, só será feliz aquele que permanecer na Santíssima Trindade, o que o fará estar no gozo de Deus.

Assim, Agostinho responde o segredo para ser feliz. Está na busca pela Verdade, encontrada na “*Sabedoria de Deus*” que consiste na Santíssima Trindade. Ou seja, estar na presença da Verdade que é Deus Pai, o Sumo Bem, a Suma Medida, de Deus Filho aquele que nos une ao Pai, a Verdade que nos faz ser feliz, do Espírito Santo que será aquele que proporcionará que continuemos em Deus, E seremos felizes, porque estar presente, na Trindade, é a garantia que temos para alcançar a verdadeira felicidade. É assim, porque Deus, para Agostinho, é Verdade e Lei, portanto, a verdadeira e única fonte de felicidade.

1.3 “*Si enim fallor sum*”, como fundamento da dignidade humana.

Agostinho formula o seu conhecimento, para defender a dignidade das pessoas, a partir da teoria da “Iluminação”, no desenvolvimento dos diálogos, ao trabalhar diversos temas filosóficos e teológicos. Visto que, não é possível separar o “Agostinho Filósofo” do “Agostinho Teólogo”, pois um complementa o outro. É um dos motivos pelo qual Agostinho destacou-se, em sua época. É considerado, por HORN, o “Pai da Antiguidade Tardia” (HORN, 2008, p. 21). O Um dos pontos marcantes, no pensamento agostiniano, é a sua compreensão sobre o conhecimento: a forma como conhecemos as coisas. Cria, então, a teoria da “Iluminação Divina”, na busca de tentar explicar: “o existir, o pensar e o entender” (AGOSTINHO. *O Livre-Arbírio* II, 3, 1995, p. 80). A iluminação divina é a teoria de Agostinho, para explicar o conhecimento da verdade. É o itinerário realizado pelo autor, partindo do conhecimento exterior (conhecimento corporal, os sentidos exteriores, pelas palavras, gestos e sons), para chegar ao conhecimento interior (conhecimento interior, os sentidos internos, sentimentos mais profundos, alma e mente). Neste caminho, Agostinho encontra a verdade em Deus que é a fonte de conhecimento que as pessoas buscam. É pela fé que podemos ter força para alcançar esta verdade iluminadora. Através dela somos capazes de reconhecer a verdade em nossos atos. Este tripé, descrito acima, “existir, pensar e entender é a fonte do “*cogito agostiniano*”¹⁷, pois, trata do reconhecimento das falhas cometidas. Quando realizamos uma ação e percebemos que falhamos, não perdemos nossa dignidade, porque somos seres humanos e como tal sofremos pelas falhas que cometemos.

Podemos perceber que Agostinho trabalha a questão do conhecimento, em diversos âmbitos, no transpassar de sua “filosofia”. Por exemplo, vimos neste texto acima, como Agostinho aborda o tema no livro “*Contra Academicos*”. Nesta obra, ele o faz, por meio do diálogo com seus discípulos e amigos, criando diversas discussões sobre como o homem pode alcançar a verdade. Dirão, a princípio, que a verdade é a constante busca da felicidade, busca esta que é

¹⁷ “Se me engano, sou”. (*Si enim fallor, Sum.*). Tradução própria.

realizada pelo homem a todo instante. Surge, neste momento, a questão sobre o erro, que norteará o restante do livro I, da obra *“Contra os Acadêmicos”*. Quando realizo uma ação que inicialmente acreditava, sendo a ação correta, sentimos inicialmente felicidade e animação. Mas logo percebemos o engano e nos sentimos culpados, pelos erros que cometemos, diminuindo nossa dignidade. Agostinho, por meio de seu pensamento, demonstra que o homem possui dignidade, apesar dos erros que comete. O engano nos distancia do caminho da verdade e da felicidade, mas continuamos com a dignidade de indivíduos que querem buscar a ação correta e fazer o bem, mas porque cometemos erros não podemos ser sábios. Portanto, não posso ser considerado sábio, ou digno de algum conhecimento. Porque o conhecimento que imaginava saber, na realidade trata-se de um engano, uma ilusão criada pela minha ignorância, pelos erros que cometemos.

No diálogo *“De Libero Arbítrio”*, surge o questionamento sobre o existir. Somos seres que existimos, apesar de cometermos enganos. Mas devemos estar sempre atentos para não sermos enganados, porque existimos, pensamos e entendemos tudo o que acontece a nossa volta, ao ter inteligência para vermos a verdade. As três realidades de ordenamento das coisas “existir, viver e entender”, são consideradas por Agostinho, da seguinte maneira. Para o “existir, como exemplo, temos a pedra ou o cadáver, pois não possuem nenhuma outra realidade, além desta. Para o “viver”, temos, como exemplo, o animal, pois, ele possui vida animada, movimenta-se, tem matéria, ou seja, tem um corpo. Por fim, temos o homem, que por sua vez, existe por meio do corpo, vive porque respira e entende porque é capaz de compreender as coisas, ou seja, sabe que ele existe, que ele vive e que ele pode escolher.

Ag. Assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses... Ag. Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses -, é também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras? Ev. Compreendo-o perfeitamente. Ag. Logo, é também manifesta terceira verdade, a saber, que tu entendes? Ev. É claro. Ag. Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente? Ev. O entender (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, 1995, p. 80 - 81).

No diálogo “*Contra Academicos*” ou “*Contra os acadêmicos*”, Agostinho é o protagonista e tem diversas relações com os interlocutores: relação familiar¹⁸, relações de amizade¹⁹, relações entre mestre e discípulo²⁰. No livro I aparecem os personagens, Agostinho, Licêncio e Trigécio que terão como tema a discussão sobre a busca da felicidade e do conhecimento, buscar encontrar a verdade. O filósofo africano apresenta o seu “*cogito*”, “Se me engano, existo” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XI, XXVI, 2013, p. 52), por intermédio de uma discussão sobre o erro.

No livro primeiro, ele relata uma discussão acerca do “erro”, onde apresenta possíveis definições contadas, no diálogo, por Trigécio e Licêncio e, posteriormente, uma conclusão exposta pelo filho de Mônica. Podemos observar a seguinte questão que norteia a disputa: “O que é o erro?” A possibilidade de enganar-se é, pois, não viver segundo a razão, e nem mesmo ser feliz. Trigécio expõe o seguinte, como resposta para o problema sobre o erro:

Parece-me que quem está em erro não vive segundo a razão nem é totalmente feliz. Ora, está em erro quem busca, e não encontra. Logo, debes demonstrar-me uma destas duas coisas: ou que quem está em erro pode ser feliz, ou que quem nunca encontrar o que procura está em erro (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*, I, IV, 10, 2008, p. 53).

Ou seja, para Trigécio, quem se engana por cometer um erro, não pode ser feliz, pelo menos, não pode ser totalmente feliz, pois, quem permanece no erro, não encontra a verdade, portanto, não pode ser feliz, porque está se iludindo com invenções e mentiras, criadas pelo erro, que engana os nossos sentidos corporais. A resposta dada por Licêncio sobre “o que é o erro?” é:

... O erro, a meu ver, consiste em tomar o falso pelo verdadeiro. Nele não pode cair de nenhum modo quem julga que sempre se deve procurar a verdade pois não pode aprovar o falso quem não aprova nada. Logo, não pode errar, mas pode facilmente ser feliz. Para não ir muito longe, se pudéssemos viver todos os dias como ontem, não vejo razão para não nos considerarmos felizes. Pois vivemos numa *grande* tranquilidade de espírito, guardando a alma livre de toda a macula corporal, bem longe do fogo das paixões, dedicando-nos, quanto é

¹⁸ Navígio, parente de Agostinho.

¹⁹ Alípio, amigo de Agostinho, também catecúmeno, era mais jovem que Agostinho.

²⁰ Licêncio e Trigécio: dois jovens de temperamento fogoso e arredios, que provinham de famílias de elevada casta social.

humanamente possível, a razão, isto é, vivendo segundo aquela parte divina da alma, que, segundo a definição de ontem, concordamos que constitui a vida feliz. Todavia, creio que nada encontramos, mas apenas procuramos a verdade. Logo, o homem pode alcançar a felicidade só pela busca da verdade, ainda que não consiga encontrá-la... (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, IV, 11, 2008, p. 54 – 55).

Por exemplo, para irmos de um lugar A^{21} para um lugar B^{22} . Se fizermos o caminho direto, não poderíamos dizer que estamos cometendo algum tipo de erro. Ora, se para percorrer o mesmo caminho, sofrêssemos diversos tipos de impedimentos, obstáculos que atrasassem a nossa chegada ao local B desejado, mesmo surpreendido pela morte, ele não errou, porque buscou pela verdade, mesmo não a encontrando. Ele é feliz, porque viveu de acordo com a razão, segundo a resposta dada por Licêncio: “... *Por isso, se é correto o meu raciocínio, segundo o qual não erra quem busca perfeitamente a verdade, ainda que não a encontre, é feliz porque vive de acordo com a razão*” (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, IV, 12, 2008, p. 56). Licêncio ainda afirma que Trigécio disse o seguinte a respeito da sabedoria:

... a sabedoria não é a própria verdade mas o caminho que a ela conduz. Assim, quem usa este caminho usa a sabedoria e quem usa a sabedoria é necessariamente sábio. Portanto, sábio é aquele que busca perfeitamente a verdade, mesmo que ainda não o tenha alcançado. Pois, a meu ver, a melhor definição do camiminho que conduz à verdade é a diligente pesquisa da verdade. Consequentemente quem usa este caminho já será sábio. E nenhum sábio é infeliz. Ora, todo o homem é infeliz ou feliz. Logo o que faz feliz não é só a descoberta, mas a própria procura da verdade (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, V, 14, 2008, p. 58).

Agostinho propõe uma definição de sabedoria: “*sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas*”²³ (AGOSTINHO. *Contra Academicos*. I, VI, 16, 2008, p. 59). Para explicar esta definição, Agostinho traz, como exemplo, o caso de Albicério²⁴. Certa ocasião, Agostinho presencia o seguinte caso: um escravo

²¹ Rio Grande, Rio Grande do Sul, Brasil.

²² Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil.

²³ Definição estoica, que Agostinho e seus discípulos conhecem por intermédio das leituras de Cícero.

²⁴ Trata-se de uma pessoa que existiu historicamente. Era um indivíduo devasso, que bem conhecemos por seus desregramentos.

estava a levar uma quantia de moedas. Ele acaba roubando uma parte. Então, encaminham-se até Albicério que diz ao escravo para contar as moedas e devolver aquelas que roubou. E assim, é feito. *“Portanto Albicério foi sábio, se conforme admitimos, a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”* (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, V, 18, 2008, p. 61.). Trigécio irá replicar esta definição de Agostinho afirmando que a ciência é:

A ciência consiste não só em compreender, mas em compreender de tal modo que quem a possui não possa enganar-se nem deixar-se abalar por qualquer objeção. Por isso, com muita razão afirmaram alguns filósofos que ela só pode encontrar-se no sábio, que não só deve possuí-la perfeitamente, mas também mantê-la inabalavelmente (AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, V, 19, 2008, p. 61 – 62).

Trigécio irá dizer que a ciência das coisas humanas é na verdade: *“aquela que conhece a luz da prudência, beleza da temperança, a força da coragem, a santidade da justiça. Estes são os bens que realmente podemos dizer nossos sem nenhum temor do acaso”* (AGOSTINHO. *Contra Academicos*. I, V, 20, 2008, p. 62). Licêncio retruca Trigécio afirmando que a sabedoria da ciência está em Deus e que é buscada pelo homem, por meio dos erros, dos enganos e dos acertos, até que consiga encontrá-la ou se a morte surpreendê-lo.

No livro XI, capítulo XXVI, da obra *“A Cidade de Deus”*, o bispo de Hipona nos apresenta o seu *“cogito”*, com um caráter hipotético existencial, todo voltado para as questões humanas do homem. Mostra um ser humano que possui dúvidas. Desta maneira, reforça o *“eu pensante”*, o *“eu sou agostiniano”*. Este *“eu”* possui uma realidade aberta que reafirmará a dignidade humana, neste homem maculado pelos erros do pecado. Agostinho, na passagem textual, afirma que o ser humano existe, vive, escolhe e se engana.

Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço. E quando amo essas duas coisas, acrescento-lhes o próprio amor, algo que não é de menor valia. Por que não me engano quanto ao fato de amar, não me enganando no que amo, pois, embora o objeto fosse

falso, seria verdadeiro que eu amava coisas falsas [...]. Tanto é verdade, que não há ninguém que não queira existir, como não há ninguém que não queira ser feliz. E como pode ser feliz se não existe? (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, parte II*, 2013, p. 52).

Tendo esta passagem em mente, podemos perceber os seguintes aspectos, no pensamento agostiniano. Um aspecto importante para o entendimento do problema aqui questionado. O problema da condição humana que permite ao homem, mesmo no engano, possuir dignidade. Ele continua a existir, a viver e a saber que vive. Para o filósofo africano, a existência humana está somente na “Verdade”, uma verdade revelada, a autoridade divina que buscamos, incessantemente. Esta é a “Verdade” encontrada na iluminação que nos orienta a pensar frente à existência. Mas, as pessoas que cometem erros, estão provando a sua existência, pois, foram capazes de fazerem escolhas, por sua própria vontade, livremente.

Superando a dúvida cética, o bispo de Hipona, tenta assegurar um “eu existente”, que pressupõe a fundamentação da vontade, nas três realidades propostas: existente, vivente e pensante. Nesta trindade podemos encontrar a ética do filósofo hiponense. Formula desta maneira uma concepção de dignidade intrínseca ao homem que até mesmo no engano este ser é possuidor de valor, tem respeito perante os seres que existem e vivem, mas também perante os seres que existem, vivem e sabem que vivem (acertam), como igual a eles apesar de terem o defeito do erro. Engano que cometemos por não percebermos a manifestação da iluminação na nossa vida e escolhemos o que nos leva ao erro do engano.

Após, estudarmos e analisarmos, nos certificamos de três pontos distintos, na filosofia agostiniana, sobre o conhecimento, a respeito da existência do ser que é, existe e vive, a partir de um “eu sou”, que pode enganar-se. Na obra, “*Contra Academicos*” irá aparecer, na discussão, sobre o que é o erro, bem exposta por Agostinho, no diálogo. Tentando mostrar que mesmo o homem errando, ele está sempre em busca da felicidade. Pois, o erro, é enganar-se e distanciar-se da verdade. “*Uma falsa felicidade é pior que a própria desgraça. In ps. 129, 1*” (RUBIO, OSA. *Toma e Lê! Síntese Agostiniana*. 201, 1995, p. 62). “*A falsa*

felicidade é uma verdadeira miséria. In os. 85, 24.” (RUBIO, OSA. Toma e Lê! Síntese Agostiniana. 202, 1995, p. 62). A falsa felicidade é a ilusão que acontece na vida do indivíduo que se engana e afasta-se da verdade. Isto é um motivo para a vida miserável de muitas pessoas que vivem no engano, por acreditarem em mentiras. Essas pessoas não possuem o conhecimento da verdade, porque não conseguem se desvencilhar das ilusões que cegam a pessoa com falsas verdades.

O conhecimento agostiniano pressupõe algumas características, semelhantes ao pensamento cartesiano, mas assume uma postura diferente, a qual é sustentada pelo tripé: existe, vive e ama. Este tripé irá fundamentar a existência essencial dos seres, que é o “eu sou” agostiniano. Mas para afirmar este eu sou, Agostinho pressupõe uma etapa nas escolhas humanas: a possibilidade do erro. Pois, somente quem se engana é capaz de existir e viver, e, ainda mais, saber que vive. Daí tentar acertar na próxima possibilidade.

O filósofo africano, como dito acima, dá uma resposta satisfatória: “*Se me engano, sou*”. Além de afirmar a existência do ser, esta afirmação confirma também o grande valor que tem a dignidade do homem. Pois, por mais que em nossa vontade livre escolhamos diversas vezes o erro, ou nos enganamos sem percebermos o que ocorre, a nossa dignidade permanece com o mesmo valor perante os que acertam. De fato, quem erra, para o bispo, se distancia da verdade, mas há sempre uma nova possibilidade de aprendermos com os erros cometidos e acertarmos da próxima vez. Pois, me enganei, cometendo tal falha. Neste momento, tenho o castigo da culpa, pelo pecado cometido. A partir daí, buscarei uma nova oportunidade que me tornará feliz.

2 O PROBLEMA ÉTICO DA TEORIA DA VONTADE.

Para Agostinho, a vontade é manifestada pelo amor. São, portanto, as afeições e sentimentos da alma, manifestações da vontade própria. Os afetos básicos da alma humana nos impulsionam em nossas escolhas, por meio da realização de nossa vontade, sendo ela boa ou má. São ações que fazemos, conforme os desejos que temos e queremos. O resultado desta escolha tem como fim a alegria, o medo e a tristeza, sentimentos que motivam nossas ações, tanto para o bem, quanto para o mal: depende de nós fazermos a escolha certa. O desejo é um aquiescer à vontade da alma para um objeto qualquer. A alegria é a complacência na posse de um objeto da vontade. O medo ou temor é o sentimento pelo qual a vontade se retrai e se afasta de alguma coisa que o amedronta. A tristeza, por sua vez, é a aversão da vontade de um mal infligido. Em suma, todas as afeições, manifestações da alma, consistem na aceitação ou na rejeição pela vontade, de algo bom ou mal, que terá como resultado o prêmio, se a ação for boa, e a culpa, ou o castigo, caso optarmos pelo mal.

Em primeiro lugar, deve ser mencionado que a teoria agostiniana da vontade cindida não remonta a uma leitura de fontes textuais filosóficas sobre a fraqueza da vontade. De forma geral, Agostinho não foi nenhum leitor especialmente bem informado da filosofia antiga, e, assim, ele não poderia ter conhecido nem o *Protágoras* ou a *República* de Platão, nem o Livro 7 da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Ao invés disso, o que Agostinho desenvolve é uma interpretação daquele conflito que Paulo descreve, no Capítulo 7 da Carta aos Romanos, como a disputa entre “espírito” e “carne”. O versículo 15 reza como segue, na tradução da unidade textual: “Pois eu não compreendo o meu agir: eu faço não aquilo que quero, mas aquilo que odeio” (HORN. 2008, p. 110).

Estes sentimentos, que são as nossas paixões, servem como motivação necessária, na tentativa de sermos felizes. São estes os sentimentos, que afetam a nossa paixão, que devem sempre tender a retornar para a vontade racional, para mostrar o modo de sermos felizes ou infelizes, a partir da nossa escolha que é voluntária. Agostinho relaciona a vontade dos homens de buscar a felicidade,

por meio de diálogos, como o que ele mantém com Evódio, no livro “*O livre-arbítrio*”.

Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E, assim, recebem o que merecem [...]. É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos [...] que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. [...] todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. I, 14, 30. 1995, p. 62).

Assim, nada pode forçar a razão a submeter-se às paixões, pois, é por ela que conseguimos agir corretamente. A razão nos mostra a realidade dos nossos atos e como devemos agir, para chegar onde queremos, que será, segundo Santo Agostinho, no amor a Deus. Esta motivação principal é conseguida pelo desejo de alcançar a Deus, desapegando-se de si mesmo. Pois, o amor a Deus levará o homem pelo caminho correto, para o mais íntimo da alma, o interior do ser humano, onde reside o verdadeiro amor, Deus. Deste modo, o homem será capaz de evitar o engano, distanciando-se dos vícios, que nos levam aos enganos que cometemos, por nossa vontade incontrollável, resultando na culpa e no pecado.

Ag. Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e corre to que a mente a domine.

Ev. Também sou do mesmo parecer.

Ag. Então! Haverás de hesitar em pôr toda e cada virtude acima de qualquer espécie de vício, de tal forma que quanto mais uma virtude for nobre e sublime, mais ela será forte e invencível?

Ev. Quem o poderia duvidar?

Ag. Logo, nenhuma alma viciada pode dominar outra munida de virtudes.

Ev. É bem verdade (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p 63).

Só somos felizes, quando conseguimos colocar a razão como sendo o princípio das nossas ações, porque as paixões podem iludir nossa vontade própria, levando o homem ao erro, resultando no pecado. Pecado que é incentivado pelas paixões da nossa vontade aparente, por um instinto advindo

da animalidade humana, como o roubo. Pecado que Santo Agostinho comenta no livro “*Confissões*”, principalmente, no livro II, onde conta sobre um furto ocorrido e as consequências desse mal.

Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores! A minha beleza definhou-se e apodreci a vossos olhos, por buscar a complacência própria e desejar ser agradável aos homens²⁵ (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p 63).

Os desejos amorosos que levaram Agostinho ao pecado, não provinham do amor a Deus, mas de um amor carnal, vicioso e culposos. “*Afastava-me para mais longe de Vós.*²⁶... *Arrojava-me, derramava-me, espalhava-me e fervia em minhas devassidões, e Vós em silêncio! Ó alegria que tão tarde encontrei!*” (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p 63). Dessa forma, as paixões, ilusões, falsos amores, falsa liberdade, controlam a vontade humana, proporcionando a escolha da pessoa pelo pecado, de forma voluntária. Aquele impulso incontrolável, de nossas ações, é movido somente por emoções de um fato cotidiano, mais poderoso que a força da racionalidade. Outra vontade, que encontramos em santo Agostinho, é a vontade do episódio sobre o ladrão: “*E eu quis roubar; roubei, não instigado pela necessidade, mas somente pela penúria, pelo fastio da justiça e pelo excesso da maldade.*”²⁷

“*O pecado em seu sentido mais profundo não é mais que a vontade pervertida. Op. Imp. Com. Jul. 2, 17*” (RUBIO, OSA, *Toma e Lê! Síntese Agostiniana*. 938, 1995, p. 231). O amor “*cáritas*”, derivado da vontade, torna-se libido, quando nossas paixões incontroláveis impulsionam nossas escolhas para o erro, para a maldade, e nós, humanos, deixamo-nos ser levados por este instinto mais forte do que nós. Muitas vezes, isto acontece, não porque queremos, mas por sermos coagidos por indefinidas situações que nos deixam tristes e que não conseguirmos

²⁵ Nesta altura da narrativa, Agostinho era estudante em Madaura, onde seus olhos ávidos de adolescente contemplaram estátuas romanas e templos de pórticos coríntios.

²⁶ A crise na adolescência em Agostinho, como em todos os jovens, revela um ofuscamento da razão e dos valores espirituais, substituídos pelo despertar impetuoso dos instintos. A energia vital vai preferentemente para o corpo a vontade e a inteligência ficam enfraquecidas. (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p 64).

²⁷ Como médico de almas e com a iluminação de santo, Agostinho escalpeliza este ato de malícia de infringir a lei só pelo gosto de pecar e sem interesse algum. (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p 64).

reverter. Por isso, nos culpamos e acabamos nos acostumando e não fazendo nada para mudar, ficamos submissos à paixão e não à razão, por medo, desistindo, assim, da felicidade e da graça. E, deste modo, o homem acaba se distanciando de Deus, pois suas escolhas levaram-no ao pecado.

A vontade (*voluntas*) é, portanto, uma manifestação da alma. De forma que leva a escolher pelo bem ou pelo mal, por meio da relação entre as paixões e a racionalidade humana. Isto torna a pessoa boa ou má, conforme o resultado de suas ações. Ações estas que, boas, trarão felicidade, a qual todo o homem tende naturalmente e premiações para o indivíduo, o amor à liberdade (*amor libertatis*). Por outro lado, as ações más que levam à culpa e ao pecado, tem como resultado, o castigo e a infelicidade, o desejo de dominação (*cupiditas dominationis*). Dominação que muitas vezes pode ser a coação que alguém sofre por agressão, e que essa pessoa, por não conseguir se desvincular desse tipo de vida, acaba aceitando e acreditando que essa falsa liberdade é amor, não percebendo que é uma liberdade ilusória.

Liberdade²⁸ que implica em fazer algo por si mesmo, autodeterminação, ser responsável perante à comunidade. Em santo Agostinho, podemos perceber

²⁸ “Agostinho usa o termo “liberdade” em dois aspectos importantes: em um sentido político e sentido religioso. Em Geral, duas categorias abrangem uma gama de significados que aparecem em todas as obras de Agostinho em vários contextos, alguns deles controversos, e outros, não-controvertidos. Agostinho faz nenhum esforço para fornecer uma explicação sistemática da ideia de liberdade em ambas as categorias, embora às vezes chega-nos muito perto do que poderia ser considerado como definição não estritamente científica do termo. Liberdade política: Agostinho comenta sobre pol liberdade [Itica aparecem principalmente no contexto de seu estudo sobre a cidade terrena em De Civitate Dei. Ao estudar as qualidades morais dos antigos romanos, Agostinho traça um contraste entre o amor da liberdade (amor libertatis) e desejo de dominar (cupiditas dominationes). Embora a realização da liberdade permitida cidadãos alos políticos romanos aspirar a felicidade temporária para seu próprio benefício privando outras sociedades de liberdade através de dominação que tinha suas raízes num desejo vicioso para louvar e glória (cupiditas laudis et gloriae), este provocou o efeito oposto a essas outras empresas (CIV. Dei 5. 12). Quando uma dominação injusta sobre os outros é praticada, a liberdade de circulação será suprimida, a liberdade de palavra e pensamento cercenad quedará vai perder a liberdade de nível social e quedará liberdade diminuída livre de conflitos e morte (civ . Dei 1,4; 3,21; 6,10; 18,26; EP 204) .. Mesmo sociedades pacíficas pode ser conduzido para defender a vida ea liberdade dos seus cidadãos, por vezes, recorrer à guerra, às provocações inimigas injustas voltadas para subjugar ou escravizar (civ Dei 3,10 ;. 3,30; 5,22). (...) Agora (para o bem, quando a liberdade está presente em uma sociedade, florescer junto com eles outras formas de liberdade, como a liberdade de se envolver em actividades de lazer, para usar a imaginação, a aquisição de conhecimentos ou para heresia exemplo, Donatism) (arb lib 1.2.4; .. c.ep. Homem de 23; conf 9.3.5 ;. orig.an. 4.1.1; ep.185). Portanto, a presença de liberdade política na sociedade assegura que os cidadãos de terras do Estado são capazes de perseguir

duas faces com relação à liberdade (*libertas*): uma é a liberdade política e outra a liberdade religiosa. A liberdade política aparece num contexto de estudos sobre a cidade terrena, elaborado por Agostinho na obra “*A Cidade de Deus*”, como modelo para analisar a moral dos cidadãos romanos. Aí, há o contraste entre o amor à liberdade (*amor libertatis*) e o desejo de dominação (*cupiditas dominationis*). Os cidadãos romanos aspiram à felicidade temporal em proveito próprio, privando, as outras sociedades, de liberdade, pela dominação, que tem suas raízes em um desejo de avareza e glória (*cupititas laudes et gloriae*).

Mas alguém perguntará por que, nesse caso, se estendeu aos ímpios a misericórdia divina. Por quê?! Sem duvida emanou de quem, todo o dia, faz o Sol erguer-se sobre os bons e o maus e chover sobre os justos e os injustos. Embora vários deles, pensando nisso se corrijam da impiedade pelo arrependimento e outros, na dureza impenitente do coração, desprezando as riquezas de sua bondade e paciência, entenderem cólera para o dia da vingança e do juízo, em que a infalível

os fins que são materiais e moralmente vantajoso para eles na vida presente (arb lib 1.5.11; Civ Dei 1,31)”. (DJUTH, M. “Libertad”. In: DJUTH, Marianne. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

“Agustín emplea el término ‘libertad’ en dos formas importantes: en sentido político y en sentido religioso. En geral, ambas categorías abarcan una pluralidad de significados que aparecen en todas las obras de Agustín en diversos contextos, algunos de ellos polémicos, y otros, no polémicos. Agustín no realiza ningún esfuerzo por proporcionar una explicación sistemática de la idea de la libertad en ambas categorías, aunque a veces, llega a muy cerca de darnos lo que podría considerarse como una definición no estrictamente científica del término. **Libertad política:** Los comentarios de Agustín sobre la libertad política aparecen primordialmente en el contexto de su estudio sobre la ciudad terrena en *De civitate Dei*. Al estudiar las cualidades morales de los antiguos romanos, Agustín establece un contraste entre el amor de la libertad (*amor libertatis*) y deseo de dominar (*cupiditas dominationes*). Mientras que la consecución de la libertad política permitió a los ciudadanos romanos aspirar a la felicidad temporal en provecho propio privando a otras sociedades de la libertad mediante la dominación que tenía sus raíces en un vicioso deseo de alabanza y gloria (*cupiditas laudis et gloriae*), esto causo el efecto opuesto en aquellas otras sociedades (civ. Dei 5. 12). Cuando se practica una dominación injusta sobre otros, la libertad de movimientos quedará suprimida, la libertad de pensamiento de palabra y quedará cercenada, se perderá la libertad de nivel social, y quedará disminuida la libertad que libre de los conflictos y de la muerte (civ. Dei 1.4; 3.21;6.10;18.26; ep. 204). Incluso las sociedades pacíficas pueden ser impulsadas a defender la vida y la libertad de sus ciudadanos, recurriendo a veces a la guerra, ante las provocaciones injustas de un enemigo encaminadas a subyugarlos o a esclavizarlos (civ. Dei 3.10; 3.30; 5.22). (...) Ahora bien, cuando la libertad está presente en una sociedad, florecen junto a ellas o

tras formas de libertad, como son la libertad para dedicarse a actividades de ocio, para usar la imaginación, para adquirir conocimientos o para a la hereja (por ejemplo, al Donatismo) (lib. arb. 1.2.4; c.ep. Man 23; conf. 9.3.5; orig.an. 4.1.1; ep.185). Portanto, la presencia de la libertad política en la sociedad asegura que los ciudadanos de un Estado terreno sean capaces de perseguir los fines que sean material y moralmente ventajosos para ellos en la vida presente (lib. arb. 1.5.11; civ. Dei 1.31)”. (DJUTH, Marianne. “Libertad”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

justiça recompensará cada qual segundo suas obras, a paciência de Deus convida os maus a penitência, como os flagelos adestram os bons na paciência. E como a misericórdia de Deus abraça os bons para auxiliá-los, sua severidade apodera-se dos maus para castigá-los. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, 1999, p. 34-35).

Toda a sociedade, boa ou má, visa a um só objetivo, a paz. Não importa quão perverso seja o ser humano, pertencente a esta sociedade. Ele irá desejar viver em paz, pois dela faz parte. A condição para essa paz justa, é a busca constante pela reta ordem. Assim, a paz é a ordenada compaixão de suas partes: a da alma irracional é a ordenada calma de seus apetites. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação; a paz do corpo e da alma é a vida bem ordenada e a saúde corporal; a paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé, sob a lei eterna; a paz dos homens entre si é sua ordenada concórdia. A paz de todas as coisas é a tranquilidade que nasce da ordem.

O poder da vontade, para optar livremente, entre o bem e o mal, é baseado na sua aptidão para participar da felicidade. Embora, livre, a vontade nem sempre conduz o homem a fazer o bem. Em outras palavras, nem sempre está livre dos obstáculos oriundos da culpa original e do pecado pessoal. Ele faz uma distinção entre “*UTI*” e “*FRUI*”. Fruir significa afeiçoar-se a uma coisa por amor a ela mesma. Uti é usar, ao contrário, é servir-se de algo para alcançar um objeto que se ama. Assim sendo, Agostinho deixa bem claro que, dentro da ordem hierárquica de valores, estabelecida por Deus, entre as coisas que nos rodeiam, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruírem e se utilizarem delas. As que são objetos de fruição, os fazem felizes. As de utilidade, ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para sermos felizes.

Neste sentido, livre-arbítrio e vontade são distintos. O livre-arbítrio é a escolha realizada, podendo ser boa ou má, desde que seja uma ação livre, não havendo nenhum tipo de coação. É uma escolha voluntária por aquilo que acredita ser certo, podendo ter como resultado a alegria de ter feito a ação correta, ou a culpa e a mágoa, por cometer um engano. A vontade, por outro lado, é um desejo motivador. É ele que manipula as escolhas humanas. Pode

iludir o indivíduo com uma escolha que, aparentemente, seja a correta, ou pode motivá-lo para a ação correta, se a pessoa estiver atenta à iluminação divina.

2.1 A relação da vontade: paixão x razão.

A respeito da vontade, percebemos que uma das formas de manifestação de nossos desejos são os impulsos das paixões que sentimos, como a tristeza, a alegria e o medo. O amor; a razão, a racionalidade dos atos, que nos mostra o certo e o errado, é o ponto de conflito com os impulsos da paixão. Torna-se uma má vontade quando substituímos a nossa vontade racional pela vontade de paixão²⁹. Isso ocorre, quando preferimos escolher ações pela libido, por parecer

²⁹ “La concupiscencias (como se llegó finalmente a llamarla) tuvo una importancia central en el pensamiento de Agustín acerca del pecado original. Sin embargo, en sus primeros escritos no está asociada exclusivamente con esa doctrina: no, desde luego, en el sentido de estar atribuida únicamente a una conexión universal y lineal con Adán. En las, *Confessiones* vemos que la concupiscencia aparece en diversos lugares: en el libro 8 Agustín describe su demora de la conversión, su pereza espiritual y su falta de libertad moral como causados por el pecado actual, por un hábito culpable propio de él (*conf. 8.5.10-12*); en el episodio de los compañeros de su edad, su impulso compulsivo a hacer algo malo que no tiene sentido, emerge inexplicablemente de la perversidad de su ambiente social la - ‘amistad inamistosa’ de sus compañeros (2,9,17); finalmente, con anterioridad al hábito adquirido y a al influencia social, hay también un núcleo innato de distorsión moral manifestada patentemente en la ruindad de espíritu de un bebe, una ruindad irracional pero bastante ofensiva (1.7.11). Hay señales, no obstante, de que la última de estas maldades subyace a las otra dos: Agustín censura su duplicidad de voluntad que precedió a su conversión, no sólo a causa de su propio hábito malo, sino también por la innata alienación que la conexión con Adán mantiene en todos (*conf. 8.10.22*); y en el episodio de los compañeros de su edad, la presión social corruptora llega a ser eficaz por algo que parece que es antecedente una ‘pobreza de justicia y una falta de deseo de tenerla, combinadas con un exceso de injusticia’, cuya procedencia queda sin explicación (2.4.9). (...) En cuanto a la terminología, *concupiscentia* (un término latino tardío) fue una expresión utilizada ya por Tertuliano para significar, no simplemente cualquier deseo vivo (aunque lo utiliza también con ese significado), sino el deseo vivo distorsionado (por ejemplo, *De resurrectione mortuorum* 45: CCL 2,981). En las primeras obras de Agustín, no es el término que se emplea principalmente para expresar esta idea. Por ejemplo, no lo usa en cualquiera de los pasajes de las *Confessiones* citados anteriormente, sino que entonces los términos elegidos son *libido* y *cupiditas* (los dos, clásicos en esta significación). Ahora bien, en los escritos antipelagianos se utiliza constantemente *concupiscentia*, y se convierte prácticamente en un tecnicismo para designar el desorden volitivo heredado de Adão”.

uma escolha mais fácil e ser mais tentadora, que faz com que nós não usemos a razão³⁰, para fazer a opção, pela escolha certa. Dessa forma, pecamos ao realizarmos a má escolha. Por outro lado, aparece a vontade racional, que deve ser desejada pelo homem e ser usada como base para as suas escolhas. Pois, é a razão que pode nos mostrar a verdade e é pela razão, mas, principalmente, pela fé que é manifestada a iluminação de Deus, que nos coloca no caminho do bem, da graça e da bem-aventurança. A vontade é um desejo único dentro do ser humano, mas que é manipulada pela concupiscência e pela inteligência, obtendo as devidas consequências.

De acordo com Sêneca, tais movimentos primários não podem ser superados pela razão. Embora possam eventualmente ser enfraquecidos mediante a atenção e o conhecimento constante, eles nunca poderão ser eliminados de modo absoluto. Todas as pessoas estão dispostas a experimentar tais movimentos, denominados perturbações da alma ou paixões. Por isso, tratando-se de uma tendência natural, estes movimentos nem são curáveis, nem são propriamente considerados uma doença. Contudo, as emoções que deles resultam podem ser constantemente erradicadas. Tomando, por exemplo, o primeiro movimento que precede a raiva, ele deve ser

(FLETEREN, F.V. "Concupiscencia". In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

³⁰ "Para Agustín la razón (*ratio*) caracteriza al ser humano, y ella, o la mente (*mens*), es la mejor proporción del alma (c. *Acad.* 1.2.5; *retr.* 1.1.2). La razón parte de y termina en el conocimiento de sí mismo y en el conocimiento de Dios, que están ineludiblemente entrelazados e incluyen el conocimiento de todo lo demás (*vera rel.* 39.72; *conf.* 7.1.2 y 10; *en. Ps.* 41. 6-8; 145.5; *Trin.* 14.12.15-16). Agustín puede afirmar que él necesita conocer únicamente a Dios y a alma (*sol.* 1.2.7). El participar en la sabiduría divina con arreglo a la interioridad que es esencial para la razón, hace que lo humano esté tan cerca de Dios que sea la imagen divina. Entre Dios y el alma racional no se interpone nada. Nada esta tan cerca de lo divino, ni nada es mejor entre las criaturas (*quant.* 34.77; *div. qu.* 51.2; *Gn. litt. imp.* 16.60; *civ. Dei* 11.26; 10.2). (...) La razón es necesaria para la fe y para el amor, porque la razón es la que aprehende los objetos de ambos. La fe es movida por el amor para llegar a ser el entendimiento que es el modo del eterno cumplimiento y felicidad. La visión intelectual de las ideas eternas, que son las razones de todas las cosas, trae bienaventuranza al alma humana, o alma racional. Dios hace posible esta visión mediante la infusión de una luz inteligible, concedida en la medida en que el alma purificada se adhiere a las ideas divinas increadas (*sol.* 1.4-8; *div. qu.* 46.1 y 3; *Trin.* 10.5-7). La autocerteza de nuestra existencia como vida razonante sigue siendo esencial para nosotros, como algo que pertenece a la naturaleza de la mente inmortal, incluso cuando nuestro ser, nuestro entender y nuestro amar están dirigidos hacia Dios y actúan en y por la propia vida trinitaria de Dios (*conf.* 9. 10. 24-25; *Trin.* 14.14.18; 14.19.26; 15.12.21; 15.14.25). Por este motivo algunos comentaristas contemporáneos acusan a Agustín de racionalismo e intelectualismo. A causa de las diferencias fundamentales entre la manera de pensar de Agustín acerca de la razón y nuestra propia manera de pensar, habrá problemas hermenéuticos que se añadan a la dificultad inherente al empeño de tratar como conceptos unificados las nociones de la razón y de la idea que se utilizan en todos los escritos de Agustín". (HANKEY, Wayne J. "Ratio, Razón, Racionalismo". In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

considerado uma perturbação da mente muitas vezes causada pela sensação de que, de algum modo, fomos feridos no nosso orgulho e necessitamos de vingança.

Como aqui nos interessa, acima de tudo, confrontar a doutrina estoica das paixões como movimentos desordenados, com aquela de Agostinho acerca da concupiscência e da sua intervenção, ou não, no ato livre, deter-nos-emos principalmente na análise do lugar que a concupiscência ocupa no estoicismo. A concupiscência para os estoicos é um apetite irracional, assim subordinado às seguintes espécies: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera e ressentimento. De acordo com Diógenes Laércio: (SILVA. 1995, p. 105-106).

As paixões são um estímulo, para os desejos cotidianos, que nos impulsionam para o pecado. Elas, deste modo, deturpam a ordem natural das coisas, ao conduzirem as pessoas a más escolhas. Isso faz com que o indivíduo se macule pela culpa, ao cometer o pecado. Pois, subverter a ordem, ao seguir os desejos, é pecar: é um desvio. Este desvio é emocional e afeta também a conduta, a moral das pessoas envolvidas. Agostinho usa o termo “*bens corporais*” ou “*bens temporais*”, quando escolhemos os bens materiais, seguidos pelos cinco sentidos corporais: visão, audição, olfato, paladar e tato. Estes sentidos corporais nos remetem sempre aos desejos materiais, levando-nos às paixões e a uma falsa vontade. Os bens temporais são aqueles bens que fazem as pessoas desejarem as coisas materiais, como se fossem essenciais para nossa vida. Por amarem estes bens terrenos, os infortúnios pelas paixões, as pessoas tornam-se incapazes de serem felizes.

Ev, A resposta, penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que os insensatos, está imposto o julgo da lei temporal.

Ag. Julgaste bem, contanto que tenhas como certo, o que aliá a razão já demonstrou claramente, isto é: os que se submetem a lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àqueles cuja boa vontade se submete a lei eterna, eles não tem necessidade da lei temporal. Compreendesses isso suficientemente, ao que me parece.

Ev. Compreendi tudo o que disseste. (AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*, l. 15, 31. 1995, p. 63).

Compreendemos, por meio da citação, que, segundo Agostinho, os bens temporais pertencem à lei temporal. Isto significa que as pessoas que realizam

as suas ações, mediante uma vontade emocional, tornam-se insensatas. Logo, estarão distante da felicidade, pois, suas ações remetem-se à lei temporal. Pois, os bens temporais são bens inferiores, fáceis de serem alcançados, mais desejosos por um impulso da paixão incontável. Parece, num primeiro instante, que são um desejo da vontade-livre. Mas, Agostinho nos mostra que não é bem assim. Pois, são só aparências e são através delas que os vícios as usam, para controlar os desejos humanos, para realizar as suas vontades de paixão, aquelas vontades desregradas que não são livres. Estes desejos momentâneos distanciam o homem da atitude ética, porque o distanciam da verdade, ou da possibilidade de conhecer a verdade.

Por outro lado, existem os bens eternos que remetem e são julgados pela lei eterna. A eles visam as pessoas que buscam a reta ordem, ou seja, a razão controlando a vontade-livre. Estamos sim, desejando algo escolhido pelo intelecto, decisão racional que, para Agostinho, é a decisão da escolha pelo bem superior. É difícil essa escolha, pois requer muitas renúncias. Mas, ao buscarmos os bens eternos, estaremos buscando a felicidade e assim estaremos amparados pela lei eterna. Nossa alma não será mais fragilizada pela culpa, erro e todas as maldades que procedem do pecado, encontrado por meio de uma má escolha, advinda de uma má conduta ética e moral. No âmbito da moral, podemos considerar diversas situações que refletem esta relação.

Suponha que eu minta em nome de uma amizade e que minha mentira seja um pecado (como qualquer mentira é para Agostinho; cf. *mend.* 9-24). De acordo com a caracterização do pecado que ele desenvolve no livro 2 de suas *Confissões* (*conf.* 2.5.10), pode ser verdadeiro que eu não tivesse mentido se não estivesse tentando preservar uma amizade (“não, de verdade, eu gosto quando você traz seus filhos ao me visitar”) mas nenhuma amizade poderia me levar *completamente* a pecar. O desejo pecaminoso é, em virtude de ser pecaminoso, parcamente definido e carente de medida própria; é o desejo que está sempre em desconformidade com a desejabilidade de seu objeto. (WETZEL, 2011, 83).

Por esta citação, compreendemos que as pessoas, muitas vezes, ou por falta de conhecimento, ou por falta de conduta da moral, pecam e, por conseguinte, acabam fazendo escolhas erradas. O pecado faz com que a alma se corrompa e se distancie de Deus. A alma reivindica a herança divina que

possui, pelo seu desejo incessante por Deus. Pois, a alma busca e deseja a Deus, estar em Deus. Uma semelhança que pode ser adequada a este desejo da alma por Deus é a “*parábola do filho pródigo*”. O filho que, em busca da sua felicidade, pede a herança ao seu pai e acaba gastando tudo, nas diversas paixões cotidianas. Essas paixões iludem a alma, porque fazem a pessoa acreditar que é essa a sua verdadeira vontade, seu desejo de realização. Mas, logo, a realidade dá as “*caras*”³¹ e ela percebe os vários erros cometidos, e se culpa. O primeiro desejo que essa pessoa terá é voltar atrás na sua escolha, mas, muitas vezes, ela não consegue voltar, deste erro cometido. Mas, na parábola, vemos o filho pródigo perceber o erro que as paixões incontrolláveis o levaram a cometer, fazendo-o gastar toda a herança, recebida de seu pai. Não tendo como se sustentar, vai buscar um emprego. Ele o consegue, como empregado, em uma fazenda. Nota, porém, que seu pai nunca tratou seus empregados como ele estava sendo tratado. Isto o faz refletir no erro cometido quando pediu sua herança e resolve procurar seu pai, para pedir perdão, estando, agora, arrependido. Ao encontrá-lo, pede perdão. Seu perdão é aceito por seu pai que manda assar a melhor ovelha para comemorar. O pai foi misericordioso e perdoou esta paixão incontrollável do filho, como acontece com as pessoas que pecam e pedem o perdão a Deus.

Os seres humanos devem buscar a ação correta em Deus e, deste modo, fugir da ilusão que leva ao mal. Pois, nenhum homem deseja fazer o mal. Devem buscar uma representação que os impulse para uma boa ação e não para uma ilusão, que os distancia da verdade. No julgamento desta ação devemos escolher de forma livre aquilo que representa uma boa ação, aquilo que é correto.

A representação imprime um desejo e tal desejo nos impulsiona para a ação. Em seguida, o assentimento produz o julgamento. Sêneca apresenta o processo de produção destas paixões no início do Livro II do *De Ira*, quando afirma que a cólera, como qualquer outra paixão, só toma o homem a partir do momento em que ele se afasta do *logos* e assente, por um julgamento equivocado, a uma representação não verdadeira. Diz Sêneca:

³¹ Expressão popular aqui usada no sentido de ir em frente e buscar o resultado, um sentido positivo para a ação, um otimismo na escolha.

A questão é se ela (a paixão) segue imediatamente após a impressão e salta sem o concurso da mente, ou se surge somente com o assentimento dela. Nossa opinião é de que ela não se aventura a nada sozinha, mas age somente com a aprovação da mente (...) não é um mero impulso da mente agindo sem nossa volição [*sine voluntate nostra concitatur*]. É um processo mental complexo e composto de vários elementos; a mente aprendeu algo, indignou-se, condenou o ato e agora tenta vingar-se. Estes processos são impossíveis a menos que a mente tenha dado assentimento às impressões que a moveram (SILVA. 2012, p. 108).

Por outro lado, observamos Agostinho defender uma vontade racional, ou vontade da razão. Mas para agir conforme a razão é preciso que haja uma reconciliação, ou seja, requer um desejo por sabedoria. “*A reconhecimento tem algo a ver com o quão dolorosamente aberto o desejo por sabedoria deve permanecer em um contexto de uma vida humana, onde a divindade pausa, mas nunca repousa,*” (WETZEL, 2011, 90). O materialismo que decepciona Agostinho é aquele que faz com que escolhamos as coisas corporais. O Bem, por sua vez, é escolher a Deus, como podemos observar na citação.

Sua inclinação inicial é mover-se na direção da vontade diferenciada. Deus que é o bem, *quer* somente o bem; o ser humano, derivativamente bom e criado à imagem de Deus, tem uma escolha: ou quer o bem ou quer sua eliminação (a ausência de Deus). ‘Era meu intento investigar o que eu continuava ouvindo [Agostinho recorda (*conf.* 7.3.5)] que a causa de nosso mau proceder e de estarmos sujeitos ao teu justo juízo é a escolha livre da vontade – mas essa era uma causa que falhei em ver limpidamente.’ A obscuridade que confessa tem a ver com o fato dele não ter uma boa resposta a esta questão: como é que a vontade divina e divinamente criada pode ter formas muito diferentes de expressão – tão diferentes como o bem é do mal? Se fosse claro para Agostinho, na época, que a vontade (*voluntas*) nada deve à matéria para sua expressão (i.e., que a vontade é uma agente imaterial), então ele talvez fosse movido a invocar a própria vontade como a determinante do bem e do mal, um movimento que teria depreciado completamente a materialidade. Mas não estava tão claro para ele, ao menos antes de sua recepção do platonismo, como expressões de vontade poderiam ser senão os efeitos das forças materiais. E dada a materialidade essencial da vontade, o ser divino ilimitadamente (sem limites, por assim dizer, “em todos os lados”) teria certamente incorporado em si próprio todas as possibilidades da vontade: as de Agostinho as do demônio, as de qualquer um. Qualquer que seja a aparência da ação independente, o autor limitado terá expressado uma materialidade própria de Deus. “Esses pensamentos [Agostinho confessa (*conf.* 7.3.5)] estiveram me oprimindo uma vez mais, e mal podia esperar.” (WETZEL, 2011, p. 95-96).

Isso reflete na inclinação do desejo para uma vontade controlada que priorize uma ordem justa das ações para o bem, que é a boa ação por excelência.

A vontade de razão não é baseada nas coisas materiais, nos objetos corporais. Ela é baseada no intelecto que leva para a verdade interior, sendo esta uma ação racional. Pois, a razão é a racionalização do conhecimento e a forma que a pessoa usará para buscar e realizar o verdadeiro conhecimento. O verdadeiro conhecimento é o conhecimento de Deus, conhecimento do “Sumo Bem”. É o conhecimento buscado na “Iluminação Divina” que orientará a pessoa em sua vida, por meio da vontade de razão. Esta será a ação correta que o indivíduo deve buscar realizar.

Neste sentido, a vontade-livre é a ação realizada de forma voluntária, visando a vontade de razão, na busca da realização da ação correta, pela iluminação divina. Por outro lado, a paixão sem controle é, para Agostinho, aquilo que distancia as pessoas da ação correta, do bem, pois se trata de uma vontade emocional, fruto do descontrole da ordem universal das coisas. É a libido, prazer descontrolado, o falso amor que controla esta ação que terá o erro como resultado, o pecado levando a culpa, tristeza e o medo. A paixão é uma condição humana, não pode ser erradicada, porque todo o ser possui desejos. Mas a pessoa pode controlar estes impulsos pela sua inteligência. Para o filósofo africano, a ação correta é escolher o intelecto, pois é a razão que ordena e orienta para a boa vontade. É aquela que irá, pela vontade livre, nos inclinar para a “*Iluminação Divina*”, para sermos felizes em Deus.

2.2 O Arbítrio da Vontade: Verdadeira Liberdade fonte de Paz³².

³² “En su sentido más general, la paz (*pax*) es la ausencia de disensiones y conflictos. Como tal, la paz se realiza perfectísimamente en on mundo de absoluta unidad, en un mundo en el que hay ‘una sola cosa’ y no ‘muchas’. En el mundo realmente existente, que es un mundo de multiplicidad, la paz se encuentra en la tranquilidad del orden (*tranquillitas ordinis*), la disposición de las cosas semejantes y no semejantes, de manera que cada una de ellas tenga su lugar apropiado (*civ. Dei 19.13.1*). La paz entre los hombres nace de la ‘unidad de corazón’ (*concordia*), que tiene su raíz en el amor de amistad. La paz de un hombre es perfecta únicamente cuando el amor de la persona está bien ordenado y posee todo cuando desea (*en. Ps. 84. 10; s. 357.2*;

A liberdade humana são escolhas e decisões, a partir das manifestações que temos pela vontade. Ela pode tanto ser uma boa vontade, ou, uma má vontade, depende sempre do que queremos realmente, pois, somos capazes e livres para escolhermos o que desejamos. Deus quis assim, quando nos entregou o direito de termos livre-arbítrio. A diferença está no resultado da escolha. Se for uma escolha orientada pela razão, nos leva ao bem, à paz, à felicidade e à verdade que é Deus. Se deixarmos nossas paixões comandarem nossos atos, não seremos livres, viveremos em uma falsa liberdade. A nossa vida tornar-se-á uma ilusão, por nos prendermos aos inúmeros problemas e situações que nos atraem diariamente para o pecado, para o mal. São situações atraentes aos nossos desejos corporais, nos deixando tristes e com medo de acertar. Essas ações só fazem com que nos distanciemos da verdade, de Deus e das pessoas que nos mostram o caminho do bem. Acontece, dessa forma, porque acabamos muitas vezes preferindo os prazeres terrenos, corporais, por parecerem mais atraentes, pois o proibido nos fascina, não passando de uma mera ilusão, porque, segundo o autor, estes prazeres são inferiores aos prazeres celestiais, que só poderão ser alcançados por meio do bem, da caridade e de querer realmente ser feliz.

O pecado ocorre quando as pessoas não seguem os desígnios de Deus em sua vida, por não perceberem ou não quererem perceber o caminho da “Iluminação Divina”. Isso irá distanciar o homem da felicidade, portanto, de Deus. Há quem julgue Deus como sendo o culpado de seus atos, como se Ele fosse o culpado de tudo de ruim que acontece na sua vida. Ou, porque teria sido forçado a pecar pela vontade de Deus, pois Deus já sabe, de antemão, o que irá acontecer, desprezando a Justiça Divina e fazendo pouco caso da justiça humana. Ocorre, porém, que Deus criou o homem sabendo que ele viria a pecar, mas por amar a sua criação, o criou bom. O pecado surge não para macular, ou prejudicar o homem, mas para mostrar sua fraqueza como ser imperfeito e

mor. 1.3.4)”. (BURT, O.S.A. “Paz”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

distanciando-o da graça de Deus. A culpa é a manifestação do desejo de Deus por justiça, punindo os pecadores por terem subvertido a ordem natural das coisas. O arrependimento é a forma através da qual Deus manifesta a sua grande misericórdia, salvando, assim, os seres que agiram conforme o pecado, visando levar ao bem superior. Deus sabe o que cada pessoa irá escolher e não interfere nesta decisão.

*Ev. Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. É porque, se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar — o que deve concordar comigo todo aquele que admite a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros —, se assim se deu, eu não digo que por isso ele não devesse ter criado o homem, pois o criou bom, e o pecado em nada pode prejudicar a Deus. Além do que, depois de Deus ter manifestado toda a sua bondade criando-o, manifestou sua justiça, punindo o pecado, e ainda sua grande misericórdia, salvando-o. Desse modo, não digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 2, 4. 1995, p. 152).*

Deus conhece todas as coisas por ser a Verdade, o Sumo Bem de onde emanam somente coisas boas. A conciliação entre presciência divina e o pecado acontece no que diz respeito ao homem. Deus sabe que o indivíduo irá pecar, pois é capaz de prever este acontecimento futuro, a possibilidade de pecar. A ciência de Deus não impede uma decisão voluntária. Pois, se vontade estivesse já determinada a tal ação, a vontade livre não seria livre, a não ser seguir o que foi determinado. Deste problema surge a seguinte conclusão do filósofo africano: *“ou negar em Deus, impiamente, a presciência de todos os acontecimentos futuros, ou bem, caso não possamos negá-lo, de admitir que pecamos, não voluntária, mas necessariamente. Mas haverá outro motivo de tua perplexidade?”* (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 3, 6. 1995, p. 154-155). Mas a presciência divina determina que Deus sabe o que irá acontecer, mas ele não interfere no livre-arbítrio. Pois Ele o entregou aos homens para que pudessem

escolher, por sua vontade livre, o que desejam. Pois, não é Deus que dita o futuro, mas sim nossas escolhas.

Ag. Por que, pois, como justo juiz, não puniria ele os atos que sua presciência não forçou a cometer? Porque, assim como tu, ao lembrares os acontecimentos passados, não os força a se realizarem, assim Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força. E assim, como tens lembrança de certas coisas que fizeste, todavia não fizeste todas as coisas de que te lembras, do mesmo modo Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem contudo ser o autor de tudo o que prevê. Mas dos atos maus, de que não é o autor, ele é o justo punidor. Compreende, destarte, com que justiça Deus pune os pecados: pois ainda que os sabendo futuros, ele não é quem os faz. Porque se não tivesse de castigar os pecadores porque prevê os seus pecados, ele não teria tampouco de recompensar os que procedem bem. Visto que não deixa de prever tampouco as suas boas ações. Reconheçamos, pois, pertencer à sua presciência o fato de nada ignorar dos acontecimentos futuros. E também, visto o pecado ser cometido voluntariamente, ser próprio de sua justiça julgá-lo, e não deixar que seja cometido impunemente, já que a sua presciência não os forçou a serem cometidos (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 4, 11. 1995, p. 160-161).

Embora pecadores, por causa do mau uso da vontade-livre, a vontade não deixa de ser um bem. O homem que erra é punido por Deus, por meio do sentimento de culpa. Se Deus interferisse na escolha humana, estaria impedindo o ser humano de realizar a sua vontade livre de escolher o que deseja. Pois, se Deus tivesse criado o homem para querer somente a verdade, este não teria liberdade de escolha, porque estaria condicionado a um determinismo. Embora o pecado seja uma privação do livre-arbítrio ainda é um bem, *bem inferior*, porque é melhor pecar pela vontade livre, do que pecar pela falta dela. O homem necessita da vontade livre, por mais que passe por muitas provações, para conseguir a paz, que tanto almeja. Porque é desse modo que irá querer escolher a verdade, por querer ser livre. Deus sempre irá nos mostrar o caminho do bem, por meio de sua iluminação divina. Nós só precisamos desejar com mais força querer segui-la. Pois, sempre viveremos de escolhas, uma boa e outra má. Só precisamos escolher o bem, porque agindo assim, queremos alcançar a verdade e, termos a real liberdade. Por mais difícil que possa ser nossa situação, sempre há uma solução que nos fará livres e de volta à graça da presença de Deus.

Podemos considerar que a liberdade, quando parte de um desejo, um anseio humano vindo de nossas paixões, que nos leva a escolher por um ação

errada, nos distancia de Deus. Liberdade essa que nos consome e nos fragiliza, por termos problemas e não conseguirmos solucioná-los, por causa de nossas emoções que influenciam negativamente em nossas escolhas. Tornando a escolha que direciona ao pecado mais instigante, mais fácil e é na realidade uma ilusão da verdade. Por outro lado, temos a escolha pelo bem, que direciona a Deus e à felicidade, mas essa ação muitas vezes parece ser mais complicada por necessitar de renúncias, e resulta muitas vezes em realizarmos algo que não gostaríamos de fazer, ou sofrer. Mas, essa vontade para o bem também pode nos impulsionar para a escolha mais acertada e para isso, precisamos colocar a razão como o princípio para os nossos atos. Pois, somente quando a razão consegue controlar nossas emoções é que conseguimos ser livres para escolher o bem, pois só o bem pode nos mostrar o caminho para chegar a Deus. E dessa forma somos verdadeiramente livres, porque a verdade é Deus e só n'Ele poderemos ser livres e libertos de todo o mal terreno, o pecado que nos ronda a todo o momento.

As ações humanas partem da escolha de uma vontade livre, ou seja, uma escolha realizada entre dois bens. Um bem maior que é, para Agostinho, a escolha correta que deve ser sempre buscada pelo indivíduo; e um segundo tipo de bem, conhecido como inferior, que o leva à culpa e, por consequência, ao pecado. É um bem particular, um bem corporal que subverte a ordem natural das coisas. Por pertencer ao sentido exterior, que engana a vontade livre³³, é fruto do “*Livre-arbítrio*”, ou, na modernidade, chamado de “*liberdade da vontade*”. É, para Agostinho, o livre uso de seus desejos. Nada pode forçar o homem a obedecer às paixões, de modo que a culpa do homem por pecar, não pode ser do livre-arbítrio, pois, este homem não é escravo das paixões. Ou seja, o livre-arbítrio não é um mal, é um bem entregue por Deus aos homens. Basta ao homem saber usufruí-lo da melhor maneira possível. E por meio dele os indivíduos escolhem dentre os diversos tipos de bens que podem surgir: ou bens

³³ Vontade livre é segundo Agostinho de Hipona, “Dom de Deus”, um Bem universal e imutável se realizar a ação que conduz para a graça. Mas se a pessoa optar por agir conforme um bem particular a vontade livre que é um dom de Deus tornar-se-á um pecado culminando na culpa do homem, por ter agido errado. (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. 1995, p. 279-280).

que são “bens inferiores” e que levam ao pecado ou “bens superiores” que levam à felicidade. O livre-arbítrio é considerado pelo filho de Mônica como sendo um “bem médio”, uma terceira categoria de bem, pois com ele temos a liberdade de poder acertar ou errar em nossas ações, mediante o uso da nossa vontade livre, isto é, termos liberdade de escolha. A vontade quando é livre, segundo o filósofo africano, é um “*Dom de Deus*”³⁴, é um bem universal e imutável. Pois, trata-se da vontade escolhida pela pessoa, não ocorrendo nenhum tipo de coação que interfira na sua vontade de fazer aquela decisão livremente. Decisão que é prevista por Deus que conhece a ação livre que assumimos antes dela ser realizada.

Para o filho de Mônica, a manifestação da vontade ocorre pelas afeições da alma, pelas manifestações das paixões, pela vontade própria. “*Os afetos básicos da alma humana, que nos impulsiona em nossas escolhas por meio da realização da nossa vontade sendo ela boa ou má, são os desejos, a alegria, o medo e a tristeza*” (ZANELLA, *Liberdade humana no pensamento Agostiniano*. 2014, p: 192). Contudo, a nossa vontade é a realização, manifestação, inclinação para estes sentimentos da alma, que será escolhido pela vontade própria, por meio de nossos impulsos emocionais que pode ser uma ação boa ou má, dependendo da vontade do indivíduo naquela determinada situação.

Todas as pessoas, a todo instante, deparam-se com um problema e tem que fazer uma escolha. Deste problema a ser resolvido, surgem duas possibilidades, os dois tipos de bens descritos acima, o “bem universal” e o “bem particular”, no momento que o homem escolhe o *ato livre*. O bispo de Hipona entende por ato livre, a livre escolha, que é punida pela justiça quando realiza uma má ação. Com efeito, devido ao resultado da má ação, pode ocorrer que o sujeito escolha, por sua própria vontade, a boa ação, baseado nos mesmos critérios para a realização da ação anterior.

Ev. Vejo já, claramente, que é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada. Nessas condições, desejo agora saber de ti, caso o julgues oportuno, de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se

³⁴ Termo usado em: (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. I, 1. 1995, p. 25).

daquele Bem universal e imutável, para se voltar em direção a bens particulares, alheios e inferiores, todos, aliás, sujeitos a mutações.

Ag. E o que te parece necessário saber?

Ev. O seguinte: uma vez que a vontade nos foi dada de tal forma que essa inclinação aos bens inferiores lhe seja natural, então ela tem necessariamente de se voltar para tais bens. Ora, não se pode descobrir culpa alguma onde a necessidade e a natureza dominam (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 1, 1, 1995, p. 25).

Em Agostinho, o homem se aproxima da felicidade cada vez que age corretamente, porque está agindo conforme manda o conhecimento verdadeiro. Pois, ele foi capaz de agir como ordena a “*verdade interior*”, verdade por excelência que está sempre iluminando o caminho deste para a boa ação. O seu contrário é a ação realizada por uma paixão desregrada que é agir pelo impulso da libido. Isso ocorre quando escolhemos o bem inferior e, portanto, acabamos pecando. Logo, o resultado da vontade, do desejo de escolher uma ação impulsionada por motivações que distanciem a pessoa da boa ação, ação virtuosa, faz com que este indivíduo acabe pecando, tendo como fim a culpa e a tristeza por ser pecador. Pois é a culpa que resulta na má ação, ou seja, da escolha inferior, que é o erro.

Consequentemente, quando a vontade — esse bem médio — adere ao Bem imutável, o qual pertence a todos em comum, e não é privativo de ninguém, do mesmo modo aquela Verdade da qual temos dito tantas coisas, sem nada termos podido falar dignamente — quando a vontade adere ao Sumo Bem, então o homem possui a vida feliz.

Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem imutável. Este torna-se para o homem como um bem privativo, o principal de todos. Ele possui então, além do mais, todas as virtudes, das quais não é possível usar mal (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 1, 1, 1995, p. 25).

Qual inclinação faz com que a mesma vontade o afaste do “*Bem superior*”, inclinando-o para um *Bem inferior* de maneira natural? Esta inclinação ocorre quando abandonamos os bens imutáveis, tendo os bens mutáveis como desejo momentâneo, sendo ressaltado que esta ação se trata de uma ação não natural, mas voluntária, pois foi deliberada pela vontade livre do agente, ou seja, a pessoa agiu por vontade própria, agindo conforme sua liberdade ordenou. No caso, o desejo ordenante foi o bem inferior que resulta no pecado. Tendo o pecado como resultado, levará o homem à culpa que é o sofrimento da alma por

ter realizado uma má escolha. A culpa é uma tristeza decorrente da má ação, advinda de uma má escolha, pois torna o homem infeliz, distanciando-o da verdade e da felicidade que almejava alcançar com a realização desta ação.

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 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 (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. II, 19, 53, 1995, p. 141-142).

A vontade livre tem por finalidade inclinar a pessoa ao bem imutável. Quando isso não ocorre, é porque a pessoa escolheu um bem mutável, criando em si um sentimento de culpa. Esta culpabilidade questionada pelo autor, no diálogo “*De Libero-Arbitrio*”, livro III, aparece como sendo um movimento da alma.

... Ag. a vontade livre nos foi dada de tal forma que este movimento lhe é natural, então volta-se ele, necessariamente, para tais bens mutáveis, e não se pode reconhecer falta alguma onde a natureza e a necessidade dominam. Entretanto, a vontade não nos foi dada dessa forma 9e disso não deverias duvidar de modo algum, já que não duvidas que tal movimento é culpável. Ev. Eu disse considerar esse mesmo movimento culpável e ser por isso que ele me desagradava. Não posso duvidar que não seja repreensível. Mas nego que a alma, levada por qualquer movimento que a distancie do Bem imutável, em direção as coisas mutáveis, possa ser culpada, caso seja ela impulsionada, necessariamente, por sua própria natureza (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 1, 3, 1995, p. 27).

Nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade, porque um agente superior a colocaria em um vexame. Um agente inferior não possui poder para tal ação. A vontade é a única coisa pertencente ao homem, pois é por intermédio dela que queremos e conseguimos o que tanto almejamos e também o que não almejamos. Com efeito, se é cometida uma má ação, não é possível culpar outro ser, a não ser quem a falta cometeu. Não podemos culpar

Deus porque ele é bom e, dele provém só coisas boas, como ter dado, à vontade, poder fazermos o bem, por nossas próprias escolhas, mesmos critérios para a realização da ação anterior.

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 inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. Nesse sentido, não se deveria exortar a desprezar os bens transitórios para adquirir os bens eternos? E a renunciar à má vida para viver honestamente? Ora, quem quer que estime não haver motivo para serem dadas aos homens essas espécies de advertência merecem ser excluído do número dos viventes (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 1, 3, 1995, p. 27).

A culpa se dá no uso indevido, da nossa faculdade da vontade. Com efeito, é a escolha por um bem que é deficiente, ou seja, uma deficiência no livre-arbítrio que resulta no pecado que culmina na culpa que o indivíduo sente por ter subvertido a ordem natural das coisas. O resultado deste sentimento que entristece a alma é o pecado. O pecado é o resultado da falha cometida, que é, para o bispo de Hipona, o “mal³⁵”, conhecido por mal moral. O pecado é, portanto, o cumprimento da justiça manifestada por Deus, na certeza do castigo, consequência do ato de pecar e, desta forma, as pessoas acometidas pelo erro, serão castigadas conforme o peso do pecado assumido. Segundo Strefling:

Na obra *Confessiones*, Agostinho esclarece que a substância é sempre boa, pois tudo que Deus criou é bom, embora existam coisas superiores, enquanto mais semelhantes a Deus e coisas inferiores, enquanto dessemelhantes a Deus. Todavia, percebemos isso, na medida em que a nossa relação com as coisas acontece segundo nossa condição que, através do arbítrio da vontade, consentirá ou não consentirá adequadamente. Portanto, o mal não é uma substância, mas a perversão da vontade, enquanto uma escolha inadequada (STREFLING, 2015, p. 70).

³⁵ Mal no sentido de mal moral em Agostinho, pois o mal físico é o que pertence a uma ordem corporal e se traduz pelo sofrimento. O mal moral por sua vez é a violação voluntária e livre da ordem desejada por Deus. Estamos portanto, trabalhando o mal moral, porque se trata das escolhas que fazemos nas inúmeras situações que nos são apresentadas todos os dias. O mal moral é por natureza o pecado, surgido do pecado original e das más escolhas que fazemos quando somos impulsionados pelos desejos das paixões exteriores.

No entanto, para Agostinho, mesmo pecando, o homem é certamente, melhor do que os seres animados e inanimados: pois, se sua alma perdeu a bem-aventurança, mesmo assim não pode perder a possibilidade de se recuperar, caso queira. E isso é diferente dos outros seres que não têm essa faculdade de querer uma coisa ou outra. *“Do mesmo modo que um cavalo, que se extravia, é melhor do que uma pedra que não se pode extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltar-lhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca, por sua vontade livre, é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre.”* (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 5, 1995, p. 15). Ou seja, mesmo a pessoa que peca, pela própria vontade, é melhor do que uma outra que não pecou porque falta essa vontade, porque a primeira desejou escolher a ação e a segunda não teve motivação por nenhuma escolha. Por outro lado, a pessoa que peca, mesmo sempre escolhendo a ação má, em sua livre vontade, tem sempre a possibilidade de se recuperar na próxima situação. Basta ela desejar e colocar sua vontade racional à frente de suas emoções, ou seja, dos impulsos promovidos por paixões, medo e tristeza.

A graça é um importante conceito na filosofia de Agostinho, um termo motivador para fazer o homem desejar o bem e sempre fazê-lo, escolher as ações corretas. Porque é só por meio do desejo de querer ser bom e agir bem, que ele pode alcançar a graça, que é a plenitude dos atos, o supremo bem que é estar em Deus. Pois, só dessa forma o homem é capaz de alcançar a felicidade que todo o homem almeja, pelo seu desejo de viver em paz, e querer que todos os homens também possam viver em paz. A graça possui como desejo principal o amor, mas um amor a Deus, pois, esta é a ordem para a felicidade.

Há uma maneira diferente de ser feliz, quando cada um possui a felicidade em concreto. Há que seja feliz simplesmente em esperança. Estes possuem a felicidade de um modo inferior ao daqueles que já são realmente felizes. Mas, ainda assim, estão muito melhor do que aqueles que não têm nem a felicidade, nem a sua esperança. Mesmo estes devem experimentá-la de qualquer modo, porque, no caso contrário, não desejariam ser felizes. Ora, é absolutamente certo que eles o querem ser (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. III, 5, 1995, p. 15).

O amor é, para Agostinho, a força motriz da moralidade, é a medida e o peso da vontade humana. Para ele o amor está na própria natureza humana. Trata-se de um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que iluminada pela luz natural da razão, deve orientá-lo fielmente para Deus. Pois só o Senhor pode julgar a ignorância do homem porque ninguém conhece o homem e seus problemas, mais do que Deus. O Espírito de Deus é a verdade, a liberdade no seu mais íntimo sentido, que ilumina e nos alimenta, dando forças para realizarmos nossa vontade de sermos livres para encontrar a Deus que é a “*suprema verdade*”, e que reside no mais íntimo do coração de cada ser humano, à espera que seja encontrada, por cada pessoa, em seus momentos de felicidade, alegria, tristeza, angustia, sofrimento. Em qualquer situação, sempre de braços abertos como um pai que quer resolver o problema do filho, mas que necessita que este filho que sofre, aceite o seu amparo de Pai bondoso e sumo bem e que reside dentro da alma da pessoa, sempre aconselhando para as decisões boas que a leve para a graça de estar junto d’Ele.

Perguntei-o à terra e disse-me: ‘Eu não sou’. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar e os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: ‘Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós (...) dirijo-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’ ‘Um homem’, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outro interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros o raio dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: ‘Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou’. O homem interior conheceu esta verdade pelo mistério do homem exterior. Ora, eu, homem interior – alma -, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus a massa do Universo, e respondeu-me: ‘Não sou eu; mas foi Ele quem me criou. (...) Além disso, o teu Deus é para ti vida da tua vida (AGOSTINHO. *Confissões*, 2004, p. 264-265).

Esta é para Agostinho a vontade livre, a verdadeira liberdade, pois a liberdade só é alcançada pela paz e, esta só existe em quem permanece na graça, ou seja, está em Deus, o sumo bem, a verdade suprema que reside dentro da nossa alma. E por meio de sua iluminação nos ensina a desejar o bem pela vontade racional, que é o caminho pelo qual devemos percorrer para sermos

felizes. Portanto, ele nos mostra que nossa vontade advinda dos prazeres das paixões deve ser submetida à vontade racional. Porque se o amor não for sustentado pela razão, irá proporcionar os erros que cometemos, pois nos torna impulsivos e descontrolados para nossos desejos emocionais. Assim, nos desvirtua e nos distancia da graça e de Deus. Pois nossa alma estará maculada pelo pecado. Mas Deus nunca desiste de nós e a cada situação que passamos é uma chance para sermos melhores e sermos realmente felizes, pela escolha feita. Por mais complicado que a ocasião seja, Deus sempre nos mostra o seu caminho, pelo qual podemos chegar a Ele. O caminho sempre será difícil, mas jamais devemos desistir, a vontade de ser feliz e ter paz é o que nos impulsiona a nunca desanimar.

Para Agostinho, assegurar a escolha correta é escolher pela vontade, conduzida pela verdade interior. Ou seja, a ação correta é aquela que leva, de forma consciente, à felicidade. O autor, em sua filosofia trata desta questão com mais clareza quando faz a divisão entre as duas cidades, a saber: a terrestre e a celeste, sobre os fins a que se destina a vida.

Neste sentido, devemos procurar o significado do termo paz em Santo Agostinho. Ele desenvolve sua teoria, não em uma obra específica, mas ao longo dos textos que escreveu, sendo um deles *“A Cidade de Deus”*. Nesta obra desenvolve e defende a existência de duas cidades, a saber: uma é a cidade terrena da qual fazem parte os seres humanos em sua vida mortal, os juízos humanos que são feitos devido à má compreensão das leis; a outra é a cidade celeste que consiste na vida eterna em Deus, onde reside o Sumo Bem, concretização da paz aspirada pelos seres humanos.

Em um primeiro momento, estudaremos a paz na cidade terrena³⁶. Os juízos humanos estão em xeque, devido aos erros, enganos cometidos pelos

³⁶ **“Límites de la paz terrena:** En la vida presente puede hallarse alguna paz, pero la paz perfecta la lograrán tan sólo después de la muerte aquellos que están destinados a alcanzar el cielo. Hay, por lo menos, tres razones de esto. La primera y más importante es que la perfección de la paz llega cuando la paz es permanente, pero tal cosa no está asegurada hasta que la persona disfrute de aquella visión directa y de aquel amor perfecto de Dios que elimina incluso la posibilidad de pecar. Tal visión no podrá llegar sino después de la muerte. En segundo lugar, aun en el caso de que tengamos todo lo que alguien pueda desear en esta vida (Agustín enumera cosas como el dinero, una familia numerosa, hijos irreprochables, hijas bonitas, copas rebosantes, multitud

homens. Assim, acontecem os conflitos e as guerras, na sociedade, eliminando as possibilidades de haver amizade. Pois, os conflitos levam os seres humanos a desconfiarem uns dos outros, criando, deste modo, os inimigos. Pelas inimizades é que começam os conflitos, as guerras e as mortes.

Este contexto nos levará à busca pela “paz”, na cidade celeste. Nesta cidade, há a possibilidade de encontrarmos a paz, pois, para o autor africano, a paz só pode estar na cidade eterna, por não haver possibilidade de algum tipo de conflito. Cria-se, assim, um local propício para a felicidade, pois a fé e o amor a Deus impulsionam as pessoas que desejam a paz, para a construção de amizades firmes que não possam ser corrompidas pelas guerras. As amizades consistentes são os estímulos que auxiliam e levam o homem à paz eterna.

Agostinho distingue o valor, o significado da paz nas duas cidades, na obra *“A Cidade de Deus”*. Na cidade terrena, vemos os seguintes problemas para a falta de paz: os questionamentos, os conflitos humanos que decorrem de falhas na conduta das pessoas, a falta de informação. As pessoas acabam cometendo erros e irregularidades por uma vontade incontrolável, fazendo com que seu interesse privado seja realizado acima do interesse comum. Estas escolhas são feitas por meio de juízos humanos. Os juízos humanos são questionados, a todo instante, nas suas mais diversas situações. Isso acontece

de granado, valla en perfecto estado, cercas intactas, ningún tumulto ni riñas en las calles, tan sólo quietud y paz, abundante riqueza en el hogar y en el Estado), lo mejor que podemos lograr es una especie de paz ‘de segunda mano’. Todo eso nos colma todos nuestros anhelos, porque es temporal, vinculado a cosas materiales y, por tanto, destinado algún día a perecer (*en. Ps. 143.18; 89.9*). Aunque estemos satisfechos de lo que tenemos en el momento presente, la perspectiva de la muerte origina temor de que todo lo que poseemos aquí y ahora ha de perderse finalmente (*b. vita 2.11*). Se precisa algo más para nuestra paz y felicidad lleguen a ser perfectas: el que no hayan de terminar nunca (*mor. 1.13.5*). Finalmente, mientras haya vida de este lado de la muerte, habrá conflicto, conflicto interno con un cuerpo que poco a poco se va deshaciendo y un alma que está asediada constantemente por tentaciones. (...) **La paz y la ciudad terrena:** En la ciudad terrena los hombres buscan la felicidad, pero es una felicidad mezclada con temor, porque la comunidad en que existe está desgarrada constantemente por opiniones y deseos en conflicto que frecuentemente explotan originando alborotos nacionales y en guerras con extranjeros. todas las sociedades tratan de enseñorearse del mundo. Quieren la paz, pero sólo según sus propias condiciones (*civ. Dei 19.12*). Sus victorias son victorias vacías, porque incluso en su mismo éxito se sienten temerosas de un futuro fracaso. Aprenden la amarga lección de que el poder de ganar una guerra no es ni mucho menos el poder de mantener una paz” (BURT, O.S.A. “Paz”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

pelo fato de vivermos em um mundo de medo, tristeza e vontade de realizar os próprios interesses que são conflitantes com o bem comum.

Que dizer dos juízos dos homens fazem dos homens, atividade que não pode faltar nas cidades, por mais em paz que estejam? Já pensamos alguma vez em quais, quão miseráveis e quão dolorosos são? Julga quem não pode ler na consciência de quem é julgado. Daí nasce com freqüência a necessidade de recorrer com tormentos a testemunhas inocentes para declarar a verdade de causa alheia. Que direi do tormento que se faz o acusado sofrer em sua própria causa? E que, quando para sabermos se é culpado o atormentam e, sendo inocente, se lhe impõem penas certas por crime incerto, não porque se descobre que o cometeu, mas porque se ignora que não cometeu? A ignorância do juiz é, com freqüência, a desventura do inocente. E o que é mais intolerável, mais de chorar e mais digno, se fora possível, de ser banhado em torrentes de lágrimas, é que, ordenando o juiz torturador o réu, para não fazer, por ignorância, inocente morrer, sucede-lhe, por causa da miséria de tal ignorância, matar o torturado e inocente a quem torturara a fim de não matá-lo inocente. Se, de acordo com a doutrina dos referidos filósofos, o réu preferisse fugir da vida a suportar por mais tempo semelhantes tormentos, diria haver cometido crime que não cometeu. Ei-lo já condenado e morto e o juiz sem saber se deu morte a culpado ou a inocente, havendo-o torturado a fim de por ignorância não matar inocente. Torturou-o para conhecer-lhe a inocência e matou-o sem conhecê-la. Nessas trevas da vida civil, juiz que seja sábio se sentará ou não no tribunal? Sentar-se-á, sem dúvida, porque a isso se constrange e obriga a sociedade humana, a qual ele considera crime abandonar. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2013, XIX. VI, 425).

Neste contexto, devemos obedecer às leis dos homens que devem buscar a justiça, entre todos os seres, na cidade terrena. O homem honesto e cumpridor da lei humana a reconhece e a cumpre porque conhece a Deus, por intermédio da “*Iluminação Divina*”. Este é o dever do homem justo, quando estiver em uma situação conflitante, para alcançar os meios necessários para resolvê-las.

Por outro lado, encontramos o homem injusto que distancia o justo da paz almejada. O injusto, ao se envolver em alguma crise, não irá resolvê-la porque não tem a sabedoria e a iluminação necessária, para resolver o problema, para poder ter paz, nesta vida. Embora ambos, o justo e o injusto, busquem a paz, Agostinho afirma que a paz não é alcançada na vida terrena. Nela só há conflitos humanos. Além disso, os juízos atribuídos, nesta cidade, podem ser falhos. Ou seja, estes juízos humanos podem ser errados, levando às guerras, crises, conflitos sociais.

Todas estas ocorrências acontecidas, na cidade terrena, demonstram sua falibilidade nela, devido aos erros humanos, desejos políticos pessoais acima do desejo comunitário. O valor do bem comum, sendo trocado por ideologias que destroem a sociedade civil, as comunidades que devem ter como primazia a defesa da sociedade civil, em defesa da família. A família constitui e forma as cidades que, em outra hora, estavam em guerra por dificuldades na compreensão e pelas falhas nos juízos humanos, por erros e enganos cometidos pelos homens pecadores.

Observando as características da vida, na cidade terrena, percebemos as dificuldades na criação de amizades. Ou seja, a dificuldade de consolidar uma amizade, de ter um amigo, na cidade terrena, existe porque acontece constantes conflitos, criados devido às escolhas que fazemos, por termos divergências de pensamento.

Os enganos cometidos pelas pessoas, por serem imperfeitas e pecadoras, levam aos grandes conflitos e guerras destrutivas. Isso acontece por falhas, estas falhas são desconfiâncias que criam as inimizades entre os seres. A falta de fé é um dos motivos que corroboram para se ter inimizades e insegurança. Essa insegurança para confiar em outra pessoa faz com que busquemos viver distante das pessoas, porque a falta de confiança faz vir a mágoa, a tristeza, a raiva que geram as brigas e guerras sem sentido.

Todavia, dir-se-á, aconteceu que cidade feita para imperar não apenas impôs o jugo, mas também o domínio social e pacífico de sua língua às nações dominadas e tal conquista preveniu a carência de interpretes. É verdade, mas à custa de quantas e que enormes guerras, de quanta devastação e de quanto derramamento de sangue se conseguiu! Passaram esses males e, contudo, a miséria deles não se acabou. Embora certo de que não faltaram, nem faltam, nações estrangeiras inimigas contra as quais sempre se travaram e ainda hoje se travam guerras, a própria grandeza do império deu origem à guerras de pior tipo, às guerras sociais e às civis. Por causa delas o gênero humano padece tremendos choques, tanto quando se guerreia para conseguir a paz como quando se teme novo recrudescimento. Se quiséssemos expor como merecem os mil e um estragos produzidos por tais males, suas duras e inumanas crueldades, embora por uma parte me fosse impossível pintá-los como exigem, qual seria, por outra, o fim de tão prolixas palavras? (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX. VII, 2013, p. 426-427).

Estas ações de falta de amizades, na cidade terrena, são pela falta de fazer bem ao próximo, pois o bem para o outro atrai o bem para si. Mas, nesta cidade, não é possível, segundo Agostinho, porque as pessoas estão inclinadas aos problemas humanos, enganos, erros, conflitos de interesses e guerras.

Na cidade celeste³⁷, a amizade é plena. Nela, não existem problemas conflitantes porque, nesta cidade, a paz eterna é plena e não podem existir interesses contrários, do mesmo modo que não existem diferenças familiares, de raça, de deficiência. Existe uma amizade verdadeira, pois, não há conflitos ou possíveis guerras, nesta cidade. Todos têm o mesmo interesse que é a felicidade. Só se consegue esta felicidade, em Deus, estar “*Bem*”, ou seja, estar em paz com ele mesmo e com todos os seres.

Percebemos, então, que não pode existir amizade na cidade terrena, pois os seres humanos tornam-se inimigos uns dos outros, por causa da vontade de realizar os seus interesses que são conflitantes com os desejos das outras pessoas. O fato de sempre termos inimigos na cidade terrena, por esses interesses, faz com que as guerras continuem a existir, trazendo tristeza e inimizades.

Agostinho reconhece a impossibilidade de haver amizade na cidade terrena pelos motivos expostos, anteriormente. Neste contexto, o autor defende uma única fonte possível de amizade, os seres que vivem na cidade celeste. Pois, esta existe, além do mundo temporal e não há conflitos de interesse ou criação de guerras, pelo poder dos que ali estão.

³⁷ “**Paz en la ciudad celeste:** Esta unión con Dios traerá consigo la paz con nosotros mismos y con nuestros prójimos. Seremos ‘amigos de nuestro cuerpo’ (s. 155.14.15; *civ. Dei* 22.30). Habrá armonía entre el cuerpo resucitado y el alma. No habrá ya guerra con nosotros mismos (*ench.* 23.91). No habrá ya obstáculos que superar. No habrá ya que controlar deseos de dominio. Nuestra muerte ha pasado, tendremos perfecta salud de cuerpo y alma. Mientras que ahora amamos incluso a los que están más cerca de nosotros con una confianza basada en la fe (porque ninguno de nosotros conoce completamente el misterio ‘del otro’), en el cielo Dios sacará a la luz das cosas ocultas en oscuridad y revelará los secretos del corazón. Entonces nuestro amor hacia nuestras personas queridas procederá de la visión de lo muy dignas de amor que esas personas son (*ench.* 13.121). de algún modo la vida de los bienaventurados en el cielo será como la vida disfrutada por Adán y Eva en el Edén, antes de que pecaran. Como ellos, nosotros caminaremos juntos, asidos de la mano de Dios que es nuestro amigo, pero con una importante diferencia. En el cielo sabremos que nuestro gozo pacífico no terminará nunca (*ep.* 55.9.17)” (BURT, O.S.A. “Paz”. In: FRITZGERARD, O.S.A.. *Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001).

Na cidade celeste, as pessoas, anjos e almas, não estão a salvo dos demônios, mesmo fazendo parte da cidade celeste, pois são perseguidos por meio dos enganos, daqueles erros cometidos. Mas aqueles que, mesmo sendo perseguidos por esses anjos maus, seguirem buscando a Deus, o verdadeiro Deus, aquele que é o Sumo Bem, Senhor da verdade, chegam à verdadeira “Paz”. Somente nesta cidade, a celeste, é possível ter paz, porque ali não há conflitos, nem inimizades, motivos que levam às guerras, as causadoras da destruição da sociedade e das famílias que a compõem.

Podemos, por conseguinte, dizer da paz o que dizemos da vida eterna, a saber, que é o fim de nossos bens, visto como certo salmo, falando da cidade objeto deste laborioso trabalho assim se expressa: *Louva o Senhor, Jerusalém, louva, Sião, teu Deus. Porque Ele, que as portas te reforçou com fortes barras e te abençoou os filhos e moradores, estabeleceu a paz em tuas as fronteiras.* Quando os ferrolhos de suas portas estiverem reforçados, ninguém entrará nela, ninguém sairá dela. Por essas fronteiras de que fala o salmo devemos entender aqui a paz que queremos provar ser a final. O nome místico de tal cidade, quer dizer, Jerusalém, significa “visão da paz”, como já fizemos observar. Mas, como o nome de paz é também corrente nas coisas mortais, onde não se da a vida eterna, preferi reservar o nome de vida para o fim em que a Cidade de Deus encontrará seu supremo e soberano bem. Do referido fim diz o apóstolo: *Agora, livres do pecado e convertidos em servos de Deus, tendes a santificação por vosso fruto e por fim a vida eterna.* Mas, também os não familiarizados com a Sagrada Escritura podem entender por vida eterna a vida dos pecadores, quer, segundo alguns filósofos, por causa da imortalidade da alma, quer, segundo nossa fé, por causa das intermináveis penas dos ímpios, que não seriam eternamente atormentados se não vivessem eternamente, deve chamar-se fim de ssa cidade, em que gozará do soberano bem, ou a paz na vida eterna, ou. A vida eterna na paz. Assim todos podem entendê-lo com facilidade. E tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência. Abrigo a convicção de que, se me detivesse a falar dele, não seria oneroso aos leitores, tanto pelo fim da cidade de que tratamos como pela doçura da paz ansiada por todos. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX. XI, 2013, p. 430).

Portanto, somente na cidade celeste é que a paz pode ser contemplada em sua universalidade, em sua plenitude. Ou seja, é mantendo-se junto ao Criador, que fará a pessoa estar na paz que os seres aspiram por toda a vida terrena, mas que só é capaz de conseguí-la, na vida celeste. Isto, se não tiverem cometido mal na vida humana. Assim, o bem da vida celeste é instrumento da emanção da paz do Criador para com os seres humanos, sua criação. O

Criador é que emana a paz para os seres de bem, na cidade celeste, onde não existe maldade, injustiça, desconfiança, conflitos ou guerras. Isso acontece, devido ao fato dos seres, da cidade celeste, estarem em harmonia, pela condição de estar na plenitude do “Bem Supremo”, na paz almejada por todos os seres.

Portanto, segundo o pensamento agostiniano, a paz não pode ser encontrada na cidade terrena. A cidade terrena é a cidade dos homens, onde estes fazem as leis e buscam seu cumprimento, da melhor maneira possível. Mas os homens possuem falhas, corrupções, e isso leva aos conflitos e por consequência às guerras sangrentas e às mortes. Quando existe conflito, torna-se impossível coabitar em paz. Dessa forma, não existindo paz, também não pode haver amizade, pois, onde há guerras não pode haver confiança. Portanto, nesta cidade, só pode existir inimigos, porque o medo da traição é maior que o ânimo que vemos ao tentar criar uma verdadeira amizade.

Na cidade celeste, por sua vez, existe paz, a que deve reinar na vida eterna. A paz reina nesta cidade porque, aí, habita, segundo Agostinho, a vontade de Deus, o seu amor. O amor de Deus é o que dá a paz eterna aos homens. Ou seja, só é possível possuir a paz que a alma humana deseja, no momento em que conseguirmos ser felizes. Só irá ser feliz, aquele que estiver na graça de Deus, ter o amor de Deus no seu coração. Assim, o homem tem a paz almejada, ou seja, a paz eterna. Pois, nesta condição, não existe possibilidade de conflito, nem criação de guerras. O que é bem diferente na cidade dos homens.

Consideremos, portanto, que a vontade deve servir como animadora para a pessoa na sua escolha. Neste sentido, a vontade racional deve ser preferida perante o desejo de escolher uma paixão. Isso fará com que o indivíduo busque pelo conhecimento verdadeiro, para sua ação ser moralmente correta. Segundo Agostinho, essa ação só será correta, se for mediada pela Iluminação Divina. Acontece desta forma, pois a vontade que nos faz escolher bem, ou seja, decidirmos corretamente, é aquela que procede da vontade de Deus. Isto significa que para o ser humano realizar seus desejos e ser feliz verdadeiramente será necessário realizar a busca por Deus, fazer a sua vontade, tê-lo como

amigo. Isso fará ter serenidade nas suas escolhas, escolhas estas que visam à paz que todos os seres buscam, durante a vida, ou seja, a paz deve sobrepor-se às guerras que iludem a alma e destroem as amizades frágeis. Pois, para Agostinho, uma verdadeira amizade jamais poderá ser corrompida, dando assim, paz à alma humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o pensamento de Agostinho, é possível pensar a questão da liberdade, a partir da sua teoria do conhecimento, pois, a verdade está em conhecê-la e, só seremos capazes de permanecer na verdade, se encontrarmos a Deus e a felicidade que é o que dá sustento e força, para suportarmos as mais diversas adversidades que possam aparecer em nosso cotidiano. Isso mostra que o homem tem capacidade de fazer parte da Trindade, escolhendo as ações que o levem a Deus. A ação correta deve ser derivada de uma ação em busca da verdade, assim será uma ação iluminada por Deus. Com efeito, a estrutura agostiniana de conhecimento nos impulsiona a um caminho em busca da verdade. Isso quer dizer que é necessário que haja uma compreensão de toda a forma de linguagem, o cuidado que devemos ter quando tentamos comunicar o que queremos. A linguagem realiza um efeito na comunicação e Agostinho tenta nos alertar para isto, para os cuidados que devemos ter com a fala, com as palavras que esboçamos. Toda a palavra que é usada possui um significado próprio e único. Assim também acontece com os gestos e sons. Pois, quando cantamos, estamos produzindo sinais que buscam significados e que produzam conteúdo. Neste contexto, o autor explica, por meio de seus textos, que o conhecimento só possui sentido verdadeiro, quando é transmitido por intermédio da iluminação divina. Isso significa dizer que a comunicação somente será válida quando o que foi dito, ou escrito, ou até mesmo aquele gesto realizado, for um sinal da verdade iluminadora. A verdade interior que é a fonte da sabedoria de Deus que o homem pode conhecer pela fé. Desta forma, o homem ao conhecer a verdade pode encontrar o caminho para ser feliz.

A busca pela felicidade é uma das motivações que impulsionam o homem, para as mais diversas escolhas possíveis que ele deve tomar em todas as situações, que aparecem em sua vida. As situações que enfrentamos surgem muitas vezes dos problemas da linguagem, pelas conversas que temos com as pessoas que geram os erros cometidos. Os enganos na linguagem são fruto dos equívocos da comunicação. Isso acontece quando não conseguimos transmitir corretamente aquilo que desejamos comunicar como verdade, porque tudo

aquilo que falamos pode ser verdade, se for da vontade de Deus, A fala deve ser constituída pela crença, iluminada por Deus. Deste modo, o ser humano pode conhecer a verdade interior. Esta é determinada pelo verdadeiro significado que é comunicado por meio das conversas ou qualquer outra forma de comunicação, dando sentido ao que se quer transmitir. Torna-se, assim, uma forma válida que possui como objetivo principal da comunicação humana, a possibilidade de compreender a verdade ou conhecer a verdade interior.

Ao possuir o conhecimento verdadeiro, somos capazes de escolher o caminho correto para sermos felizes. Neste sentido, Agostinho mostra uma valiosa característica em sua filosofia para defender a sua humanidade, não como uma simples fraqueza do indivíduo, mas como aquilo que o diferencia dos outros seres e o torna falível perante todos. Esta possibilidade chama-se "engano", que faz com que as pessoas cometam equívocos sem percebermos. Isso revela que o homem possui falhas nos seus desejos, naquilo que escolhe em sua vida. Estes erros demonstram a fraqueza humana que Agostinho tenta defender, afirmando que não importa o quanto o homem é capaz de errar em sua vida. Pois, o homem na tentativa de fazer a escolha correta, acaba muitas vezes iludido e cometendo estes equívocos cotidianos. Para o autor, isso o faz capaz de refletir e defender a dignidade desse ser humano. Pois, este ser humano, embora cometa erros, mesmo assim, possui dignidade como outra pessoa qualquer, e deve ser tratado como qualquer outro ser humano. Porque o indivíduo não deixa de ser uma pessoa humana como outra qualquer e deve ter sua dignidade assegurada. Todas as pessoas cometem erros, mas não irão deixar de possuir sua humanidade e dignidade que, muitas vezes, é a única afirmação que as pessoas mais carentes possuem no momento.

Estas escolhas humanas que fazemos a todo instante são reflexo de nossa identidade humana. Isto significa afirmar que o conjunto de escolhas que necessitamos realizar é o que dá a devida dignidade à pessoa que realiza tal ação. Ela pode ser boa, culminando no acerto, na ação correta que o dignifica como homem íntegro, aproximando-o da graça divina. Caso opte pela má ação, acometida por influências exteriores, culminará no erro e isso acarretará a culpa, por ter pecado. Revela-se desta forma, para Agostinho, sua teoria da vontade que tem por objetivo, mostrar o caminho correto a ser escolhido.

A teoria da vontade vem a ser o emprego do livre-arbítrio, porque é pela ação livre, que o ser humano realiza as suas escolhas. A escolha sempre é feita a partir dos desejos que sentimos sobre a situação a qual estamos envolvidos, podendo, desta forma, manipular a nossa intenção, iludindo o nosso pensamento e levando-nos a acreditar que a ação que estamos escolhendo é realmente a que queremos escolher, ou seja, a ação correta. Na realidade, esta ilusão toda só encobre a nossa visão para a verdadeira ação correta, que não podemos ver, por estarmos influenciados por uma ação que somente aparenta ser mais prazerosa, influenciando nossa mente, corrompendo a nossa alma e destruindo aquilo que realmente desejamos que é a verdade que almejamos encontrar durante a vida. Esta vontade que nos impulsiona a agir de forma errada é a ação derivada da vontade emocional que ludibria o indivíduo, influenciando-o na sua decisão. A verdadeira decisão, aquela que proporciona a ação correta é a escolha pressuposta pela vontade racional, ou seja, tem na razão a orientação daquilo que deve escolher. Esta razão deve basear-se na retidão da consciência e buscá-la como resposta aos resultados, daquilo que deseja, pela reta ordem da vontade racional.

A ordenação do pensamento auxilia a pessoa, para procurar agir, de modo correto, em suas ações. Isto faz com que o indivíduo opte por escolher, pela vontade racional, em seu modo de agir. Assim, revela uma escolha pelas ações derivadas da consciência que, emotivamente, podem parecer mais difíceis de serem feitas, mas que é a ação correta a fazer. Desta forma, a pessoa é livre em sua escolha, pois, independente da escolha feita, ela foi capaz de realizá-la por vontade própria e como fez a ação correta, sua vontade, usada na decisão, foi uma vontade de razão. O seu contrário, seria escolher a ação motivada pelo erro e pela culpa. A busca da verdade, a busca de Deus, fazer sua vontade, permanecer na Santíssima Trindade são as motivações que impulsionam o conhecimento do homem para chegar ao “saber de Deus”, que é a fonte verdadeira esboçada na “Iluminação Divina”. Este conhecimento, difundido na teoria de Agostinho, é fortificado pela teoria da vontade. Ele visa defender a liberdade de escolha. Neste sentido, Ihe é apresentado sempre dois caminhos, um certo e outro errado, que o indivíduo poderá decidir pela vontade livre que possui.

Contudo, todas as decisões que tomamos são feitas na intenção de sermos felizes. Assim, passamos a vida na esperança de encontrar a paz, construir amizades sólidas, resolver todos os conflitos em que somos envolvidos, durante a busca pela paz de espírito que sustenta a força da alma, desejosa de carinho, paz e felicidade. Desejo humano que segundo o autor só pode ser sustentado pela “Fé” na “Santíssima Trindade.”

REFERÊNCIAS

Obras de Santo Agostinho:

AGOSTINHO, Santo. ***A Cidade de Deus: (contra os pagãos)***. Parte I, 4 ed. Petrópolis:Vozes. 1999.

_____. ***A Cidade De Deus*** (parte I). Tradução: Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013.

_____. ***A Cidade De Deus*** (parte II). Tradução Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013.

_____. ***Confissões***. Trad. J.Oliveira Santos, S.J. e A, Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 2004..

_____. ***Confissões***. Trad: Maria Luiza Jardim Amarantes. São Paulo: Paulus, (Patrística; 10), 2013.

_____. ***Contra os Acadêmicos. A Ordem. A Grandeza da Alma. O Mestre***. Tradução: Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. ***O Livre Arbítrio***. Trad., org., introd. e notas: Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística; 8).

_____. ***A Trindade***. Trad.: Agustinho Belmonte; notas: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, (Patrística; 7) 1994.

_____. ***Tutte Le Opere***. Disponível em: <http://www.augustinus.it>. Acesso em: 8 jun. 2016.

_____. ***Sobre a potencialidade da alma***. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. ***Solilóquios e Vida Feliz***. São Paulo: Paulus, (Patrística; 11) 1998.

Obras sobre Santo Agostinho:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução e Revisão Alfredo Bosi e Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990, v.1. Col. Filosofia.

_____. **História da Filosofia**. Vol III. São Paulo: Paulinas, 1992.

BETTETINI, Maria. **Agostino, Il maestro e La parola**. Milano: Bompiani, 2010.

BURT, O.S.A. "Paz". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

BUSSANICH, John. "Felicidad, Eudaimonismo". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

DE BONI, Luis Alberto de. **Filosofia Medieval**. Textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DJUTH, Marianne. "Liberdad". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

CANTALAMESSA, Raniero. **Espírito Santo, vem e renova a Terra**. Trad.: Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 1998.

CÍCERO. **Dos Deveres** (De Officiis). Lisboa: Edições 70, 2007.

COSTA, Marcos Roberto Nunes (Org.). **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos Orientandos e Ex-orientandos ao Mestre Dr. Luís Alberto De Boni/ Marcos Roberto Nunes (Org.)**. Recife: Printer, 2006.

_____. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Consequências da problemática relação entre o livre-arbítrio Humano e a Providência Divina na solução Agostiniana do Mal**. In: Studium, Recife: v.6, Nº 12, p. 43-54, Dezembro/2003.

_____. **Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho**. Veritas, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 483-496, set. 1998.

DESCARTES, R. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FERNANDEZ, Clemente. **Los filósofos medievales**. Vol. 2. Madri: Editorial Católica, 1979.

FLETEREN, F.V. "Concupiscencia". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HANKEY, Wayne J. "Ratio, Razón, Racionalismo". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

HARRISON, Simon. "Verdad, Verdades". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

HINRICHSEN, Luís Evandro. **A Estética de Santo Agostinho: O Belo e a Formação do Humano**. Porto Alegre: ESTEF, 2009.

_____. HAHN, José Carlos. **A divergência entre Agostinho e os maniqueus acerca do problema do mal na obra O livre arbítrio**. Santa Maria, 2007. 65 p. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Plena em Filosofia)-Faculdade Palotina. Orientação Prof. Rogério Baptistella.

HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

INACIO, Inês C. e outros. **O Pensamento Medieval**. São Paulo: Ática, 1988.

LARA, Thiago Adão. **Caminhos da Razão no Ocidente: A Filosofia nas suas Origens Gregas**. Vol. I, Petrópolis: Vozes 1989.

MACEDO, Welligton Carvalho. **O Livre-Arbítrio como um bem e proveniente de Deus de acordo com o livro II da obra o livre- Arbítrio de Santo Agostinho**. N. 1. V.1.Ano.2007 In: Frontistés, Site: <http://www.fapas.edu.br/frontistes/index.php?page=0>. Acesso em 10 de abril de 2016

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo I e III. Trad.: Maria Stela Gonçalves et alli. São Paulo: Loyola, 2001.

NASH, Ronald H. "Iluminación divina". In: FRITZGERARD, O.S.A.. **Diccionario de San Agustín. San Agustín Atravies del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

NOVAES, Moacyr. **Linguagem e Verdade nas Confissões**. In: Tempo e Razão. São Paulo: Loyola, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A Linguagem e seu Funcionamento: As Formas do Discurso**. 4. ed. Campinas: Pontes Editoras, 1996.

REALE, Giovanni. Monografia introdutiva. In AGOSTINO. Confessionni. Milano: Bompiani, 2013.

SANGALLI, Idalgo José. **O Filósofo e a Felicidade: O ideal ético do aristotelismo radical**. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.

SANTOS, Bento Silva. **S. AGOSTINHO, De Magistro**. Petrópolis: Vozes, 2009. In: RAIMUNDO DA COSTA, J. (ed.) **Ensaio & Estudos**. Belo Horizonte: Ed. Lutador, 1997, 151-169.

SILVA, Nilo C. Batista; Silva, Paula Oliveira. **As paixões em Agostinho de Hipona: relações entre o Augustinismo e o Estoicismo tardio**. *Civitas Agostiniana*, v. v.1, p. 99-122, 2012.

STREFLING, Sérgio R. A atualidade das “Confissões” de Santo Agostinho. **Teocomunicação**. V. 37. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p.239-257..

_____. A significação do termo “vontade” na obra de santo Agostinho. **Dissertatio**. V. 41. Pelotas: UFPel, 2015, p.65-81.

_____. Os sete graus de atividade da alma no “De quantitate animae” de Santo Agostinho. **Transformação**. V. 37. Marília: UNESP, 2014, p. 129-200.

VAHL, Matheus J. **Aspectos Éticos do Pensamento Existencial de Santo Agostinho – uma análise a partir do “Cogito Agostiniano”**. In: **Seara Filosófica**. Nº: 7, Verão, 2013, p. 31-38.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZANELLA, Dinno C. **Liberdade humana no pensamento Agostiniano**. In: **ANAI DO III CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA - SOBRE RESPONSABILIDADE - ANTIGUIDADE E MEDIEVO - VOLUME I**. Orgs: LEITE JÚNIOR, Pedro e SILVA, Lucas Duarte. Pelotas: Nepfil online, 2014, p: 191 – 204. Disponível em: <http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo/studia-6.pdf>. Acesso em: 15 mai 2016.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1991. Col. Filosofia.

_____. **O problema do conhecimento de Deus**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989. Col. Filosofia, 61.