

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

Relação e Diálogo: os fundamentos ontológicos do agir em Santo Agostinho – a caritas como elemento unificador da ordem

Matheus Jeske Vahl

Pelotas, 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Filosofia, Sociologia e Política

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

Relação e Diálogo: Os fundamentos ontológicos do agir em Santo Agostinho – a *caritas* como elemento unificador da ordem

Matheus Jeske Vahl

Pelotas, 2015

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

V127r Vahl, Matheus Jeske

Relação e diálogo : os fundamentos ontológicos do agir em Santo Agostinho - a caritas como elemento unificador da ordem / Matheus Jeske Vahl ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas, 2015.

157 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Ontologia. 2. Ordem. 3. Ética. 4. Caritas. 5. Princípios.
I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 101.1

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

Matheus Jeske Vahl

Relação e Diálogo: Os fundamentos ontológicos do agir em Santo Agostinho – a *caritas* como elemento unificador da ordem

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

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2015

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (orientador) – UFPEL

Prof. Dr. Osmar Miguel Schaefer – UFPEL

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à minha família que no silêncio de seu trabalho cotidiano, vem sendo o grande suporte para que eu possa realizar meus estudos. Gostaria de agradecer fraternalmente todos os professores e funcionários PPGFIL da UFPEL, por sua atenção e sempre responsável e zeloso trabalho, especialmente ao Prof. Sérgio Strefling, que nestes dois anos tem acompanhado com notável zelo e dedicação esta pesquisa, transmitindo sua sabedoria e amizade, fundamentais na elaboração deste trabalho.

**O soberano bem a ser buscado pela Filosofia não é o soberano bem da planta, nem o do animal irracional, nem o de Deus, mas o bem do homem!
(*De Civitate Dei* XIX, 3,1)**

Resumo

VAHL, Matheus Jeske. **Relação e Diálogo: Os fundamentos ontológicos do agir em Santo Agostinho – a *caritas* como elemento unificador da ordem**, 2015, 156f. Dissertação (Mestre em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

O presente estudo tem como tema compreender os fundamentos ontológicos pelos quais Santo Agostinho concebe o agir humano. Primeiramente concentra-se em uma análise da condição humana, a qual o autor compreende como dependente do Ser-Deus para realizar-se ontologicamente no plano da ordem. Tal relação foi comprometida pelo “pecado original”, por isso, o ponto nevrálgico da ética para o autor, consiste na restauração desta relação originária da vida humana, da qual dependem todas as outras relações. É neste sentido, que se analisam as possibilidades e os limites de a razão humana compreender este Ser que a transcende, bem como a ordem do universo que nele se fundamenta e que revelam ao homem os princípios pelos quais somos e devemos agir. Posteriormente o estudo se concentra na análise do conceito de “encarnação”, que o autor toma do cristianismo, através do qual, em sua visão, se expressam os princípios morais fundamentais do agir humano. Por fim, buscamos elucidar alguns destes princípios, especificamente o mais importante deles, a *caritas*, pelos quais Agostinho entende que o homem deve ser e agir, a fim de restabelecer sua relação originária com o Ser, edificar a paz na ordem social e conquistar a felicidade.

Palavras-chave: Ser, agir, princípios, *caritas*, paz.

Abstract

VAHL, Matheus Jeske. **Relationship and dialogue: The ontological foundations of the act in St. Augustine - caritas as a unifying element of order**, 2015, 156f. (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

This study is subject to understand the ontological grounds on which St. Augustine conceives of human action. First focuses on an analysis of the human condition, which the author understands as a dependent of Being - God to be held ontologically in terms of order. This relationship has been compromised by the "original sin", therefore, the critical point of ethics to the author, is the restoration of this relationship originated in human life, which depend all other relations. In this sense, which analyzes the possibilities and limits of human reason to understand this Being that transcends, and the order of the universe which it is based and which show you the principles by which we are and we must act. Later the study focuses on the analysis of the concept of "incarnation", the author takes of Christianity , through which , in his view , expressed the fundamental moral principles of human action . Finally, we seek to elucidate some of these principles, specifically the most important of them, the *Caritas*, in which Augustine believes that the man should be and act in order to restore its original relationship with the Being, build peace in the social order and conquer happiness.

Keywords: Being, act, principles, *caritas*, peace.

Lista de Abreviaturas e Siglas das obras de Santo Agostinho

Sol *Soliloquia*: Solilóquios.

LA *De Libero Arbitrio*: O Livre Arbitrio.

Conf. *Confessiones*: Confissões.

Trin. *De Trinitate*: A Trindade.

CD *De Civitate Dei*: A Cidade de Deus.

CR *De Cathechizandis rudibus*: Instrução aos catecúmenos.

DC *Da Doctrina christiana*: A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã.

GCM *De Genesi contra manichaeos*: Comentário ao Gênesis (contra os maniqueus).

GL *De Genesi ad litteram*: Comentário ao Gênesis (literal).

GLI *De Genesi ad litteram imperfectus liber*: Comentário ao Gênesis (incompleto).

Or *De Ordine*: A Ordem.

TIE *Tractatus in Iohannis evangelium*: Tratado sobre El evangelio de San Juan (em espanhol).

BV *De Beata Vita*: A Vida Feliz.

FS *De Fide et Simbolo*: A Fé e o Símbolo.

ER *Expositio in Epistolam ad Romanos Inchoata*: Exposición sobre la Epístola a los Romanos (em espanhol).

CG *De Correptione et Gracia*: De la Corrección y de la Gracia (em espanhol). In: *Tratados sobre la Gracia*.

Sumário

1. Introdução.....	10
2. O pecado original como perversão ontológica do homem e seu afastamento de Deus.....	15
3. O Deus Trindade – Transcendência e Relação.....	33
3.1 Possibilidades da inteligência humana de conhecer a Deus.....	33
3.2 Iluminação e epifanias – a manifestação de Deus como Trindade na criação.....	46
3.3 A ontologia trinitária – uno e múltiplo – o Ser relacional de Agostinho e sua imagem impressa na criação.....	61
4. O Verbo e a Mediação ontológica entre Deus e o homem.....	75
4.1 A encarnação do Verbo como aproximação entre Deus e o homem.....	76
4.2 O Verbo – a Sabedoria de Deus presente na criação que atua e sustenta todos os seres.....	87
4.3 A encarnação como presença efetiva de Deus e Mediação histórico-existencial.....	100
4.4 A reintegração ontológica da ordem da criação – no Verbo encarnado o homem contempla a Deus e sua realidade sem pecado.....	109
5. O homem como peregrino da paz em direção à <i>visio cordis</i>.....	114

5.1 A condição humana na ordem da criação a partir da realidade do Verbo encarnado: o perdão e a alteridade.....	115
5.2 <i>Caritas</i> : fundamento para a paz enquanto princípio unificador da ordem e modo próprio de ser imagem e semelhança de Deus.....	126
6. Conclusão.....	142
Referências.....	147

1. Introdução

A presente pesquisa tem como tema principal “a fundamentação ontológica da ética em Santo Agostinho”. Certos da complexidade do tema na vasta obra do bispo de Hipona, concentramos este estudo na última fase da mesma, mais especificamente no corpo de obras considerado por alguns comentadores as grandes elaborações da fase madura do pensamento do autor¹, são elas: *De Trinitate* e *De Civitate Dei*. Lançamos olhar ainda, para a trilogia composta por *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber* e *De Genesi ad litteram*². Escritas nos anos quatrocentos, estas obras compõem uma elaboração aprofundada dos principais pontos discutidos até então em seu pensamento e vivenciados em sua experiência de intelectual e bispo, o que não exclui da pesquisa a leitura de obras anteriores do autor com igual importância como, por exemplo, *De Libero arbitrio*, *Confessiones* e o *Tractatus Iohannis evangelium*, este último com especial importância para a compreensão da “doutrina da Encarnação do Verbo”, uma vez que nele Agostinho interpreta especificamente o prólogo do Evangelho de João que trata do tema da encarnação.

A abordagem do tema proposto requer que se tenha presente a “visão de homem” que o autor elabora à luz da fé cristã, que ele professava e sobre a qual pensava. Agostinho compreende que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, que só existe enquanto seu ser permanece fundado em Deus. Ser “imagem e semelhança” significa possuir uma condição ontológica diferenciada na ordem dos seres, a qual dá ao homem a condição de ser “co-criador” da realidade, isto é, o responsável por sustentar, no exercício de sua liberdade, a unidade entre os seres criados sob certa ordem em sua respectiva dependência ao Ser. Ocorre que esta condição originária foi comprometida pelo homem no que Agostinho chama de “pecado original”, o que resultou em um afastamento do homem em relação a Deus

¹ Ver o comentário de Fr. Luiz Arias na edição de *De Trinitate* nas obras completas de Agostinho na BAC.

² Trata-se de um corpo de tratados ao livro do Gênesis iniciado por volta de 393, cujo objetivo teria sido completado com a elaboração do último tratado da trilogia por volta do ano 421 (Ayoub, 2011). Estas obras foram traduzidas ao português sob o título conjunto de “Comentário ao Gênesis”.

e, ao mesmo tempo, em uma perversão, por parte do homem, da ordem criada. Para Santo Agostinho, somente a partir desta “relação fundante” é possível discorrer sobre as relações éticas que compõem o “ser” do homem nesta condição espaciotemporal.

Trata-se de uma relação de *aproximação* e *afastamento*. O pecado original é fruto do desejo de autonomia do homem em relação a Deus. Trata-se de uma negação da dependência ontológica inerente à condição humana, por isso, estabelece um afastamento entre ambos e um velamento na alma humana em relação à verdade e à totalidade da ordem criada, do que decorre uma forma diferente dos homens de “se olharem” e do homem de conceber a realidade sensível em que se dá sua existência. Velada para o Ser, a alma volta-se para as coisas sensíveis como fins em si mesmas, perde-se em meio a elas, não as compreende em relação à totalidade dos seres criados e, portanto, torna-se incapaz de promover a paz. Daí sua natural busca por Deus converter-se em uma angústia oriunda do progressivo afastamento de sua origem.

É neste sentido que o pensamento ético de Santo Agostinho é concebido por Gilson (2010) e Gracioso (2012) como um *eudaimonismo* de cunho teleológico, que se resume na superação desta condição com vistas à *Beatitude*. Tal itinerário se dá na medida em que o homem compreende-se como “ser criado”, ontologicamente dependente de Deus, porém, livre por natureza, capaz de Deus, mas também de afastar-se Dele e colocar-se em direção ao nada. Disto decorre que sua existência converte-se em uma inquietação por Deus e por sua própria origem, fazendo com que a reflexão filosófica converta-se em uma procura pela compreensão da própria condição humana que é imagem e semelhança de Deus e pela contemplação da essência divina que é Trindade, princípio único e ao mesmo tempo múltiplo em que se funda toda a realidade. Aqui se evidencia o problema que queremos elucidar: como pode o homem superar o pecado original, voltar-se novamente ao Ser e deixar de tender ao nada?

O agir humano, ontologicamente fundado, depende, portanto, da compreensão de Deus como Princípio trinitário, pelo qual é possível perceber a realidade como sendo a revelação de uma unidade de multiplicidades, ou seja, afirmação de identidades entre a pluralidade dos seres. Segundo Oliveira e Silva

(2012a), ao contemplar a Trindade, a razão humana apreende que toda a realidade, inclusive humana, manifesta-se trinitariamente e que só se sustenta em uma relação dialógica, a qual possui como fundamento o princípio universal da *caritas*, que se converte em princípio fundamental da ética, na medida em que só se efetiva mediante a ação do homem sobre a realidade. Mais precisamente, efetiva-se nas relações que ele livremente estabelece com as coisas criadas.

Contudo, tal contemplação não se realiza de maneira imediata através de um simples movimento da razão humana sobre si mesma, exige uma “conversão” de toda a existência humana e se efetiva ao longo de sua história até a eternidade. Não se trata, tampouco, de uma ação do homem por si mesmo, tem a efetiva participação de Deus de modo especial e, sobretudo, na encarnação do Verbo, pela qual Deus restaura a ordem de sua criação e abre ao homem uma clareira mediante a qual este tem a possibilidade de “re-significar” toda sua história, superando o pecado original em uma “nova origem”.

Assim, Agostinho compreende, sobre outro sentido, as virtudes humanas da prudência, justiça, temperança e fortaleza, tão caras ao pensamento antigo e não desprezadas por ele, sob o prisma das virtudes cristãs da fé, esperança e caridade, onde a última tem o peso de ser o modo próprio de ser da Trindade, que é revelado ao homem na história concreta de Cristo, pela qual se estabelece um “novo fundamento” para as relações humanas, cujo princípio é *caritativo*, isto é, relacional e dialógico, onde as identidades se afirmam fundadas no Ser.

Desta feita, a pesquisa é desenvolvida nos seguintes pontos: primeiramente explicamos o que Agostinho entende por “queda” e pecado original, como ela acontece e quais suas implicações na condição humana. No segundo capítulo, tratamos dos limites e possibilidades que o homem, cuja condição enfrenta as conseqüências do pecado original, possui para a compreensão do Ser e, posteriormente, dissertamos sobre a concepção de Deus como Trindade, sobre o sentido de se compreender a realidade como uma “manifestação trinitária” e sua implicação para a ética. No terceiro capítulo, analisa-se a teoria da encarnação do Verbo em Agostinho e sua centralidade no pensamento ético do autor. O quarto capítulo retoma os anteriores, porém, concentra-se em explicar porque a *caritas*, desvelada na *visio cordis*, é o fundamento para a paz na ordem criada.

Sabemos que o tema proposto na presente pesquisa não se encontra entre os mais pesquisados e comentados na obra de Agostinho. A problematização concentra-se nas obras da última fase do pensamento de Agostinho, geralmente abordadas em uma visão mais teológica, como é o caso de *De Trinitate*, ou estritamente política e histórica, como *De Civitate Dei*. Contudo, nestas obras encontramos o imenso esforço intelectual de um pensador que por décadas levou seu pensamento ao limite, a fim de dar conta da complexidade de problemas filosóficos e éticos que fizeram de sua época um dos mais férteis e influentes períodos da história ocidental. Encontra-se nestas obras, um vasto e rico arcabouço filosófico que demonstra a maturidade e profundidade de um intelectual que soube transformar suas próprias opiniões a partir do amadurecimento de suas compreensões. Olhando para o conjunto de sua obra, é nítido que a preocupação nuclear esboçada é o agir humano e sua relação com Deus, cuja compreensão passa por diversas transformações na medida em que o próprio Agostinho amadurece e aprofunda sua compreensão do cristianismo. A resolução de problemas decorrentes de sua atividade como bispo contribuem para tanto. *De Trinitate* e *De Civitate Dei* são obras que exemplificam isso e testemunham uma característica de Agostinho: seu pensamento não se encontra nunca “fechado”, mas em permanente contato com a vida. Da mesma forma os problemas dissecados em suas obras não se restringem a elas. São ampliados e retomados constantemente sob uma orientação fundamental – a busca do homem pela *Beatitudo* oriunda apenas de seu encontro com Deus.

A fundamentação ontológica deste pensamento é desenvolvida ao longo de toda obra de Agostinho, porém, a nosso ver, encontra em *De Trinitate* e *De Civitate Dei* sua forma mais acabada. Nelas a reflexão agostiniana expressa de maneira nítida a confluência entre a filosofia e as verdades de fé do cristianismo. Além disso, ao tratar do Deus trinitário e sua relação com o mundo criado e do destino do homem nesta peregrinação terrestre, o autor vê-se diante de um problema ético por excelência, que a nosso ver vem sendo tocado ao longo de toda sua trajetória intelectual, de modo especial após sua conversão, quando Agostinho depara-se com uma concepção de Deus diversa da que encontrara no maniqueísmo e no neoplatonismo, marcada, sobretudo, pelo paradoxo da encarnação, o que lhe

remete progressivamente para outra forma de conceber a natureza humana e, por conseguinte, seu agir frente à realidade.

Os comentários fundamentais em que nos apoiamos para a elucidação deste problema foram: a obra “*Ordem e Mediação*” de Paula Oliveira e Silva, o comentário sobre a teoria da iluminação trinitária de Cristiane Negreiros Ayoub, o comentário geral sobre a obra “*De Trinitate*” de Lúcio Bento de Souza e o Comentário de Marcos Roberto Nunes Costa sobre a ética agostiniana na obra “*De Civitate Dei*”. Contribuí ainda para a elaboração de uma visão de conjunto da obra do hiponense a biografia escrita por Peter Brown. Em língua estrangeira buscamos a obra do francês E. Gilson, dos italianos G. Lettieri e D. Pagliacci, da comentadora argentina Silvia Magnavacca, e de alguns dos principais comentadores de Agostinho nas línguas inglesa e espanhola compilados em “*The Cambridge of Companion to Augustine*” e também no “*Diccionario San Agustin: San Agustin a traves del tiempo*, organizado por Allan Fritzgerard.

2. O pecado original como perversão ontológica do homem e seu afastamento de Deus.

No pensamento ético de Santo Agostinho, o problema do pecado é um ponto de partida pelo qual ele compreende o homem em suas relações intra-históricas. Trata-se de compreender a relação entre um Deus que é bom e criador de todas as coisas e a condição do homem que, enquanto criatura, é capaz de realizar ações que pervertem sua própria realidade e de alguma forma afetam o restante da criação. Para compreendermos este paradoxo é necessário lançarmos olhar sobre algumas características que, na visão de Agostinho, compõem a condição humana.

Do ponto de vista ontológico, partimos da relação de *afastamento* e *aproximação* entre Deus e o homem, da qual decorre um novo “paradigma ontológico”, mediante o qual o autor disserta sobre a natureza humana e o sentido mais profundo do seu itinerário histórico. Entrementes, vale ressaltar a análise de algumas faculdades psicológicas, através das quais Agostinho busca elucidar como se dá o agir humano e sua queda³, tendo presente que o doutor da África realiza uma singular imbricação entre os âmbitos ontológico e psicológico⁴ em sua teoria.

Como ponto de partida para entendermos a problemática do pecado, faz-se mister observar, em linhas gerais, como ele concebe o universo a partir da ideia de criação. Para Agostinho todas as coisas foram criadas por Deus dentro de uma *ordem*, mediante a qual o universo encontra-se disposto em beleza, peso e medida⁵ conforme a vontade de Deus ao manifestar sua racionalidade e seu amor no ato mesmo de criá-lo. Segundo Pacioni (2001), “a ordem constitui-se como um princípio

³ Com esta expressão nos referimos ao pecado original propriamente dito. Segundo a tradição do pensamento cristão, da qual comunga Agostinho, ao cometer o pecado o homem sofre uma “queda” de sua condição originária, estabelecendo um paradoxo antropológico entre o homem antes da queda e depois da queda. Tal paradoxo irá influenciar, por assim dizer, boa parte do pensamento medieval de orientação cristã.

⁴ Sobre este ponto ver ainda Matthews (2007).

⁵ Esta temática encontra-se presente em toda a obra de Agostinho, contudo, pode ser aprofundada mediante a leitura do diálogo *De Ordine* (Or), texto da primeira fase do pensamento do autor.

de conformidade contido na criação, através do qual todas as coisas criadas por Deus movimentam-se em direção aos seus fins”. A ideia de uma ordem do universo devidamente disposta⁶, não é incomum ao pensamento da antiguidade, a novidade de Agostinho está em “mostrar o Deus pessoal e transcendente da tradição cristã como a fonte do *ordo*, a beleza presente em todas as coisas”⁷ (PACIONI, 2001, p. 965, tradução nossa).

O Deus cristão apresentado por Agostinho possui relação direta com a tradição bíblica do Êxodo⁸. Trata-se, portanto, de um Deus que estabelece uma relação direta e íntima com o ser humano, de uma divindade que diversamente a maioria dos deuses antigos, importa-se direta e pessoalmente com a história humana, bem como do universo onde o homem encontra-se inserido. No cristianismo, “o íntimo segredo do Absoluto é que Ele não é, de fato, meramente uma imóvel autoreferencialidade ontológica, mas uma perfeita relação de amor”⁹ (LETIERI, 1999, p. 59, tradução nossa). Aliás, na visão cristã, a relação do homem com Deus é o paradigma nuclear pelo qual se compreende toda a ordem do universo. Por isso afirma Heidegger que, enquanto forma de pensamento, o cristianismo

traz consigo uma transformação da vida anímica (...). Através da experiência do grande modelo da personalidade de Jesus advém uma forma vida nova para a humanidade (...). Com o cristianismo supera-se a limitação da ciência antiga, a qual se ocupava somente da religiosidade do mundo exterior: a vida anímica converteu-se em problema científico, na medida em que Deus se revela na realidade histórica, é tirado da transcendência teórica, em Platão, e entra no contexto da experiência humana (HEIDEGGER, 2010, p. 147).

Segundo Agostinho, em toda criação se encontra uma certa “racionalidade” impressa pelo Criador, mediante a qual as coisas estão dispostas e se realizam na ordem criada, ou seja, em qualquer situação em que se busque compreender a

⁶ O que Agostinho realiza é um redimensionamento deste conceito, que segundo Oliveira e Silva (2012b) “mostra-se como o exercício de uma razão dilatada, manifestando toda a sua força quer no diálogo com os filósofos do mundo antigo, quer na constituição de uma inteligência cristã da fé, quer, finalmente, no estabelecimento de referências que estruturaram a filosofia ocidental deste a Idade Média até aos nossos dias”.

⁷ *Agustin logra ver al Dios personal e transcendente de la tradición Cristiana como la fuente del ordo, la belleza presente en todas las cosas.*

⁸ Quanto à influência da experiência exódica na Metafísica cristã, ver Gilson (2006).

⁹ *L'intimo segreto dell'Assoluto è infatti non una meramente immota autoreferenzialità ontológica, ma la perfetta relazione d'amore.*

ordem “esta razão é indissociável da interrogação acerca da finalidade do real. Assim, ao interrogar a relação entre Deus e os humanos, o paradoxo da ordem inscreve-se no horizonte de uma teodiceia, mas não pode dissociar-se de uma teleologia” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 26). Nesta visão de ordem, há estabelecida na criação uma “paz interna” mediante a qual tudo conflui para a felicidade dos seres criados com Deus, conforme está descrito na Sagrada Escritura em (Gn 1). Em *De Civitate Dei*, Agostinho explica que

todas as coisas tem, como ser, seu modo, espécie e certa paz própria e, por isso, são boas. E, quando estão colocadas onde a ordem da natureza exige conservam o ser que receberam. As que não receberam ser permanente melhoram ou pioram segundo a usança e movimento das coisas a que se encontram sujeitas por lei da criação, tendendo sempre por providência divina ao fim que leva em si a razão do governo do universo (CD XII, 5,1).

Segundo Agostinho ao estabelecer a ordem na criação, Deus, criando o homem à sua imagem e semelhança, confiara-lhe por sua própria condição o desígnio de “cuidar” a criação, amando-a ordenamente e conservando-a na paz. “O gênero humano origina-se de um só homem, o primeiro que Deus criou, [...] que goza de maravilhosa autoridade, não merecida, no orbe da terra e em todas as nações” (CD XII, 9, 2). Contudo, tal autoridade, estabelecida na gênese humana, foi confiada ao homem para ser exercida derivando de uma relação ontológica originária, ou seja, para realizar seu desígnio, o homem precisa “ser” e “agir” conforme a imagem e semelhança de Deus em que foi criado, por isso, disserta Agostinho em outra parte de sua obra:

Quanto ao homem, chamado, por criação, natural, a ocupar lugar entre os anjos e os seres irracionais, Deus [...] criou-o, porém, de tal forma, que se sujeito a seu Criador [...], lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer, na companhia dos anjos, a gozar de imortalidade feliz e eterna, mas se pelo contrário, usando com soberba e desobedientemente o livre-arbítrio, ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito à morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido [...]. Não fê-lo para privá-lo da sociedade humana, e sim para encarecer-lhe sempre mais unidade social e vínculo de concórdia (CD XII, 21, 1).

Para ser o guardião e o promotor da paz na ordem criada, que Deus cumulou o homem de faculdades excepcionais que lhe distinguem do restante da criação. Mediante a condição humana, Deus realiza seu desígnio de amor com todos os seres, o qual consiste em doar e sustentar todos no Ser. Por sua constituição “*excêntrica*” na ordem, o homem participa de modo excepcional na realização deste desígnio. Em seu diálogo *De Libero arbítrio*, o filósofo africano

disserta sobre esta condição de “excentricidade”. Reconhece que o homem encontra-se implicado naturalmente com os outros seres da natureza, mas que somente a ele foram dadas faculdades mediante as quais pode compreender sua própria excentricidade: são basicamente a capacidade de entendimento (racionalidade) e a vontade¹⁰, que em linhas gerais consistem na capacidade voluntária do homem de estabelecer relações com seu mundo em torno. Afirma Agostinho que

é verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece a pedra não vive, nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida [...]. Admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que o homem possui, juntamente com as duas outras, que é a inteligência, que supõe nele o existir e o viver (LA, II, 3,7).

Como dito acima, além da racionalidade, a outra faculdade pela qual o homem distingue-se na ordem da criação e que constitui juntamente com ela a “forma humana de ser” é a vontade livre, a qual de acordo com Agostinho (LA, III, 1,1), “se encontra entre os maiores bens dados ao homem pelo Criador”. A vontade constitui-se num livre movimento intencional pelo qual o homem se dirige às coisas criadas e a Deus. Para o hiponense (LA, III, 3, 7) “nada se encontra mais em poder do homem do que a vontade livre”, ou seja, a capacidade de agir voluntária e autonomamente de acordo com sua essência, frente à ordem criada. Porque dotado de vontade e razão, em Agostinho

o ser humano é um empreendimento “em aberto”. De modo radicalmente diverso ao do movimento da pedra (e de qualquer outro ente da natureza), o movimento do espírito admite opostos. Quer dizer, caracteriza-se por uma indeterminação do real. No momento em que nasce cada pessoa passa a ser tarefa para si mesma. Está em aberto [...]: uma pessoa torna-se isto ou aquilo porque quer. É justamente isto que se indica quando se afirma que o preenchimento não é exógeno (MENDONÇA e MORAES, 2012, p. 68).

Ao contrário do que se refere aos outros seres criados, o movimento do homem em direção aos seres, inclusive a Deus, não se encontra condicionado necessariamente por uma determinação dada na natureza, mas é voluntário¹¹, ou seja, parte do próprio homem a forma como ele dispensa seus amores às coisas, por isso, seu ser não é determinado de forma permanente. Em outras palavras,

¹⁰ Mais adiante em (Trin. VIII-XIV), Agostinho irá afirmar que a imagem e semelhança de Deus no homem consiste exatamente na configuração triádica da alma como inteligência, vontade e memória.

¹¹ Sobre o ato voluntário e a integridade da liberdade humana em Agostinho, ver Gilson (2010).

como indica Schlaback (2001), “na condição originária os homens viviam de tal modo em paz na medida em que seus amores respeitavam a ordem natural das coisas e tudo o mais era amado sempre em relação com o Criador”, nisto o homem efetivara sua imagem e semelhança com Deus. Justamente na “perversão” desta ordem encontra-se a raiz do que Agostinho denomina pecado.

Em (LA I) ele disserta sobre a presença do “mal moral”¹² no mundo humano e percebe que por um ato de livre vontade, o homem ao dispensar amor mais às coisas sensíveis e a si mesmo do que a seu Criador, opera um “desordenamento” na criação. Ao invés de amar as coisas em Deus, realizando sua condição de imagem e semelhança, o homem passa a amá-las em si e como alimento de sua soberba. Com isto, dá-se seu afastamento de Deus e, por conseguinte, sua degradação na ordem criada.

Este movimento contrário da vontade humana que origina o pecado será analisado por Agostinho em dois horizontes. Em um nível antropológico, compreendendo o movimento livre da vontade na alma como origem do mal, e ontologicamente, ao lançar o olhar sobre o texto bíblico e perceber a condição em que passa a se encontrar o ser humano na ordem da criação como decorrência do pecado. É importante ressaltar que, embora Agostinho trate em diversos momentos de sua obra sobre ambas as temáticas, elas não se encontram dissociadas. Ao contrário, talvez em nenhum outro autor da antiguidade encontremos uma implicação tão profunda destes dois âmbitos. Até o fim de sua vida, “o problema do pecado” terá de ser resolvido na relação da alma consigo mesma e na compreensão da “presença” de Deus nela. Os escritos de São Paulo, tão caros para os intelectuais latinos do final do séc. IV e meados do V, serão uma grande fonte teórica sobre a qual Agostinho debruçar-se-á na resolução deste problema¹³.

A partir dos escritos paulinos, não temos mais os males humanos como decorrência da vingança dos deuses, mas os males do mundo como decorrentes do mal ou pecado humano [...]. O pecado é, então, o mal que se lança do interior do homem não permitindo que o bem prevaleça e somente é conhecido por ser refletido nas relações com as coisas [...]. Por

¹² Sobre a definição de mal moral e sua distinção em relação aos outros males cabe ver o L^o I de *De Libero arbitrio*. Tal distinção é aprofundada por (Ulmann, 2005).

¹³ Sobre a influência da obra de Paulo e a evolução do debate em torno do pecado na obra de Agostinho e em suas respectivas controvérsias ver (Brown, 2011, p. 323-455).

ser interior, revela-se somente nas ações morais exteriores e reveste-se de coletividade (MONTAGNA, 2009, p. 68).

Disto também decorre o acento existencial do pensamento de Agostinho, ele não elabora uma Teodiceia ou uma Metafísica¹⁴ em que não se impliquem a Antropologia e, por conseqüência, a Ética. Nesse sentido, que Agostinho resume tudo o que é possível e necessário à razão compreender: “Desejo compreender a Deus e a alma, nada mais, absolutamente nada” (Sol. I, 2, 7). Para ele a causa do pecado humano reside na alma¹⁵, mais especificamente na má vontade ou vontade culpável¹⁶, a qual não possui uma causa exterior nem se encontra atrelada à ordem necessária da natureza, pois isto seria de acordo com ele (LA III, 1,2) “uma injustiça que perverteria a condição humana, conforme esta foi estabelecida por Deus”. Não há um “causador” externo do pecado¹⁷, no sentido de um agente metafísico que necessariamente conduziria a alma às coisas inferiores, embora Agostinho admita ser a alma tentada pelo fascínio exercido por elas. Por isso,

quando a vontade, abandonando o que é superior, converte-se às coisas inferiores, torna-se má, não por ser mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão [...], ela que é sua própria causa, por ter apetecido mal o ser inferior (CD, XII, 6,1).

Este movimento livre da vontade ao aproximar-se das coisas inferiores, atraída pela sedução¹⁸ que elas operam no espírito humano, tem como

¹⁴ Com este termo queremos indicar o estudo das coisas para além do mundo físico, tal como se entendia na ciência antiga.

¹⁵ Sobre a questão da relação entre pecado e corporeidade é importante ver (LA, II, 4, 10), onde o autor mostra que a “origem” do pecado reside na “consciência humana”, na alma, e não nos sentidos corporais “em si”. Tal concepção está inserida no que Duffy (2001) chama de uma evolução trazida pelo cristianismo no que se refere a uma visão positiva da corporeidade, desde os conceitos de criação e encarnação, onde considera-se o pensamento de Agostinho uma das elaborações mais maduras deste processo.

¹⁶ O uso dos termos varia dentro da obra de Agostinho, o acento no termo “culpável” encontra-se bastante presente em *De Libero Arbitrio* onde o autor define o movimento da vontade em direção às coisas sensíveis como “culpável”. Em obras posteriores encontramos o uso de “má vontade” ou “vontade má”. Devido ao não conhecimento de um estudo que indique uma diferença substancial entre os termos, consideraremos os mesmos como sinônimos.

¹⁷ Aqui Agostinho rompe com a tese maniqueia de que existem duas forças metafísicas uma boa outra má agindo sobre a alma. Sobre este ponto ver (Costa, 2003).

¹⁸ Sobre este tema vale ressaltar a seguinte passagem de “*Confessiones*”, em que Agostinho disserta sobre o movimento do pecado em sua própria alma, dizendo: “Quando se indaga a razão por que se praticou um crime, esta ordinariamente não é digna de crédito, se não descobre que a sua causa por ter sido ou o desejo de alcançar alguns dos bens ínfimos, ou o medo de os perder. Esses são sem dúvida belos e atraentes” (Conf. II, 5,11). Ele volta a comentar este tema em (GCM, II, 14) ao falar da tentação da serpente e dos afetos.

conseqüência o afastamento de Deus e a cegueira dos olhos humanos, donde se segue a perda da liberdade originária. Tendo sido criada à imagem e semelhança de Deus,

a alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal ao seu bem particular. A culpa é do orgulho que ama as divisões. [...]. Com efeito, se a alma seguisse a Deus governador da criatura, suas leis divinas poderiam governá-la com sabedoria. Mas ela, desejando algo mais do que o universo, quis submeter o mundo a suas leis particulares. E, assim, ao ambicionar muito, diminui-se (Trin. XII, 9, 14).

Ao querer o domínio sobre as coisas e ao amar as coisas sensíveis como fins em si mesmas, o homem rejeita seu Criador e passa a amar antes de tudo seu próprio poder. Quer colocar-se acima de Deus, com isto rejeita sua própria condição na ordem das coisas, acabando por colocar-se na mesma condição dos animais, perdendo seu ser e sua dignidade. O “mal” não surge, portanto, por si mesmo, a escolha humana não foi feita entre ele e o “bem”, mas entre o “Bem”¹⁹ e os “bens”, ou seja, tratava-se de decidir *como* prostrar-se diante da criação. Comentando a passagem do Gn em que Adão e Eva são seduzidos a comer da árvore do bem e do mal, Agostinho diz que

o pecado lhes foi persuadido por meio da soberba, pois está manifesto no que ela [a serpente]²⁰ disse: Sereis como deuses [...]. Portanto, foram persuadidos a amarem em demasia seu próprio poder e a quererem ser iguais a Deus, usando mal, ou seja, contra a lei de Deus daquela situação intermediária da qual estavam sujeitos (GCM, II, 15,22).

Destaca-se na interpretação agostiniana a expressão “persuadir”, cujo original latino escreve “*peccatum persuaserit*”²¹, em “*Confessiones*” predominam os termos “iludir”, ou ainda, “seduzir”. Quer dizer, Agostinho trata de garantir que o mal não possui “peso metafísico”, ou seja, não existe nenhum ente metafísico que possa determinar a natureza humana a pecar contra si mesma e contra Deus. Por isso, o predomínio da “sedução” como caracterização mais própria para o mal nas obras de Agostinho. Sua interpretação nos apresenta, ainda, uma análise da condição psicológica do homem no ato mesmo de sua livre vontade, como um movimento

¹⁹ Entenda-se aqui Deus e seu projeto expresso na ordem criada.

²⁰ Inclusão nossa. É preciso destacar que ao se concentrar na “queda do homem” nossa análise faz um “recorte”. Não tratamos da “queda do diabo” o que é um pressuposto de fundamentação teológica tratado no mesmo livro.

²¹Cf. AGOSTINHO. *Tratado sobre el libro del Genesi contra manichaeos* In: **Obras completas de Saint Agustín**. Madrid, BAC, 1983.

voluntário dele em meio às coisas que compõem seu mundo. A ação da vontade consiste, em certo sentido, num movimento “reverso”, cuja conseqüência ontológica se manifesta na perda da sua condição originária de ser, pois, toda forma criada se sustenta nesta relação fundante que possui com o Criador, quanto mais o homem cuja condição é a de ser imagem e semelhança de quem o criou.

Segundo Agostinho o ser do homem participa do ser de Deus e realiza-se como imagem e semelhança, justamente através desta condição de “abertura e relação” em que foi criado. Trata-se de uma relação ontológica fundamental em que “de um lado está a forma eterna e subsistente em si mesma, do outro, uma realidade temporal, cujo ser é dependência [...]. Agostinho afirma que a forma humana adquire a sua perfeição pela livre conversão e adesão à forma divina” (OLIVEIRA E SILVA, 2012b, p. 128). Justamente esta “dependência”, em que se realizava a essência humana de ser imagem e semelhança de seu Criador perante todo o restante da criação, que foi rejeitada pelo homem no ato do pecado, realizando e instaurando pelo restante da história um afastamento de Deus. Por conseqüência, se estabelece, por assim dizer, um novo “ordenamento” do universo, o qual não se efetiva como uma destruição na racionalidade efetivada por Deus no ato de criação, mas em uma mudança da condição humana perante ela. O pecado é uma realidade que pertence unicamente à esfera humana do real, não existe pecado na natureza ou em qualquer outro ser, embora estes possam ser “acidentalmente” afetados por ele. Não é propriamente a ordem originária do universo que se altera, mas a condição do homem nela.

É preciso notar que o pecado hierarquicamente não altera e não poderia alterar a ordem divina à qual o homem pertence e se submete, ou seja, a desordem decorrente do pecado limita-se ao âmbito humano e só pode modificar o modo como o homem se orienta nessa ordem, que guarda a superioridade da ação divina quanto à humana (AYOUB, 2011, p. 43).

Este desordenamento pode ser reconhecido no que Agostinho chama de movimento culpável da vontade ou “bipartição” da vontade, que ocorre na medida em que a vontade volta-se para as coisas inferiores, motivada pelo egoísmo e pela soberba do coração humano, dá-se o que chamamos de movimento ontológico de degradação do ser, ou seja, o movimento voluntário de afastamento de Deus representa uma perda da perfeição originária da natureza humana, uma “diminuição” de seu ser, que segundo Agostinho (LA, I) está na origem do “mal moral”. De acordo

com Rego (2001, p. 273), “esta degradação que tem sua origem na alma envolve todo o ser do homem, distorce suas paixões, que antes voltadas ao criador, agora se encontram dispersas entre as coisas sensíveis”.

A unidade ontológica originária do homem é desfeita pelo movimento de afastamento de Deus, o qual não pode ser medido por categorias espacio-temporais, ou mesmo a um nível epistemológico apenas. O problema ontológico converte-se aqui em um problema ético, “aproximamo-nos, pois, de Deus não mediante espaços de tempo, mas pela semelhança com Deus, assim como Dele nos afastamos pela dessemelhança” (Trin. VII, 6, 12). A condição ontológica em que o homem se encontra em função do pecado, implica em outro *modus vivendi*, o qual se caracteriza pela divisão e pelo conflito, diversamente à paz originária de que falava Agostinho. O homem que se pôs em conflito com o próprio Deus, encontra-se agora em conflito consigo próprio e com os outros, não vive mais em paz porque já não pode contemplar a verdade²².

O conflito psicológico interno torna-se externo²³, na ordem da criação o homem não age mais totalmente como imagem e semelhança de seu Criador. A partir daí se estabelece outra relação entre Deus e o homem. Esta não se encontra mais pautada pela contemplação da verdade e por um agir a partir dela, por isso, a ação humana passa a estar marcada por uma “ausência” do Ser que lhe doa sentido, o que torna impossível para o homem contemplar diretamente a imagem de Deus impressa em seu ser na criação. Nesse sentido, afirma Agostinho ao tratar da alma humana, que

quando, toda inteira contempla a verdade, é imagem de Deus. Mas quando alguma parte dela é desviada e sua atenção se afasta para agir nas coisas temporais, ainda que pela parte direcionada para a verdade ela permaneça imagem de Deus, todavia, pela parte que se ocupa na ação em coisas inferiores ela não é imagem de Deus (Trin. XII, 7, 10).

²² Neste ponto é possível visualizar a distinção entre os aspectos teológicos e filosóficos desta teoria em Agostinho. Embora sua linguagem seja fundamentalmente religiosa e as categorias com as quais pensa, sejam extraídas da revelação cristã, ele está, através delas, tratando de um problema que se manifesta na realidade humana como tal.

²³ Sobre este ponto vale ressaltar a história de Caim e Abel. Em (CD, XV), Agostinho entende que o ciúme, a soberba e o distanciamento de Deus tornam os irmãos inimigos, um torna-se estorvo ao outro. Sob esta luz podemos conceber a condição da humanidade em relação a si própria depois da expulsão do paraíso.

O que estava unido e vinculado mediante a ordem estabelecida na criação como ato de efetivação do amor de Deus, encontra-se desordenado. Na condição do pecado, “os desejos em conflito (*voluntates*) que se acham em guerra dentro da alma dão testemunho de uma vontade dividida contra si mesma, são a causa de os desejos da alma voltarem-se a diversas direções”²⁴ (DJUTH, 2001, p. 1340, tradução nossa) e com isto não refletirem a imagem do Criador. É importante ressaltar que em momento algum Agostinho fala da existência de duas vontades na alma humana, ao contrário, seguindo a esteira do pensamento de São Paulo, ele entende que a alma humana dotada de vontade se movimenta em direções distintas e até mesmo opostas. Ainda que não seja pecaminoso em si, seu desejo torna-se desordenado por conta de uma mudança de caráter ontológico da vontade, que é identificado por Agostinho como ação segundo “a carne”.

No entanto, é preciso ter presente que com esta expressão e ainda outras como *sensível* e *corpóreo*, o autor nem sempre está se referindo diretamente à constituição corporal e física do homem. Ao se tomar estas expressões unicamente por este viés, pode-se compreender de maneira distorcida suas descrições existenciais sobre a ambiguidade que invade o espírito humano em situações de conflito. Com a expressão “carne”, Agostinho enuncia

o mesmo que Paulo, cuja antítese entre o espírito e a carne é uma distinção moral e não uma distinção metafísica, Agostinho afirma um conflito moral radical dentro do ser humano, não um choque de substâncias opostas e independentes. A colisão entre a carne e o espírito não é “natural”, senão o resultado do anterior pecado do orgulho, uma desordem fixada na mente por ela mesma em sua rebelião contra Deus²⁵ (DUFFY, 2001, p. 92, tradução nossa).

Segundo Horn (2008, p. 109), “é neste sentido que devemos entender a colocação de Paulo em (Rm 7, 15), quando o Apóstolo diz que seu espírito o leva a fazer algo diferente daquilo que ele realmente quer. Ambos concordam que há conflitos nos quais alguém deseja algo, mas não consegue realizá-lo ou realiza o que não seria seu desejo originário”. Trata-se, portanto, de um “mistério” que se

²⁴ *Los deseos en conflicto (voluntates) que se hallan en guerra dentro del alma dan testimonio de una voluntad dividida contra si misma a causa de los deseos que tiran del alma en diversas direcciones.*

²⁵ *Lo mismo que Pablo, cuya antítesis entre el espíritu y la carne es una distinción moral y no una distinción metafísica, Agustín afirma un conflicto moral radical dentro del ser humano, no un choque entre sustancias opuestas e independientes. La colisión entre la carne y el espíritu no es “natural”, sino el resultado del anterior pecado de orgullo, un desorden aportado a la mente por ella misma en su rebelión contra Dios.*

instaura no espírito em relação a ele mesmo, fazendo com que a alma deseje algo que lhe afasta de Deus, como se aí estivesse o sentido de seu amor. Nesta perspectiva, Agostinho nos apresenta um testemunho, onde se expressa a angústia que se instaura no coração humano em virtude do conflito próprio da vontade cindida:

Eis o meu coração, Senhor, eis o meu coração, que olhaste com misericórdia no fundo abismo. Diga-Vos ele agora o que buscava neste sorvedouro, sendo eu mau desinteressadamente e não havendo outro motivo para minha malícia senão a própria malícia. Era asquerosa e amei-a. Amei minha morte, amei o meu pecado. Amei não aquilo a que era arrastado, senão a mesma queda. Que alma tão forte que se apartava do vosso firme apoio, para lançar-se na morte, apeteendo não uma parcela da desvergonha, mas a própria desvergonha! (Conf. II, 4, 9).

O relato agostiniano demonstra a situação em que se encontra o homem em meio à desordem, longe da visão de Deus, a solidão e a cegueira são as principais características desta condição²⁶. O caráter de conflito atua agora como uma “punição” que se instaura no espírito humano. O homem tornado mistério para si mesmo (Conf. I), não consegue estabelecer a paz em seu próprio espírito e, por isso, experimenta o conflito em sua própria realidade²⁷ (CD, I, II e III). A alma cuja desordem encontra-se instalada, “assume o ônus de privilegiar o corpo e passa a viver para a subsistência do corpo (tal qual as bestas), tentando se afirmar no contra-senso de buscar satisfação e estabilidade íntimas no exterior e na mutabilidade” (AYOUB, 2011, p. 145).

A soberba e a astúcia do homem pecador colocam-lhe um véu sobre seus olhos, ele não conhece mais a verdade e não pode compreender a ordem criada, por conseguinte, não conhece mais a si mesmo e não suporta olhar-se, quanto mais olhar para o Ser que lhe é doador de sentido. Acresce-se ao afastamento, o que podemos compreender como “velamento”. Trata-se do espírito humano envolto em trevas²⁸, estas não entendidas como sinônimos de “nada”, mas como ausência da

²⁶ O pecado original e sua manifestação não são inerentes à condição humana. Isto é claro para Agostinho. Enquanto criada ela não sofre com estas conseqüências, pois o pecado é algo que se atrelou a ela e compõe estritamente seu desenvolvimento nesta história temporal, assim como a experiência do mal e da morte, que em sua visão, é fruto unicamente dele.

²⁷ Ao falar das guerras romanas, tanto externas como civis, Agostinho demonstra que a origem dos conflitos e da degradação das instituições humanas está no próprio coração do homem, enquanto este está na condição de pecado.

²⁸ Ayoub (2011, p. 59).

luz que possibilitava ao homem enxergar e compreender a criação. Tal experiência existencial encontra-se segundo Agostinho figurada no livro do Gênesis, o qual ele comenta:

*A mulher viu que a árvore era boa para a vista e o conhecimento*²⁹. Como era possível que visse, se os olhos estavam fechados? Isso foi dito para que entendêssemos que os olhos ficaram abertos depois que comeram daquele fruto, com os quais passaram a perceber que estavam nus, e se envergonharam de si mesmos, ou seja, estavam abertos os olhos da astúcia aos quais desagrada a inocência. Com efeito, quando alguém se desvia daquela luz da verdade, íntima e deveras secreta, nada há de que se queira agradar a soberba (GCM, II, 15,23).

A partir do texto de Agostinho percebemos que a experiência de velamento não parte de Deus, mas do próprio homem que se vangloria de seu poder e esconde-se de Deus. Na visão agostiniana o que ocorre é uma “troca” de fundamento, operada unicamente pela livre vontade humana. O homem antes tendo sua vida fundada em Deus e voltada para Ele, encontra agora um novo alicerce, um novo sentido de existir, que é o próprio poder de exercício da sua liberdade, sua capacidade racional de se autogovernar é tudo que lhe basta. Neste cenário, a própria criação passa a ter outro significado, por ela o homem não *frui* mais do Ser, ao contrário, passa a utilizar dos bens criados para fruição de seu próprio poder e soberba.

Nesse sentido, em *De Civitate Dei*, Agostinho critica enfaticamente os romanos que promoviam guerras e instauravam escravidão entre os povos para sua própria vanglória. Trata-se de um homem que unicamente por sua capacidade, reconhece-se senhor do universo, podendo assim dominá-lo e utilizá-lo soberbamente. Em outras palavras, com o pecado “o homem desloca-se da ordem divina por inverter interiormente as prioridades de sua vida. Buscando-se em seu lado avesso, quer constituir-se sua felicidade, voltando-se para dentro da exterioridade (AYOUB, 2011, p. 86).

Como consequência direta do afastamento, Agostinho nomeia o “esquecimento” do homem em relação à verdade que é Deus e também de sua condição originária de ser imagem e semelhança. Voltado para o sensível e orientado fundamentalmente por sua soberba, o homem perde a noção de “totalidade” da ordem da criação, assim como sua vontade, sua razão fragmenta-se

²⁹ Gn 3,6.

no conhecimento das coisas dispersas no mundo. Por não amar mais a criação em Deus, a multiplicidade se torna unidade, ou seja, as coisas são tomadas como valores em si, e o homem, cuja razão encontra-se dispersa, vive a angústia de não compreender-se mais na totalidade da ordem. Pelo orgulho, os homens esconderam-se em si mesmos, e a luz da verdade que originariamente iluminara a razão humana e sua compreensão da criação, tornou-se um mistério ofuscado. Para Agostinho,

quem se apartou dessa verdade e se voltou para si mesmo e se alegra, não por ter Deus como orientador e iluminador, mas se alegra de seus movimentos livres, torna-se tenebroso devido à mentira, fala do que lhe é próprio e, desse modo se perturba (GCM, II, 26, 24).

Segundo Gilson (2010, p. 287), “enquanto Adão possuía a ciência sobre a ordem da criação, exercendo a maestria sobre essa mesma ordem, o homem do pecado faz a experiência da revolta”, da solidão, da falta do sentido que lhe era colocado pela ordem da criação. O mundo que antes lhe era apresentado como um jardim, agora é enxergado por seus olhos como um deserto envolto em trevas, um amontoado de coisas à disposição, isto ocorre justamente pela falta da luz que clareia a razão humana para o sentido do Ser impresso na ordem. Fazendo a experiência de estar fora de sua condição na criação, o homem torna-se um mistério incompreensível para si mesmo, por isso, o movimento de distanciamento se configura como “um aprisionamento no esquecimento da Sabedoria inerente ao coração e, portanto, do verdadeiro propósito da vida humana” (AYOUB, 2011, p. 146). Exilado de seu movimento constitutivo para o Ser, o gênero humano se percebe um estrangeiro em sua própria pátria³⁰, pois sua visão se encontra ofuscada pelo que o autor concebe como “corrupção original”.

Este é um dos pontos mais polêmicos e, por assim dizer, com concepções em aberto sobre a obra de Santo Agostinho, o pecado original³¹. Em linhas gerais,

³⁰ Com esta expressão nos referimos ao “mundo criado”, a natureza, aos animais, aos outros homens e a própria alma, com os quais o homem não consegue mais relacionar-se como imagem e semelhança de Deus, porque os vê com os olhos da “carne” dominados pela soberba. É um termo recorrente na obra de Agostinho desde seus primeiros escritos e pode ser traduzido diretamente por “*condição originária junto ao Ser*”.

³¹ Nosso propósito é apresentar a superação da queda, por isso, a doutrina do pecado original, cujo desenvolvimento remonta a um dos debates teológicos mais intensos da obra do autor, não será abordada de maneira profunda, o que acarretaria um estudo cuja extensão ultrapassa os limites de nossa pesquisa. Nesse sentido, levantaremos apenas alguns tópicos necessários para especificar o intuito que propusemos.

consiste numa “marca” deixada no gênero humano pelo primeiro homem que pecou. Esta marca caracteriza sua nova condição frente à ordem do universo, cujas características elencamos acima. Em outras palavras, tratar-se-ia da “apropriação pessoal de uma natureza afastada de Deus que vincula o homem com a culpa herdada por causa do orgulho de Adão”³² (RIGBY, 2001, p. 1020, tradução nossa). É preciso ressaltar, contudo, a veemente defesa que Agostinho faz da integridade da natureza originária, criada por Deus. Ela não pode ser corrompida pelo pecado. Quando se fala de natureza “herdada”, trata-se de uma “segunda natureza” pela qual o homem passa a viver, mas que não destrói sua natureza originária, nem possui o mesmo peso metafísico (Trin. XII, 7, 10), ela é apenas conseqüência do modo de ser e viver que o gênero humano assume após a queda.

Nela o ser humano apresenta uma natureza solitária, cuja característica mais própria é a carência de “integração”, a alma desintegrada busca entre as diversas coisas a que ama desordenadamente neste mundo, uma “unidade originária” que está velada em seu espírito. O conceito que Agostinho utiliza para designar a presença do pecado na alma humana é a “concupiscência”, melhor dizendo, a “tendência” da alma para o pecado, para voltar-se às coisas sensíveis. Esta vem substituir a moção originária do homem em direção a Deus e em direção a criação através do seu amor, marca a diferença para o homem cuja racionalidade e a vontade se efetivavam como amor e cuidado com a criação. Tomando as palavras do próprio autor, podemos entender a concupiscência no seguinte sentido: “é verdade que a vontade depravada basta para tornar alguém infeliz, mas torna-se pior ainda pela possibilidade de executar os desejos arquitetados por sua vontade corrompida” (Trin. XIII, 5, 8).

Segundo Ayoub (2011, p. 45), em Agostinho “existem três tipos de concupiscência pelos quais a alma vive voltando-se para as coisas sensíveis e assemelhando-se aos animais, são eles: a concupiscência carnal, a curiosidade e o orgulho”. O esvaziamento do “ser” do homem e o *modus vivendi* que ele carrega, caracterizam o caráter ético da desordem em que vivem os descendentes de Adão. A concupiscência nada mais é do que “um sinal que ilustra a perda da adesão da

³² *Apropiación personal de una naturaleza apartada de Dios vincula al niño con la culpa heredada a causa del orgullo de Adán.*

alma a Deus, e a conseqüente perda da própria integridade da alma”³³ (RIGBY, 2001, p. 1021, tradução nossa).

É importante ter presente que a teoria agostiniana do pecado original, não possui um objetivo “histórico” no sentido de uma ordem dos fatos. O que Agostinho realiza é uma “fenomenologia”³⁴ da condição humana, iluminada pela revelação cristã contida na Sagrada Escritura. Ainda que seu pensamento ilumine a história da experiência de nossa condição, não a explica empiricamente falando, ou seja, Agostinho entende o pecado original como histórico e corporativamente anterior a existência de cada homem, embora permaneça um mistério a sua origem histórica. Olhando para o agir humano, ele consegue vislumbrar o movimento pelo qual a alma afasta-se de Deus, mas não consegue explicar sua má eleição, ele não encontra uma “causa física” para o movimento voluntário da vontade que se afasta de Deus (LA, II).

Investigando o desenvolvimento “histórico” da criação, Agostinho encontra uma natureza humana que se propaga de maneira desintegrada, cujos males instituem-se na própria educação dos seres humanos, à qual segundo Rigby (2001) assegura a própria continuidade da desintegração dos hábitos humanos. Rechaçando qualquer tipo de divisão “natural” da vontade e reconstruindo a realidade ontológica do passado humano desde um olhar sobre sua realidade concreta, “Agostinho tratou de dar *status* ontológico ao inevitável que há no mal, mas sem cometer o erro gnóstico de mesclá-lo com o bem da natureza”³⁵ (RIGBY, 2001, p. 1025, tradução nossa). O mal é para Agostinho claramente “não-ser”. Não possui “peso metafísico”, portanto, ao assinalar seu caráter histórico, ele afirma ao mesmo tempo seu caráter ontológico, porém, a meta perseguida não é etiológica.

³³ *Señal que ilustra la perdida de la adhesión del alma a Dios, y la conseqüente pérdida de la propia integridad del alma.*

³⁴ Com este termo não pretendemos associar diretamente Agostinho com correntes modernas e contemporâneas de pensamento, apenas elucidar que sua teoria surge de uma análise profunda do espírito humano, a partir de uma interpretação do próprio agir do homem concreto à luz da revelação cristã.

³⁵ *Agustín trato de dar status ontológico a lo ineludible que hay en el mal, pero sin cometer el error gnóstico de mezclarlo con el bien de la naturaleza.*

Situando o mal dentro de uma “história das origens”, na qual ele depara-se com a ambivalência entre o homem criado à imagem e semelhança de Deus e, ao mesmo tempo, capaz de efetivar uma realidade histórica como o mal, segundo Ricouer (*apud* RIGBY, 2001, p. 1027), Agostinho encontra o ser humano sujeito a um “destino”³⁶, cujo transcurso não é redutível a múltiplos atos de vontade, mas consiste antes de tudo na condição de um “ser aberto” em busca pelo “sentido”. Por isso, que em Agostinho, a liberdade é um elemento inevitável, mas não a decisão ética de uma falta existencial que afasta o homem do sentido originário de seu ser. Se o homem realizasse integralmente seu amor para com Deus e a criação, a vida moral se realizaria integralmente. Assim, na medida em que não o faz, passa a tender ontologicamente para o “nada”, ou seja, para o “não-ser”.

Isto nos leva a considerar que o pensamento de Agostinho acerca do pecado original, não pode ser lido desde a perspectiva de uma “tragédia fatalista”, mas sob o horizonte da liberdade humana que, mesmo marcada pelo pecado, é capaz de voltar-se a Deus. Mais ainda, ao Deus cristão, que como já nos referimos, difere das divindades antigas que entregavam o homem à sua própria sorte, revelando-se como um Deus pessoal que quer o homem como sua imagem e semelhança e nesta perspectiva passa a agir na história humana, convertendo-a em história de salvação. Nesse sentido, ao invés de cantar uma “tragédia”³⁷, o pensamento de Santo Agostinho nos apresenta o louvor de toda a criatura, a beleza, a ordem, a harmonia de Deus que cada criatura brilha e reflete, especialmente o homem. Porém, Agostinho sabe que há uma deformidade ontológica emergente, sobretudo, na forma humana em decorrência do pecado original.

Esta, não afetando, na essência, as formas criadas, retira-lhes brilho e esplendor [...], é o próprio ser humano que corrompe as formas, ao estabelecer com elas um modo de relação que perverte a natureza delas. Tal fenômeno ocorre quando, em vez de fazer uso delas em direção ao bem comum, o faz servindo-se para a satisfação de si mesmo, [...], dir-se-ia que a densidade ontológica das formas se oculta em virtude da presença de uma estrutura de desordem no universo [...]. A experiência humana ante o mal conduz a razão a uma perplexa relação que vai em busca de uma justificação para a contradição radical entre o desejo universal de felicidade e a vivência de uma força aniquiladora que o ser humano experimenta na dimensão mais íntima do seu ser (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 13-14).

³⁶ Aqui a expressão não indica uma “história fatalista” própria de teses antigas, mas a caminhada histórica do gênero humano na ordem criada.

³⁷ O pensamento de Agostinho promove uma ruptura radical com o modo de conceber o mal na realidade humana que predominava, por exemplo, na tragédia grega. Para ele o Deus cristão era um Deus bom, que assim cria a realidade humana e, do mesmo modo, age para restaurá-la.

Na visão do autor, embora haja uma história humana marcada pela realidade do pecado, há acima dela uma condição humana criada por Deus à sua imagem e semelhança, assim como há um Deus que deseja que o homem volte à sua condição originária. Aqui o pensamento de Agostinho rompe com o “trágico”, o afastamento do homem em relação a Deus, não significa que este abandone o homem, ao contrário, “mesmo àquela criatura sobre a qual Deus previu não somente que ela pecaria, mas ainda que perseveraria em sua vontade de pecar, nem dela Deus afastou a efusão de sua bondade” (LA, III, 5, 15), ou seja, assim como há na alma humana em desordem a concupiscência do pecado, há seu desejo originário de voltar-se para Deus.

Contudo, há de se ter presente que a mais trágica conseqüência para o homem de seu afastamento, foi o velamento da luz que iluminava sua razão para a verdade e o conseqüente esquecimento por parte do homem do sentido originário do Ser, ou seja, a razão humana tornou-se incapaz de reconhecer a Deus, pois,

quando alguém despreza o amor da Sabedoria, que permanece sempre imutável, ele deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do temporal, essa ciência que incha e não edifica. Assim a alma, oprimida pelo seu próprio peso, é excluída da felicidade. E fazendo a experiência desse meio que é ela mesma, aprende à sua custa, a diferença entre o bem desprezado e o mal cometido (Trin. XII, 11,16).

No entanto, com o auxílio da Graça³⁸, a razão humana adquire um novo estatuto ontológico na ordem criada – a busca pelo re-encontro com Deus e com sua condição originária de ser imagem e semelhança Dele. Neste ponto o pensamento de Agostinho faz confluírem a Ontologia, a Antropologia, a Epistemologia e a Ética³⁹ em um único prisma – o da história humana que conflui novamente para Deus. Em tal intento, precisa compreender a existência de um Deus que é bom, mas que ao

³⁸ A “teoria da Graça” é um dos conceitos basilares de Agostinho. Sua teoria não repousa em um fato restrito da consciência, mas em sua própria experiência vivida. Agostinho sente “em si” a “falência” da vida marcada pela queda e faz a experiência da misericórdia divina que liberta sua alma dos “grilhões do pecado”. Trata-se de uma concepção que se remete à sua leitura das cartas de Paulo. Para Agostinho, o homem por si mesmo não consegue libertar-se do pecado original, precisa da benevolência de um “Outro” que o perceba para além de sua condição de pecador, algo que segundo ele é possível apenas para Deus, por isso, afirma que os homens “vêm-se livres da servidão deste pecado não por condição originária, como Adão, senão por haverem sido libertados com a Graça de Deus pelo “segundo Adão” e com esta libertação possuem novamente o livre arbítrio para servir a Deus” (CG XII, 35, tradução nossa, texto encontrado em *Tratados de la Gracia*. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1949 v.6). Sobre o desenvolvimento do tema na obra de Agostinho ver Brown (2011, p. 440-455).

³⁹ Cabe ressaltar que estes conceitos não são termos oriundos da sua obra, trata-se de uma divisão posterior do pensamento filosófico que nos auxilia a compreender Agostinho.

mesmo tempo permite que o mal se torne uma presença real na história, sem cair na concepção que entende o mal como uma força governante do universo e, ao mesmo tempo, encontrar a origem da condição humana criada à imagem e semelhança deste Deus.

Para tanto, Agostinho irá interrogar-se sobre a essência de um Ser que ele não considera nem apenas uno nem totalmente múltiplo, mas *relacional*, e a partir desta categoria ontológica, extraída da revelação bíblica e de sua própria experiência interior, irá introduzir

a noção de ordem no horizonte de uma teleologia indissociável de uma apreciação do real. Agostinho não nega que a realidade seja um *factum*, ou seja, que o universo se componha de um conjunto de fenômenos que se impõem à percepção sensível como irrecusáveis e empiricamente verificáveis. Contudo, sabe que a compreensão de tais fenômenos não pode se reduzir ao mero impacto fisiológico sobre a sensibilidade humana, pois a própria presença deles reclama a indagação pelo *ad quem* – para que serve tal realidade? É útil? É benéfica ou danosa? A interrogação acerca da finalidade do real torna-se decisiva para apurar a natureza do real e, inclusivamente, para ilustrar a essência da causa eficiente (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 26).

O pensamento de Agostinho conduz o leitor para este ponto nevrálgico, interrogar-se acerca de Deus e do homem de modo a restaurar, o quanto for possível, a relação originária que foi rompida. Neste itinerário, além da revelação bíblica, a própria ordem criada torna-se horizonte de mediação, e ainda além, o próprio Deus torna-se Mediador entre o homem e sua origem, apresentando-lhe um novo modo de ser e agir que restaura a relação originária e supera a presença do pecado na história.

3. O Deus Trindade – Transcendência e Relação

De acordo com Agostinho o conhecimento de Deus não é apenas algo possível para a razão humana, como nenhum outro conhecimento faz tanto sentido para ele. Conhecendo a Deus o homem não encontra uma entidade “fora do mundo”, mas o princípio que cria e dá sentido ao próprio mundo. Por isso, em Agostinho todo conhecimento e todo agir do homem se orientam em função de sua busca existencial por Deus. Na alma marcada pelo pecado original, ela converte-se em desejo de salvação, de restauração da condição originária perdida. A contemplação de Deus revela diretamente ao homem o que significa ser sua imagem e semelhança. Em tal itinerário, Agostinho reconhece os limites da razão humana e acentua suas possibilidades, concebe que esta busca tem de partir da realidade concreta que lhe é mais próxima, isto é, a alma humana existente no mundo e o Ser que nele se revela, para que a razão, contemplando a *imago Dei* presente na alma, encontre-se com o Deus que por ela se revela Trindade, comunhão de Amor e fundamento de toda realidade.

3.1. Possibilidades da inteligência humana de conhecer a Deus

Para Santo Agostinho a história da salvação não é determinada por Deus ao homem, consiste em uma busca por aquele que se afastou de sua condição originária. A esta busca o homem é chamado a lançar-se na liberdade. Tal itinerário de “reconquista” da condição humana criada, é marcado por um grande esforço do homem para conseguir reencontrar-se com Deus. Ele permanece sendo o vivificador de toda existência. Contudo, por causa do pecado original, a relação da alma com Deus permanece comprometida, mesmo que Ele continue a manifestar-se pela criação e pela revelação, a capacidade do homem em compreendê-lo e contemplá-lo segue comprometida pelo “velamento”. Assim, no decurso desta vida temporal, a

relação da alma com Deus, se converte de uma participação contemplativa em um processo de recordação em busca da origem onde a alma livremente fruía de Deus.

A história humana se configura como um itinerário de “re-encontro”, entre Deus que vem ao homem para salvá-lo e do homem que se dirige a Ele para reencontrar-se com o sentido de seu ser. Tal encontro acontece no tempo, porém, com vistas à eternidade, onde a visão de Deus é plena de sentido e realiza, por assim dizer, a *Beatitude*⁴⁰. Não ocorre unicamente pela iniciativa de Deus que lhe concede a revelação⁴¹ e a sua Graça, necessita também de uma “conversão” do homem em direção à origem de que se afastou. Daí, segue o intenso labor do homem em busca de Deus, cuja imagem na obra de Agostinho é assim resumida por Souza (2013):

Em sua misericórdia, Deus não permaneceu na justa ira. Ele não afastou o ser humano da lei do seu poder e da sua bondade. Permaneceu como o criador e vivificador, o doador de muitos bens misturados aos males deste mundo em consequência do pecado [...]. A reconciliação da humanidade com Deus, por sua vez, não foi operada pelo poder divino, mas por sua justiça (SOUZA, 2013, p. 190).

De acordo com Agostinho, a condição do homem pecador no tempo é uma condição de “indigência” que clama pelo sentido, “nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (Conf. I, 1, 1). A inquietude consiste justamente na sensação de “solidão” presente na alma do homem, que distante de Deus, encontra-se também distante de si mesmo. Perdido em meio às muitas “vozes” do mundo, o homem é um estranho para si, somente Deus pode revelar-lhe o sentido a que clama seu coração, a verdade mais profunda sobre o próprio mundo, por isso, enuncia Agostinho: “ai dos que se calam acerca de Vós, porque, embora falem muito, serão mudos!” (Conf. I, 4, 4).

⁴⁰ O tema da Beatitude percorre toda a obra de Agostinho desde o diálogo *De Beata Vita* (386) até *De Civitate Dei* (427), com variações múltiplas, mas com um fio condutor bem definido, o fim último ao qual tende originariamente toda vida humana. A Beatitude é o desejo mais profundo do coração do homem. Todo seu itinerário histórico, em última análise, consiste em libertar-se da condição pecadora para ser digno da *Beata Vita*. Sobre isto ler Gilson (2010, p. 17-29).

⁴¹ É importante compreender este tema no pensamento de Agostinho. Para o autor o homem possui uma natureza criada boa, cuja condição ontológica foi corrompida pelo pecado. A revelação é dada ao homem para clarear sua visão e lhe possibilitar novamente a contemplação da verdade. Em linhas gerais, a revelação pode ser concebida como uma “mediação” entre a inteligência humana e a verdade originária. Pela revelação Deus se mostra ao homem e lhe revela o sentido originário da criação.

Enquanto cindida pelo pecado, a alma humana encontra-se dispersa entre muitas coisas. A inteligência pode conhecer muitos objetos e falar de tudo o que se encontra disponível no mundo material humano, mas uma coisa apenas é necessária, porque é doadora de sentido para todas as outras, Deus; somente Ele pode dar à alma o equilíbrio interno que ela perdeu com o pecado. Para tanto, a inteligência humana precisa redescobrir sua capacidade de contemplar a verdade e caminhar impulsionada por um amor que não frui meramente das coisas sensíveis, mas que vai além delas e, por isso, lhes atribui um “novo significado”, um amor que é fruto da Graça e que movimenta a alma para seu destino originário.

Tarde Vos amei ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo de vossa paz (Conf. X, 27, 38).

Toda a filosofia de Agostinho se reporta a este itinerário de busca e de reconciliação com Deus e consigo mesmo que se realiza já nesta vida. Isto é possível porque o Deus, a que ele se refere, não entregou o homem ao destino de seu próprio pecado nesta história. Ao contrário, é um Deus do qual o homem faz uma experiência interior, profunda e íntima de reconciliação, e a partir dela, passa a contemplá-lo em toda a criação. O homem encontra Deus na criação, na medida em que também com ela sua inteligência estabelece uma nova relação, reconhecendo que a beleza infinita da qual ele se afastou mediante o pecado original é, por assim dizer, um prenúncio da *Beatitude* a que tende a sua alma. Por isso, a filosofia de Santo Agostinho pode ser definida como um pensamento do Ser. Para ele “tudo o que existe é, e toda tendência é tendência ao ser. Todavia a liberdade humana [...], pode realizar esta tendência de diversos modos: na direção da potenciação de ser ou da diminuição de ser” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 16).

A diminuição de ser é fruto exatamente do pecado, que soberbamente faz o homem voltar-se para as coisas sensíveis e renunciar à sua potencialidade na ordem. Em outras palavras, consiste na cegueira do homem frente ao sentido da criação, a qual ele próprio pertence. Por isso, diz Agostinho, que o conhecimento de Deus só pode ocorrer se o homem, voltando-se novamente para o âmbito do Ser, renunciar ao amor que o faz inclinar-se aos entes em si, ou seja, às coisas sensíveis

como contendo em si mesmas sua felicidade e buscar a contemplação daquela verdade que é maior do que elas. Dessa forma,

todo aquele que se dirige para a Sabedoria constata, olhando e considerando as criaturas do universo, que essa Sabedoria revela-se a ele, no caminho. Ela vem ao seu encontro, com um semblante alegre, plena de toda solicitude e providência. É porque ao seu ardor em percorrer esse caminho inflam-se tanto melhor quanto mais o próprio caminho recebe sua beleza daquela Sabedoria junto a qual deseja ardentemente chegar (LA, II, 17, 45).

O caminho do homem em direção a Deus não é, contudo, um movimento pacífico e imediato de reencontro. Dá-se no “conflito” da alma humana consigo mesma. O pecado não consistiu apenas em um esquecimento teórico da verdade, mas antes de tudo em um afastamento ontológico. O caminho de reencontro com Deus não se reduz, portanto, a um simples itinerário intelectual de seu conhecimento e em uma definição teórica sobre o Deus Trindade⁴² em que se fundamenta a fé cristã, mas em um itinerário que envolve todo o homem enquanto ser existente, integrando nele o corpo, a inteligência, a memória e a vontade. O que Agostinho expõe sobre Deus não se reduz a uma tese teórica, porque é expressão de uma experiência existencial a que todo homem é chamado a vivenciar. Diz respeito a “verdades de fé” que, ao ecoarem na intimidade da alma, apontam para o sentido de ser de toda a humanidade, não tratam unicamente “do que é Deus”, porque abrem a mente a uma reflexão que revela ao homem a verdade de sua própria natureza, a história de sua própria existência, o sentido da ordem do universo em que ele vive. Por isso, o “Deus trindade” que encontramos em *De Trinitate*, na forma de uma linguagem dogmática⁴³, bem como em outras obras, não é para ele meramente fruto de uma verdade especulativa, mas antes de tudo é uma realidade vivente que ama e é amada e, como tal, revela-se enquanto sentido da criação e da própria vida humana. Para Agostinho, Deus é Aquele que “procura-se para que sua descoberta

⁴² É extremamente ampla a bibliografia sobre o desenvolvimento do dogma trinitário nos primeiros séculos do cristianismo, assim como sobre sua relação com a filosofia. Na presente pesquisa tomaremos o dogma apenas como ele é exposto por Agostinho em *De Trinitate*. Sobre a história deste tema ler ainda Souza (2013, p. 13-89).

⁴³ Quando nos referimos ao dogma trinitário na obra de Agostinho, não estamos nos referindo diretamente à posição oficial do magistério católico sobre o tema. Sobre isso ler: Denzinger e Hünermann (2007). É certo que Agostinho disserta sobre a Trindade como pensador de sua época, está inserido nas discussões da Igreja de seu tempo, contribui com elas, busca refutar erros, mas sua palavra, embora contribuindo, não é pronunciamento universal da Igreja, por isso, vamos tomar o texto agostiniano apenas no sentido de uma elaboração da “inteligência” sobre a fé cristã.

seja mais gratificante, e encontra-se para que sua procura seja feita com mais avidez” (Trin. XV, 2, 2).

Deus é a verdade a ser buscada pelo pensamento humano para ser interiorizada e vivenciada. Por isso, seu conhecimento está intimamente conectado com a ética. Conhecer a Deus significa deixar-se transformar concretamente pela verdade que lhe é revelada e através dela transformar a realidade criada, conforme o predito na ordem originária. A divindade não apenas não é uma realidade inatingível para ele, como é cognoscível pela razão humana na medida em que é

o princípio de inteligibilidade das coisas, é fazedor delas e doador de ser para elas. Ora, esta tese não é uma tese neoplatônica, mas implica já uma ontologia distinta, a saber, a concepção de que o princípio de todas as coisas não apenas lhes dá inteligibilidade, mas ser: é criador. Assumindo a metafísica bíblica da criação, Agostinho descobre que em todas as coisas do mundo existe ser [...], e porque ser, racionalidade e ordem (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 12).

Deus é Ser, existente, e assim interpela a existência humana da qual é doador de sentido. É presença na ordem da criação, não apenas torna-a inteligível ao homem, como lhe atribui um significado mais profundo que é o sentido da vida do próprio homem. Agostinho vê Deus como uma essência que se personaliza e se revela. Contudo, é prudente em afirmar que à razão é vedado apreender a essência divina em si mesma. Nesse sentido parece que Agostinho aponta uma inteligibilidade diferente para que o homem possa conhecer e se relacionar com Deus. Além de ser ontologicamente diverso da divindade, o homem nesta vida encontra-se em uma condição em que sua natureza está comprometida pelo pecado e, por conseguinte, também o alcance de sua razão para compreender as verdades eternas. Por isso, já nas primeiras linhas de “*De Trinitate*”, o autor é veemente em criticar, que ao buscar conhecer a Deus,

alguns pretendem aplicar às coisas incorpóreas e espirituais as noções adquiridas sobre coisas corpóreas, mediante os sentidos, ou graças à força da razão humana e à potencialidade da investigação [...]. Há outros que pensam sobre Deus – se é que pensam sobre Deus, apoiados na natureza da alma humana ou em seus sentimentos. Desse erro são levados a fixar regras falsas e falazes em suas doutrinas quando discorrem sobre Deus. Há ainda uma terceira espécie de indivíduos que se esforçam por transcender as coisas criadas, certamente mutáveis, para se aplicarem à substância imutável, que é Deus. Onerados, porém, pelo peso da mortalidade, querem fingir saber o que não sabem; mas como não são capazes de conhecer o que almejam, afirmam com todo atrevimento suas opiniões hipotéticas, fecham a si mesmos os caminhos da inteligência [...]. Estão eles tanto mais longe da verdade quanto mais seus conhecimentos não se apóiam nos

sentidos corporais, nem no espírito criado; nem no próprio Criador (Trin. I, 1, 1).

No pensamento agostiniano, a razão humana possui um limite. Por isso de Deus não se pode falar mediante as categorias lógicas próprias do conhecimento racional humano. Querer conhecer a Deus em sua essência e, por consequência, falar materialmente Dele assim como falamos dos outros seres, é reduzir o Ser ao âmbito dos entes. É empobrecer sua condição e aumentar a distância entre a alma humana e o sentido de sua existência. É continuar absorvendo a razão no âmbito das coisas sensíveis, sem supor que o conhecimento de Deus exige um esforço da alma que transcende sua própria atividade lógica. Por isso clama Agostinho: “a minha alma é estreita habitação para Vos receber; dilatai-a, Senhor. Tem manchas que ferem o vosso olhar. Eu o reconheço e confesso” (Conf. I, 5, 6). Olhando em si mesmo a condição da alma pecadora, o próprio Agostinho reconhece que o conhecimento de Deus não tem referente nem na alma humana, nem no mundo material, porque ambos são domínios da realidade criada por Ele mesmo. Como então, afirmar a verdade de tal conhecimento? Para Agostinho, Deus é aquela realidade que mais se conhece desconhecendo. Mas, se tal ser está acima de tudo e também da mente humana, de que modo pode esta conhecê-lo?

Ao invés de conhecer Deus a partir de sua própria razão, o homem precisa conhecê-lo a partir Dele mesmo, ou seja, do que o próprio Deus lhe “fala” enquanto Ser doador de sentido do universo existente. Por isso, a dilatação da alma de que nos fala Agostinho, não consiste num aumento da capacidade racional cognitiva, mas em uma disposição existencial que envolva todo o “ser” do homem a transcender sua própria condição. Trata-se de interconectar a razão, a vontade, a memória, a corporeidade e a dimensão afetiva do homem numa única disposição de ser para além de si mesmo, o que consiste em “ultrapassar o nível psicossomático da experiência cognitiva humana, [...] a um tempo puramente espiritual em suprema relação com todas as realidades criadas”⁴⁴ (OLIVEIRA E SILVA, 2012b, p. 131).

⁴⁴ Este é um ponto caro no pensamento de Santo Agostinho, o nível espiritual não consiste em uma “fuga do mundo” para atingir realidades “superiores”, mas em outra ordem de relação com a realidade criada, ou seja, ao buscar a Deus, o homem não só não abandona a existência criada, como realiza um mergulho de todo seu ser na verdade mais própria desta realidade, onde é possível ver o Ser sem o velamento do pecado (N.A.).

É preciso ter presente que, em Agostinho, ao falarmos da relação de cognoscibilidade que se estabelece entre Deus e o homem, não estamos nos reportando apenas para uma ação unicamente humana, mas também para uma ação do próprio Deus. Por isso, este processo de dilatação da alma em que a razão supera a si mesma em direção a Deus, só pode acontecer, segundo Agostinho, com o auxílio indispensável da fé. A “purificação”⁴⁵ da alma pode ser realizada somente por Deus mediante a Graça e a própria revelação, por isso, não há conhecimento possível das realidades eternas sem a fé. Na condição ontológica em que se encontra, a inteligência humana não possui a “pureza” necessária, aliás, a busca por Deus é justamente o que pode engendrará-la novamente em tal condição, para assim realizar por sua própria capacidade este “ato espiritual”. Neste sentido, afirma o autor:

faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável. Ao não conseguirmos ainda essa purificação, alimentamo-nos, somos conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegar a compreender a Deus (Trin. I, 1, 3).

Este limite que foi imposto pelo pecado original na razão humana, embora tenha comprometido sua natureza, não lhe destituiu sua capacidade de seguir aquele impulso mais íntimo que permanece na alma humana: transcender a si mesma em busca da contemplação da verdade. Mas para isto ela precisa da fé. “O limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nesta luz sublime, se não for alimentado pela justiça e fortalecido pela fé” (Trin. I, 2, 4). É preciso que o homem se ponha em uma peregrinação, que se traduz em um processo de libertação de sua condição. Por mais que o homem busque ver a Deus, Ele está velado aos seus olhos nesta vida. Por isso, afirma Agostinho, que “a divindade não pode ser vista de modo algum por olhos humanos, pode, porém, ser vista com aqueles de quem já não são homens, mas super-homens”⁴⁶ (Trin. I, 6, 11). No

⁴⁵ Quando Agostinho se refere às impurezas da alma, trata justamente das marcas engendradas nela pelo pecado. Agostinho entende que originariamente, sem o pecado, o conhecimento verdadeiro de si e de Deus era possível à alma. Em (Trin. X, 8,11) ele diz o seguinte: “De maneira estranha as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí sua impureza”.

⁴⁶ O termo “super-homens” encontrado na tradução portuguesa da obra corresponde a “*super hombres*” na tradução espanhola e a “*ultrahominis*” no latim. No contexto, compreendemos como “homens santificados” (N.A.).

entanto, como tal privilégio é guardado apenas aos santos de Deus⁴⁷, é preciso que o homem, peregrino do absoluto nesta história, busque outra via.

Agostinho não é pessimista em relação ao conhecimento de Deus. Ao contrário, embora admita limites, para ele Deus é cognoscível e nenhuma outra busca faz tanto sentido para a razão humana. O que ele estabelece é que este conhecimento não é de ordem lógica, nem empírica, não se resolve, portanto, apenas em nível epistemológico, mas exige uma interrogação ontológica mais profunda, a qual nos é evidenciada pelo próprio modo como ele desenvolve seu pensamento. Agostinho jamais dissociou a teoria da prática. Sua filosofia é fruto de uma constante interrogação de sua própria vida, resumida numa busca ininterrupta de Deus. Em outras palavras, a busca da razão pela luz da verdade é a busca pelo repouso de uma existência inquieta pelo sentido.

Na filosofia de Santo Agostinho, a interrogação Quem é Deus?, traz implícita a interrogação: Quem sou eu? Segundo Souza (2013), embora Deus permaneça sempre impensável e inefável, não é inatingível pela razão humana, mesmo que ela não possa pensá-lo diretamente. A interrogação da razão, parte, portanto, de uma interrogação pela própria criação, mais precisamente pelo sentido da própria existência humana, para daí compreender alguma coisa de maneira analógica da essência divina, ou seja, interrogando por sua própria natureza originária e “ouvindo” a revelação, o homem compreende algo de Deus. Entretanto, a superação desta razão indigente, requer uma atitude existencial à qual conflui todo pensamento de Agostinho.

Por conta da indigência do conhecimento humano, para penetrar o conhecimento de Deus em si mesmo, torna-se necessário um ponto de partida. Um fundamento inicial capaz de conduzir ao mistério divino. Para Santo Agostinho, o ponto de partida não é outro se não a fé no Amor, uma via privilegiada na busca do conhecimento de Deus. Na via amorosa, a investigação inicia-se nas criaturas, em busca de vestígios do Criador. Em seguida, encontra-se, na criatura humana, à imagem criada de Deus. É a partir dessa imagem criada que, analógica e anagógicamente, Santo Agostinho tenta penetrar a inteligência do mistério trinitário, conforme fora revelado pelas Escrituras e demonstrado pela fé (SOUZA, 2013, p. 158-159).

O itinerário que ele propõe se funda no “solo seguro de sua fé”, o que não reduz seu pensamento à enunciação de dogmas como se fossem verdades

⁴⁷ Com esta expressão indicamos aqueles que não estão mais atrelados as condições de espaço e tempo nesta vida, cuja condição, segundo o autor, não temos acesso.

acabadas, “ditadas” por Deus e “irracionais”. Agostinho é otimista quanto à razão humana. Quer levar sua atividade racional para além dos seus limites, e assim ele o faz alicerçado em sua fé. A fé não é algo obscuro, mas inteligível. Não apenas não reduz a força da capacidade racional humana como a amplia para além de seus limites, uma vez que lhe dá a possibilidade de interrogar-se sobre questões que se encontram para além de sua alçada. Desta feita, pode-se dizer que o pensamento de Agostinho é na verdade uma “inteligência da fé”⁴⁸. Diz ele que “a fé em Deus é imprescindível nesta vida [...]. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus (Trin. XIII, 7, 10).

Razão e fé completam-se na medida em que respondem uma e mesma interrogação: o sentido da vida humana e sua relação com o Ser. É certo, para ele que a linguagem racional possui limites para dizer o Ser. Estes se encontram na própria diferença ontológica que há entre o homem e Deus, bem como na degradação da espécie humana. A criatura humana é muito dessemelhante à divindade. Por isso, “não pode pronunciá-la com nossas palavras, que soam de modo sensível, com intervalos próprios de tempo” (Trin. IV, 21, 30). Tal limite exige do homem um passo existencial na fé. Por isso, Agostinho não formula o problema do conhecimento de Deus de modo puramente abstrato e independente das necessárias pressuposições morais, o que implica em dizer, que neste itinerário, não medimos nossos progressos pelo quanto conhecemos ou descobrimos da essência divina na forma de “conceitos puros”, mas pelo quanto “compreendemos” do mistério que somos nós e do mistério no qual estamos envoltos, onde nos encontramos em nosso itinerário histórico, quanto nossa alma se assemelha à sua condição originária e quanto devemos ainda caminhar para atingir a visão plena da verdade.

A “reconquista” da contemplação de Deus realiza-se no claro-escuro da fé em que está imersa a existência histórica do homem. Ao mesmo tempo em que contemplamos o desvelamento do Ser que se revela, também nos deparamos com o velamento em nossa alma, o que faz Agostinho afirmar que

⁴⁸ O “ato de fé” para Agostinho é uma “atitude inteligente” da alma humana sobre sua própria existência. Para o hiponense tanto a criação como a revelação possuem uma racionalidade interna do Ser que revela à razão a verdade, por isso, em seu pensamento fé e razão são inseparáveis no ato intelectual humano.

a contemplação é-nos prometida como término de todos os nossos trabalhos e perfeita plenitude da alegria [...]. Cumprir-se-ão essas palavras quando vier o Senhor e puser às claras o que está oculto (1Cor 4,5), quando se desvanecerem as trevas da mortalidade e da corrupção [...]. Não estaremos mais no encalço de mais nada quando chegarmos a essa contemplação. Agora ela não existe ainda, embora nossa alegria esteja em nossa esperança [...]. A contemplação é a recompensa da fé. Com vistas à recompensa, nossos corações são purificados pela fé (Trin. I, 8, 17).

O “ato espiritual” pelo qual podemos almejar o conhecimento de Deus, exige que a alma conheça-se sem as impurezas dos sentidos instaladas em sua memória, ou seja, “que ela não se busque como se tivesse sido arrancada de seu ser, mas se desapegue e retire o que ela acrescentou [...], não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas” (Trin. X, 8,11). A boa e virtuosa alma que pode alçar o conhecimento da divindade, não é apenas aquela que exerce plenamente suas virtudes racionais, mas a alma piedosa, ou seja, a que se deixa purificar pela fé e lança sua razão nos sulcos da existência abertos pela revelação. Ao transcender-se, a razão busca compreender não apenas a Deus, mas a si mesma no domínio de uma visão “espiritual” que exige uma virtude oriunda de outra ordem. Quem tenta definir Deus apenas racionalmente, comete o erro crasso de um coração mais soberbo do que piedoso. Tal piedade exige que a razão abra suas potencialidades para auxílio da fé.

Portanto, para Agostinho, o conhecimento em questão envolve um processo cuja meta é alcançada na purificação e beatificação do espírito. Conhecer Deus depende da pureza da alma. Enquanto permanecer ímpio, o homem é incapaz de compreender a vontade de Deus. Em suma, o Espírito é a vontade divina, sublime e alcançável para aqueles que se tornam amigos de Deus (AYOUB, 2011, p. 33).

O conhecimento de Deus, para muito além de um movimento epistêmico interno da razão, envolve uma disposição existencial do homem denominada por Agostinho, amor⁴⁹. Mais do que um sentimento, o amor é para ele uma forma de ser própria do homem que é imagem de Deus, uma abertura do ser pela qual ele estabelece suas relações. O amor de que fala Agostinho é doado ao homem pelo próprio Deus através do seu Espírito Santo, que é o amor entre o Pai e o Filho. “O

⁴⁹ O tema do amor é bastante amplo na filosofia agostiniana. Em várias obras como *De Civitate Dei* ele identifica amor com vontade, distinguindo entre os vários tipos de amor em que o homem pode dispor seu ser, tanto em sentido negativo como positivo. Amor é para Agostinho o modo próprio de ser de Deus que estabelece relação consigo mesmo, quer dizer, entre as pessoas divinas (Trin. II – VIII), mas também do próprio homem que é sua imagem e semelhança (Trin. IX e X). Em nível antropológico se destaca a análise apresentada em (Trin. X), ali fica claro como Agostinho concebe o amor em todas as formas de ser do homem. Sobre este tema ver ainda Arendt (1997).

Espírito Santo, portanto, personifica a alteridade do amor que caracteriza a única essência do Deus cristão⁵⁰ (LETIERI, 1999, p. 60, tradução nossa), alteridade que o homem, enquanto imagem e semelhança, vivificada por Ele, é chamado a realizar na sua relação com Deus e efetivar em sua existência concreta. Ao buscar Deus, o amor encontra seu objeto no mesmo sítio em que a razão o descobrira: no lugar mais íntimo da alma, onde a inteligência se abre a Deus e onde mora a verdade.

A teoria do conhecimento de Deus em Agostinho requer uma purificação ética daquele que conhece, por isso, “a incapacidade de apreender Deus em si mesmo, é também condição de o homem adentrar e compreender sua relação, e principalmente semelhança com Deus (AYOUB, 2011, p. 77). A purificação enunciada só pode ser atingida pelo homem que, purificando-se pela fé, exerce piedosamente o amor às coisas conforme a ordem criada. Aliando os conceitos de amor, inteligência e fé, Agostinho estabelece as coordenadas onto-epistemológicas para uma efetiva contemplação da realidade divina, entendida como a única realidade que está totalmente acima da alma do homem. Trata-se de uma relação entre o homem e Deus que se estabelece como imagem e semelhança da própria relação interna que é a essência de Deus.

Ao transcender as realidades sensíveis, o homem adentra em um plano mais profundo na ordem do Ser e, por conseguinte, sua percepção sobre a realidade criada também sofre uma significativa transformação. O ato de conhecer a divindade redonda de um ato de amor, que só é possível para aquele que é capaz de renunciar à má vontade oriunda da soberba do pecado, transformando a história humana em uma peregrinação, onde, em cada “ato de amor”, o homem torna-se mais íntimo do Ser e menos escravo das coisas sensíveis, isto é, “enquanto peregrinamos, se nos aprofundamos no conhecimento da Sabedoria de Deus, pela qual todas as coisas foram feitas, morremos para os afetos da carne” (Trin. II, 17, 28). A “morte para a carne” a que se refere Agostinho, consiste, em um primeiro momento, na renúncia daquele movimento da vontade que dá origem à má vontade. Consiste também no movimento da alma racional que transcende o âmbito da mera sensibilidade, ou seja, do conhecimento apenas empírico e formal das coisas no mundo, atingindo um nível epistêmico e espiritual onde a razão precisa estar unida

⁵⁰ *Lo Spirito Santo quindi personifica l'alterità dell'amore caratterizzante l'única essenza del Dio Cristiano.*

com a fé. É preciso ter presente que neste processo se estabelece uma relação, onde

a natureza de Deus é infinita, sendo finita a da mente. Igualmente, procurar Deus é uma atividade diferente da que indaga acerca de si próprio. Assim, por um lado, é um fato que um movimento de ascese da razão para Deus exige que a mente ultrapasse a si mesma, demandando a elevação dela em direção a uma realidade que lhe é superior. Por isso, tal forma de conhecimento não pode ter na própria mente sua justificação última (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 94).

Trata-se de um processo de libertação e “elevação” da alma humana. O conhecimento de Deus se define como um processo de recuperação da liberdade pela descoberta da verdade. Embora Agostinho situe Deus e o conhecimento Dele para além das categorias de espaço e tempo, onde se situa a experiência humana, a contemplação da verdade em Deus é o “fim natural” para o qual tende a razão humana. Neste processo, “o auxílio divino opera como inspiração, iluminando o homem e, assim como a luz física torna visíveis as coisas, a luz de Deus proporciona a visão da verdade imutável e o gozo da Sabedoria” (AYOUB, 2011, p. 133). A verdade sobre Deus, nos diz Agostinho, não é contemplada fora de nós. Por isso, seu pensamento não é uma fuga da condição humana, encontramos a verdade no íntimo da alma e, a partir daí, “não cremos mais em palavras alheias, mas no que vemos no íntimo de nós mesmos” (Trin. VII, 9, 13). O encontro entre o homem e Deus não é apenas a descoberta de algo impensável para a razão humana, mas um olhar inefável da razão sobre Aquele Ser doador de sentido para toda criatura e para ela própria.

Deus não é uma ideia clara e distinta, capaz de ceder à rigidez de um teorema. A noção de divindade veiculada pelo hiponense corresponde a uma realidade viva, mais ainda, à suprema forma de vida. Por isso, todos os percursos de aproximação a essa realidade traçados por Agostinho, acabam, de um modo ou de outro, por se articular com a formulação do desejo universal de felicidade e enveredam por uma forma de expressão literária na qual o conhecimento de Deus é conquistado por *reconhecimento* (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 192).

Este processo é para a alma humana, além de um conhecimento sobre Deus um itinerário que a conduz a um olhar profundo sobre si mesma, sobre sua natureza criada boa, sobre os limites de sua condição decorrente do pecado. E também, é um laborioso desvelar dos caminhos pelos quais ela pode purificar-se em direção à visão de Deus, à *Beatitude*. Neste sentido diz Agostinho:

É grande e bem raro esforço transcender com o poder da razão, todas as criaturas corpóreas e incorpóreas, que se apresentam mutáveis, e chegar à substância imutável de Deus, e Dele próprio aprender que toda natureza que não é Ele, não tem outro autor senão Ele. O motivo é que Deus não fala de tal maneira com o homem por meio de alguma criatura corpórea, sussurrando aos ouvidos corporais, de modo que entre quem fala e quem ouve vibrem ondas aéreas [...]. Fala pela própria verdade, se alguém há idôneo para ouvir com a mente, não com o corpo. Fala desse modo à parte do homem que no homem é mais perfeita que as demais de que consta e à qual apenas Deus é superior [...]. Como a mente está impossibilitada, por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterados, não somente de unir-se à luz incomunicável, mas de suportá-la, até que renovando-se dia a dia e sarando, torne-se capaz de tamanha felicidade, devia primeiro ser instruída e purificada pela fé (CD, XI, 2, 1).

Neste nível de relação, o homem se depara com um Deus que ao mesmo tempo em que se revela, permanece Mistério insondável, ou seja, objeto de busca permanente para a alma humana. O que vemos de Deus não é mais do que o reflexo de sua luz no limiar de nossa existência, que precisa ser “transfigurada” paulatinamente pelo cultivo das virtudes e pela fé. A visão de Deus não se dá de forma imediata, assim como a “restauração” da natureza humana marcada pelo pecado não ocorre por um ato imediato. Trata-se de um processo de desvelamento que precisa ser realizado pelo homem no transcurso de sua história no cultivo do amor. “Ainda não vemos a Deus, como disse o Apóstolo face a face (1Cor 13,12); se não o amarmos agora nunca o veremos” (Trin. VIII, 4, 6).

A busca por Deus “orienta, por conseguinte, o ser humano para uma situação futura, pela sua dimensão desiderativa e pelo facto de a percepção e conquista dela se inscreverem no tempo” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 193). O conhecimento de Deus pode, em parte, ser descrito como o cultivo deste amor originário que foi negado pela soberba humana no pecado original. Contudo, trata-se de um amor que só pode ser cultivado juntamente com a fé e a esperança, pois, para a alma que o contempla nesta vida, Deus ainda é como

o som que o pensamento concebido no segredo da inteligência produz fora, ele não é o próprio pensamento; assim também a forma sob a qual Deus se manifestou, invisível por natureza, é qualquer outra coisa menos Deus. Contudo, é Ele que sob tal forma se deixa ver, como é o pensamento que no som da voz se faz ouvir (CD, X, 13,1).

A “teodiceia” agostiniana consiste em uma atividade inteligível e existencial da alma humana, que a conduz a fazer a experiência de um Deus que é, ao mesmo tempo, essência totalmente diversa da inteligência humana, pessoal e inteligível enquanto verdade que se revelando, revela o “modo de ser” próprio do homem na

ética. A Teodiceia, a Teoria do Conhecimento e a Ética confluem e tem como fundamento o Deus revelado. Por isso, Agostinho elabora sua mundividência sobre os fundamentos da fé cristã. Nela,

Deus não se imisciu nos assuntos humanos, entregando-os ao curso da causalidade material. Esta tese poderia ser defendida pelos partidários de um estoicismo radical, ou até mesmo, por contraditório que pareça, pelos defensores do neoplatonismo. Agostinho considera-a claramente ímpia, pois desvaloriza a divindade. Tal deus não é nem onipotente, nem atencioso. Não é, portanto, digno de devoção e piedade. (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 23).

3.2. Iluminação e epifanias – a manifestação de Deus como Trindade⁵¹ na criação.

Para o homem nesta condição histórica, o conhecimento de Deus não se configura como a abordagem da essência divina por si mesma, mas como uma compreensão possível de sua manifestação na ordem das realidades criadas. No entanto, tal intento da razão precisa ter presente os seguintes pressupostos de Agostinho (Trin. VII, 2): “tudo quanto é inteligível e incomunicável não admite graus de verdade, porque é eterno, portanto, na essência da verdade ser e verdade se identificam”, o que implica em dizer que ao falar do Deus Trindade, Agostinho tenta remover o máximo possível de seu discurso toda ideia de corpo e espaço próprias de nossa linguagem. Ao enunciar Deus como Trindade, o autor ressalta ainda, que “é preciso falar segundo a substância, pois em Deus não cabem acidentes” (Trin. V, 5, 6). Em outras palavras, trata-se de abordar um plano que, embora seja fundamento e dê sentido à presente existência, é “totalmente outro” da realidade em que se situa a mente humana, mas ao mesmo tempo é uma realidade que se revela para o homem, por isso, dela “o que se vê não é em imagem, mas na realidade, e não se vê por meio do corpo, vê-se com uma visão que sobressai todas as demais” (GL XII, 6,15).

⁵¹ Há que se distinguir entre o uso dos termos “Trindade” e “trindade” na presente pesquisa. O primeiro visa designar Deus e aplica-se somente a Ele como substantivo próprio. Já o segundo diz respeito à forma de ser deste mesmo Deus que pode ser aplicada, como o faz Agostinho, aos seres criados.

A grande dificuldade epistemológica que há na compreensão de Deus por parte da razão humana, se deve ao fato de que o homem pensa sempre a partir das categorias mutáveis do tempo e do espaço, ao passo que a essência da divindade encontra-se no plano da eternidade, onde não há o tempo, por isso, distingue Agostinho:

Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém não é suscetível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos seu *esse*, isto é, a sua essência [...]. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser (Trin. V, 2, 3).

Embora a linguagem humana esforce-se por tentar expressar a Deus, não há na realidade criada, corpórea ou espiritual, uma forma que atinja tamanha similitude. Deus é essência em si mesmo e não cabe em nossa razão, não pode ser compreendido como a ordem, porque é doador de sentido da própria ordem. É puramente Ser, não tem antes nem depois, seu sentido não se confunde com o tempo conforme ocorre com a criação, por isso, que “diferentemente das coisas criadas, a essência divina não é grande por participação em nenhuma grandeza que lhe seja externa” (SOUZA, 2013, p. 135), ou seja, na medida em que é doador de sentido a toda criação, Deus não depende de outro ser para existir. Existe em si mesmo como relação. Assim, podemos afirmar com Agostinho, que Nele “sua grandeza é sua Sabedoria, pois Ele não é grande pelo volume, mas sim pelo poder”⁵² (Trin. VI, 7,9). Sua perfeição não é, portanto, acrescentada, mas efetivada na ação mesma de doar ser.

No entanto, o pensamento de Agostinho não se fixa nesta diferença entre a realidade humana e a divindade como se entre elas houvesse um abismo intransponível. Ao contrário, se Deus é doador de ser e vivificador de toda a realidade criada, inclusive do próprio homem, há de se conceber que a criação “diz” Deus. Isto implica em dizer que o conhecimento da divindade por meio de um movimento da razão que transcende o âmbito sensível, não consiste numa renúncia da realidade criada, ou ainda em uma elevação da razão a um plano superior, mas

⁵² Texto latino: *sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute;* “su grandeza es su sabiduría; pues no es grande por su mole, sino por su virtud” (tradução BAC).

num aprofundamento de seu próprio sentido intrínseco. Por isso, pode-se afirmar que a realidade criada é a primeira manifestação em que Deus se revela⁵³. Toda a criação vem de Deus e tende para Deus, manifestando em si “algo” de Deus que pode ser compreendido pela razão humana, posto que

todos esses seres, criados pela arte divina, manifestam em si certa unidade, beleza e ordem. Porque qualquer deles encerra uma unidade, como, por exemplo, a natureza corpórea e as faculdades da alma. Além disso, possuem algum traço de beleza, como são as formas ou qualidades dos corpos e as ciências ou artes próprias das almas. Finalmente, procuram e guardam certa ordem, como, por exemplo, o peso e as posições dos corpos e os amores e os prazeres da alma, É mister, portanto, que pela vista das coisas criadas, considerando a Inteligência criadora (Rm, 1,20), divisemos a Trindade da qual aparecem vestígios nas criaturas na proporção de sua dignidade [...]. A quem é dado contemplar essa realidade, ainda que parcialmente ou de maneira confusa, em espelho e enigmas (1Cor 13,12), alegre-se por conhecer a Deus, honre a Deus, dê-lhe graças (Trin. VI, 10,12).

Na teoria trinitária de Agostinho, a Mediação por excelência entre a Trindade criadora e a realidade criada, de modo especial o homem, se dá mediante o Verbo encarnado. Contudo, ele não deixa de admitir que, ainda que de forma imprecisa, a realidade criada como um todo faz aparecer aos sentidos do homem sinais do Verbo presentes na criação, ou seja, vestígios da substância de Deus nas criaturas. Isto significa que, “o ser de Deus pelo qual Ele é o que é não pode ser visto corporalmente, mas por meio de uma criatura a Ele sujeita [...], pode manifestar-se aos sentidos humanos” (Trin. II, 18, 35). A contemplação da Trindade, além do ato espiritual do homem, inclui a Sabedoria que é proveniente apenas do Deus que se revela⁵⁴. Mesmo no que se refere às realidades criadas, a razão sem a fé é cega e incapaz de penetrar no Mistério, por isso, “desejando compreender o quanto possível a eternidade, a igualdade e a unidade na Trindade, torna-se necessário crer antes de compreender” (Trin. VIII, 7, 8).

Para Santo Agostinho, a fé é um dom próprio unicamente da alma humana, na medida em que por ela se consolida de maneira mais profunda a relação do próprio homem com Deus, para além de um dado revelado: “a fé não é o que se crê, mas com o que se crê. Crê-se nos dados da fé, mas intui-se a fé” (Trin. XIV, 8,11).

⁵³ Esta concepção da criação como a primeira revelação já está presente na tradição do pensamento cristão desde os primeiros séculos e segue, além da tradição bíblica do Antigo Testamento, na visão paulina apresentada em (Rm 1, 20). Sobre isto ver: Moreschini (2008) e Gilson (2006).

⁵⁴ Segundo Oliveira e Silva (2012b, p. 134), na contemplação da divindade articulam-se, além da dimensão cognitiva, as dimensões volitiva e afetiva, configurando a mente como uma estrutura relacional.

Agostinho estabelece um estatuto epistemológico e existencial da fé. Ela é a luz que ilumina e completa a razão humana com seus limites na busca da verdade, portanto, ao abordar as coisas sensíveis, há de se crer que Deus torna-se inteligível desde o ato mesmo da criação.

Todas as coisas são manifestações do amor de Deus que se realiza na criação. Não há na ordem criada nenhum movimento, nem mesmo a liberdade humana, que seja indiferente ao Ser que é sentido de toda a ordem. “Este complexo como que inefável do Pai e da sua Imagem não existe sem certa fruição, amor e gozo [...], derrama-se com imensa liberalidade e graça sobre todas as criaturas, na medida da capacidade de cada uma, para que observem a ordem” (Trin. VI, 10, 11). Há na criação um paradoxo entre uma realização da vontade de Deus ao criar e doar ser a todas as criaturas e o modo como ela se realiza temporalmente, expressando o próprio Ser de Deus como liberdade. Em outras palavras, no ato da criação, a vontade de Deus é o centro íntimo e originário de todas as coisas para as quais ele doa vida. Por esta mesma vontade, Deus governa o universo por leis imutáveis, existentes em sua Sabedoria e infundidas nas coisas criadas, para que por elas a criação se desenvolva temporalmente. A criação que se efetiva no decurso do tempo é, portanto, manifestação da liberdade de Deus. É contemplando este desenvolvimento que a razão humana encontra-se diante do Ser de Deus.

Isto significa que, ao criar, Deus não “se apropriou” do universo, mas que o universo manifesta o Ser de Deus, inclusive enquanto liberdade. Trata-se de um princípio que é anterior à ordem da causalidade das coisas, porque é totalmente outro em relação a ela mesma. A causalidade se expressa tão somente na temporalidade da criação. Deus é o criador do tempo, não está, portanto, atrelado a ele. É totalmente outro a ele, por isso, é sentido do próprio tempo e das criaturas que nele se inscrevem. Assim, do ponto visto ontológico, o pensamento de Agostinho com relação ao Ser, afirma,

a anterioridade da Verdade em relação às demais realidades, nos diferentes modos de manifestação. Toda a realidade só pode ser percebida por meio da verdade e na medida em que dela participa. Assim, a verdade é apresentada como prioridade não apenas lógica, mas ontológica, na medida em que aquele princípio supremo se apresenta como condição de possibilidade, não só da percepção de um dado objeto, mas também da sustentação de seu ser. Essa prioridade ontológica que Agostinho legitimará [...], dissocia, definitivamente o ser das coisas e a percepção das mesmas. O princípio que garante a existência de uma determinada forma de ser não

é, para Agostinho, a percepção desta forma, mas a verdade (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 44).

A Trindade se faz “presença” ao homem na ordem criada, não se confunde com ela, mas lhe dá sentido, não está atrelada à ordem da causalidade, mas se manifesta por ela no tempo. Eis aqui um traço importante da filosofia agostiniana, o ato da criação não se condiciona ao tempo, dá sentido a ele, por isso, na criação “aquilo que é, e ainda não foi constituído uma criatura determinada já é uma criatura (indeterminada), [...], o ser e a vida são iluminados efetivamente, mas são por antecipação, na medida em que correspondem à capacidade de serem iluminados” (AYOUB, 2011, p. 37-38). Na visão de Agostinho, a criação é prenhe de Deus e não se reduz ao “acontecer material” das coisas. Ele lhe confere ser, mas sem estar condicionado à sua realização temporal, está para além dela, por isso, toda a realidade criada fala de Deus, porém, sem confundir-se com sua essência. A criação está para Deus como “alteridade”. Com ela Ele realiza seu amor na medida em que todos os seres também se realizam tendendo para Ele.

De modo especial esta relação se dá com o homem, onde predomina a característica de se manifestar como dialógica, ou seja, no ato de conhecer a Deus, não há uma deificação da razão humana, ou ainda, uma racionalização da divindade. A contemplação só é possível se preservada a identidade. É este diálogo com o princípio criador e trinitário que o ser humano pode compreender a finalidade dos seres na criação. É um diálogo possível porque o próprio princípio tomou a iniciativa da conversação, criando a realidade, conferindo a ela sentido e viabilizando que através da linguagem o homem pudesse decodificar seu sentido. “É pois a beleza e a utilidade desse ideal que a alma percebe, conhece e ama. E é esse ideal que se esforça por aperfeiçoar, o quanto possível, todo aquele que investiga o significado das palavras que ignora” (Trin. X, 1, 2).

Neste horizonte compreende-se também o sentido da criatura racional. O homem só “é” a partir do ato de criar, possível apenas a Deus, por isso, falar sobre a essência da criação exigiria da razão humana a capacidade de transcender a própria realidade criada, isto é, significaria prostrar-se diante do ato divino que doa seu próprio ser, o que implicaria superar a própria existência. E, por isso, que, na visão agostiniana, só podemos compreender de Deus o que Ele próprio revela a partir de si mesmo, ou seja, com nossas faculdades temporais. Vemos o Ser que está

presente aos nossos sentidos e à nossa alma, mas nossa razão não pode transcendê-lo. Isto seria tomar o lugar de Deus, ver como Ele, cujo “pensamento não passa de uma coisa para outra, mas tudo lhe está presente em um só olhar [...], é ao mesmo tempo providência e ciência” (Trin. XV, 7, 13), ao passo que o homem, ao contemplar o Ser, sempre está condicionado ao transcurso temporal, porque fora dele simplesmente não existe e dele não pode se desprender, por isso, nossa contemplação é sempre limitada.

De fato, segundo Agostinho, a criação é a *res gesta* por excelência e em sentido primordial, porque o mundo começou quando foi feito por Deus a partir do nada e porque, a partir desse acontecimento primordial, todas as criaturas são o que são. A criação é um acontecimento único que decorre exclusivamente da vontade divina, sem precedentes pelo qual o mundo foi constituído. Nada é real como o ato criador, ele não é comparável a qualquer ato das criaturas. Assim, embora o homem busque se referir a tal ato, as palavras e os conceitos tomados da experiência humana são inadequadamente aplicados (AYOUB, 2011, p. 53).

Podemos dizer que o universo é uma grande “poesia” que, sem confundir-se com Ele, canta e revela o Ser de Deus em uma linguagem, cuja compreensão se confunde com a compreensão do próprio sentido da vida humana, o qual está velado aos homens que o procuram unicamente no conhecimento empírico das coisas sensíveis. Assim cantava a tradição bíblica do Livro da Sabedoria⁵⁵, que juntamente com as Cartas de Paulo é um dos textos bíblicos mais citados por Agostinho em *De Trinitate*:

Sim, naturalmente vãos foram todos os homens que ignoraram Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem considerando as obras, de reconhecer o Artífice. Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil, ou a abóbada estrelada, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo, que eles consideraram como deuses! Se fascinados por sua beleza, os tomaram por deuses, aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas, pois foi a própria fonte da beleza que os criou. E se os assombrou sua força e atividade, calculem quanto mais poderoso é Aquele que as formou, pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar seu autor (Sb 13, 1-5).

Tal compreensão do real exige que o homem supere a condição bipartida de sua alma, que ao voltar-se para o sensível não consegue contemplar a dimensão inteligível em que se funda o real. Segundo Agostinho, toda a realidade, desde sua

⁵⁵ Este livro foi escrito no período em que Israel estava sobre o domínio do Império helênico (aprox. séc. V a.C.). A língua grega, e seus símbolos, foi bastante utilizada, sobretudo, por quem provinha de classes mais cultas. Alguns historiadores como Koelster (2005) defendem que neste período onde se destaca o livro citado, já se encontrariam “germes” que resultariam na posterior fusão entre as culturas judaico-cristã e helênica.

mais ínfima expressão, é espelho e congruência de ordem e, por assim dizer, manifestação de ser que nos remete ao Ser. Todo o universo encontra-se orquestrado em uma dinâmica interna que submete as criaturas à hierarquia estabelecida por Deus no ato mesmo de doar-lhes o ser.

Contudo Ayoub (2011, p. 159) nos alerta que “ao estudarmos a ordem hierárquica da criação, será necessário termos clareza de que o universo de Agostinho é dinâmico” e não estático. Isto significa, que na hierarquia que Agostinho vislumbra na ordem criada, há um intercambio relacional entre os diversos seres que confluem temporalmente para a perfeição de todas as coisas em Deus, cujo Ser é compreensível mediante a “densidade” ontológica destas criaturas, isto é, a criação, inclusive e principalmente a história humana nela inserida, não está pronta, nem fechada, nem pré-determinada⁵⁶.

Compreender, no entanto, esta ordem dinâmica e *ex-tática* enquanto totalidade do real exige um movimento peculiar amplamente desenvolvido por Agostinho, sobretudo, em “*Confessiones*”, apenas por ele o homem pode compreender a si mesmo sem perder-se nas dispersões sensíveis. Trata-se da via da introspecção, ou reflexão do espírito humano sobre si mesmo, sobre a qual comenta Oliveira e Silva (2012a), que senão por ela, a alma

não poderá aceder a uma visão de totalidade sobre o real, incorrendo na falácia de tomar a parte pelo todo, dispersando-se na multiplicidade das formas. Inversamente, quando o espírito se recolhe sobre si mesmo, obtém, a um tempo, a visão de conjunto sobre a congruência do real e o acesso à unidade do princípio de realidade, permitindo deduzir, de imediato, que para Agostinho, o universal e o uno são princípios convergentes. Dito de outro modo, na perspectiva de Agostinho, a ordenação do real não se sustenta na relação que a multiplicidade dos seres estabelece entre si, mas na relação que o universo celebra com um princípio qualificativo que realiza o elo de união entre todos os seres (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 46-47).

A ordem da realidade que se mostra encontra-se estabelecida mediante uma racionalidade que provém do Ser, mas não se confunde com o Ser, ou seja, fala do Ser na medida em que é estabelecida por Ele no ato mesmo de criar. Em síntese, podemos identificá-la como a linguagem de Deus na criação. É neste sentido que Agostinho aborda estética e epistemologicamente a beleza nas coisas criadas, para, na beleza, deleitar o espírito humano. É assim que se pode compreender que a

⁵⁶ Sem duvida alguns dos textos em que Agostinho mais aprofunda as questões referentes ao ato de criar, de dar forma e sentido à matéria incriada, são os que compõem a trilogia de comentários ao livro do Gênesis. Eles são amplamente comentados por Ayoub (2011).

congruência e a harmonia que se encontram nos corpos são vestígio e reflexo de uma suprema beleza que o transcende. De acordo com a ordem estabelecida, cada ser participa do Ser mediante níveis de gradação de ser que se desenvolvem no tempo, ou seja, cada ser criado possui um sentido, uma razão de ser na ordem que não se confunde com o Ser mesmo doador de sentido, mas que se funda Nele. Portanto, enquanto ser dotado de corporeidade, o homem identifica-se com os outros seres criados e com eles se integra e relaciona na ordem da beleza das coisas. Entretanto, é mediante a intencionalidade de seu espírito e na interioridade de sua alma que ele busca a Deus⁵⁷.

Ao abordar a criação, o homem deve colocar-se em uma postura de respeito perante a realidade tal como ela se mostra, ou seja, como manifestação de um Ser supremo e criador. Dessa forma, ao abordar a linguagem do Ser impressa no real, a alma humana “deve desprender-se do aspecto funcional ou instrumental que, inerente a cada forma de existência, lhe confere uma função de utilidade [...], o aspecto funcional deve submeter-se aquele primeiro, meramente contemplativo ou de fruição” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 61). Fruir do real em si mesmo, significa cair no esvaziamento do pensamento estóico que diviniza a matéria em si mesma estabelecendo um princípio de caráter material. Este é o risco que corre o homem cuja alma marcada pelo pecado original volta-se apenas ao corpóreo e sensível e encerra no conhecimento deste âmbito a busca pela verdade. A contemplação de Deus inevitavelmente conduz a alma para outra visão sobre a realidade criada. Contemplando o Ser, o homem refere-se a si mesmo e a ela

na sua condição histórica como a um grande poema, hierarquicamente ordenado por um *ineffabilis modelator*, na processão do tempo para a eternidade [...]. Este princípio supremo, que Agostinho não deixa de designar por artífice divino justifica o princípio, a evolução, o progresso e o decurso, bem como a chegada a termo ou aperfeiçoamento – a realização do fim – da criação de todas as formas, sendo que o próprio curso do tempo, significará um acréscimo da densidade ontológica do universo e, portanto, também uma progressiva intensificação da *ordo rerum*, entendida como categoria matricial dos seres na sua condição histórica (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 71).

O ato de criação se realiza em distintos, porém, complementares acontecimentos, enquanto origem e, por conseguinte, como vivificação dos seres criados no tempo, o que implica em afirmar que Deus está constantemente a

⁵⁷ Sobre a distinção entre ambos os níveis antropológicos, bem como sua integração em um mesmo processo epistêmico, ver (Trin. XII).

revelar-se como Trindade na criação. A verdade de Deus se faz ver no tempo mediante a realização ontológica dos seres na ordem criada. Por ela, vemos que seu Ser não é solitário, mas como diz Agostinho (Trin. VII, 1, 1), é “comunhão de Amor entre si e com sua criação”. Pode-se dizer que a criação manifesta em si esta comunhão de Amor que é a essência de Deus, na medida em que o ato mesmo da criação é uma realização do Ser da Trindade. Tratando desta questão em *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Ayoub (2011) comenta que na criação,

o Pai confere ser à matéria criando-a a partir do nada, e faz todas as criaturas a partir desta mesma matéria por intermédio de seu Filho, salvaguarda a distinção substancial entre Criador e criatura; refere-se à matéria do mundo que tem possibilidade de se tornar todas as criaturas. O Filho é a Sabedoria e o poder do Pai, consubstancial e coeterno ao Pai; ele é quem atribui as formas à matéria, criando o mundo, e age na matéria informe e *incomposita*. Finalmente, o Espírito é a vontade do Criador que irá modelar a matéria *fabricabilis*, móbil e submissa à vontade criativa de Deus. Logo, tudo na matéria depende de ela ter sido criada pela Trindade a partir do nada (AYOUB, 2011, p. 64).

Todo o ser das criaturas é fixado por Deus no ato de sua criação como medida, número e peso. São categorias metafísicas mediante as quais é possível que o homem compreenda o ser de cada criatura na ordem da realidade. Transcendendo-as é possível uma abordagem do sentido de seu ser, pois, a separação ontológica que há entre Deus e suas criaturas, não configura uma ausência do divino na ordem criada, ao contrário, essas dimensões apontam para Deus, esclarecendo os fundamentos de todas as criaturas como uma participação de Deus na ordem. Por isso, embora em graus diferentes, basta serem o que são para manterem e expressarem o vínculo com o divino. Há, portanto, no interior da criação uma espécie de “sentido latente” que se expressa na ordem e que é, por assim dizer, totalmente diverso de Deus, mas ao mesmo tempo manifesta o Ser do Criador como sentido de vida a todos os seres.

Tal racionalidade, contudo, não deve ser confundida com o ato humano de transformar e criar a partir da natureza. Aliás, conforme Agostinho, este só encontra sentido naquele:

Uma coisa é, pois, criar e governar a criação como de um centro íntimo e sumo de todas as causas, o que pertence somente a Deus; outra coisa é realizar uma operação externamente de acordo com as forças e as faculdades concedidas por ele, para que neste ou naquele momento, desta ou daquela maneira, se desenvolva o que ele criou. Todos os seres já foram criados originária e primordialmente, com determinadas estruturas de

elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades (Trin. III, 9,16).

Agostinho define o homem, enquanto criatura racional dotada de vontade, como co-criadora da realidade, pois, somente ele tem a capacidade de participar de forma ativa da criação, transformando e realizando o sentido presente na ordem das criaturas, tanto positiva quanto negativamente. Mediante este ato de ser que o homem realiza-se ontologicamente, isto é, ele é o ser que tem a condição de “criar com o Criador”. No entanto, há de se ressaltar que a intervenção humana nesta ordem não ocorre na substância, mas acidentalmente. Ao homem não é dado o poder de interferir na criação. Desta forma, somente Deus pode proceder neste nível, À razão humana é dado contemplar o sentido da ordem e ao homem, dele participar como co-criador, mas não a nível substancial.

Neste horizonte se inscreve a condição de excelência do homem como “ser aberto”, para realizar o sentido de seu ser ele depende de Deus, por isso, ao negá-lo com o pecado original, o homem afetou também o restante da realidade criada, pois, colocando-se acima das criaturas, no lugar de Deus, a alma humana destituiu-se de seu fundamento e sua participação co-criadora na ordem dos seres foi comprometida. Ao buscar compreender e criar as coisas sem a participação de Deus, ela tornou-se cega para o sentido da criação. Ao invés de desenvolver-se ontologicamente com os outros seres, o homem sucumbiu-se buscando fruir apenas deles. A alma que compreende seu verdadeiro lugar na ordem das coisas criadas, não deixa de ter presente que

o Criador das sementes invisíveis é também o Criador de todas as coisas, pois tudo o que nasce e se mostra a nossos olhos recebe de sementes invisíveis o princípio de seu desenvolvimento, e crescem no devido tamanho e recebem diferentes formas de acordo com as regras do princípio da criação. Assim, não denominamos os pais criadores de homens e nem dizemos que os agricultores são criadores dos frutos da terra, embora Deus atue interiormente, utilizando-se dos movimentos humanos exteriores para criar essas coisas (Trin. III, 8, 13).

Embora admitindo que na razão há a capacidade de penetrar nos sulcos profundos da existência criada e compreender a verdade que é princípio supremo de ser de toda ordem, Agostinho não reduz o conhecimento de Deus àquilo que a razão, apenas por sua atividade, pode contemplar da criação. Mesmo transcendendo a ordem das coisas e atingindo um nível espiritual de contemplação da verdade, a razão humana ainda permanece pecadora e limitada para

compreender o sentido que se revela, necessita da ajuda da fé, mais precisamente da fé revelada contida nas Sagradas Letras.

A revelação contida na Escritura aprofunda e realiza de forma mais aguda a contemplação de Deus na ordem criada. A Escritura não trata somente da realidade divina em si, mas também da realidade criada e sua relação com Deus. Em outras palavras, Deus revela na Escritura a si mesmo e a sua criação⁵⁸, para que o homem possa novamente compreender aquele sentido que foi esquecido por causa do pecado original. Se, em virtude de sua queda, o homem tem dificuldade em compreender a linguagem divina da criação; pela Escritura, Deus lhe fala então na linguagem humana e presente nela pelo Verbo, aponta ao homem o sentido da história⁵⁹. Através da Escritura, Deus manifesta-se aos homens seja pela inspiração dos hagiógrafos⁶⁰, seja mediante as epifanias⁶¹ que são nela descritas. Este segundo tema é o mais trabalhado por Agostinho, sobretudo em *De Trinitate*⁶², onde ele entende que sem a manifestação de Deus é impossível que tenhamos acesso a Ele por nossas forças, ou ainda que possamos contemplá-lo na criação, precisamos da revelação, por isso, diz ele ao tratar das epifanias:

todas essas coisas visíveis e sensíveis nos são mostradas por meio de alguma criatura submetida ao Criador, para significar a presença de Deus visível e inteligível, não só do Pai, mas também do Filho e do Espírito Santo, do qual, pelo qual e no qual são todas as coisas [...]. Sabemos, no entanto, que Deus apareceu não em sua essência, que permaneceu invisível e imutável, mas por meio da aparência de uma criatura (Trin. II, 15, 25-26).

⁵⁸ Segundo Lacocque e Ricoeur (2001), a Escritura pode ser entendida como uma “antropologia de Deus”, onde o criador descreve para o homem, através de uma linguagem metafórica, o sentido de seu próprio ser. Também neste horizonte Agostinho aborda a revelação bíblica, como vindo revelar ao homem aquela natureza originária que lhe ficou velada pelo pecado.

⁵⁹ Este é o horizonte da construção agostiniana em *De Civitate Dei*, por isso, sua reflexão sobre a história das duas cidades não é apenas auxiliada por fatos e elementos da historiografia da época, mas fundamenta-se principalmente em uma significativa exegese dos textos bíblicos. Na parte II da obra, entre os livros XI e XVI, o autor africano aborda quase todos os principais livros históricos do Antigo Testamento.

⁶⁰ Escritores bíblicos que compilaram as tradições orais em textos escritos.

⁶¹ Em linguagem bíblica significa: manifestação do divino.

⁶² Em toda esta obra Agostinho trabalha em torno das revelações bíblicas para falar da Trindade, analisa as epifanias bíblicas de modo especial no L^o II. Não iremos mencionar diretamente o trabalho exegético do autor porque nosso estudo visa apenas apontar para o sentido da revelação bíblica em sua obra.

Faz-se mister destacar o estatuto em que Agostinho concebe as Escrituras bíblicas. Pela fé compreende-as como revelação de Deus onde está presente o Espírito Santo, contudo, sabe que consistem em escritos humanos, historicamente situados e elaborados em linguagem humana, não por Deus diretamente, como poderia se crer de maneira fundamentalista, mas por homens piedosos e submetidos ao Criador como ele nos fala. Agostinho aborda a Escritura como uma “mediação” histórica que remete o homem a Deus que se revela, por isso, suas letras não podem ser tomadas de maneira literal. As visões foram narradas por meio de criaturas mutáveis “para manifestar a presença de Deus não na sua essência, mas de modo figurativo, conforme exigências das circunstâncias e dos tempos” (Trin. II, 17, 32).

Segundo Agostinho (Trin. I, 1, 2) “aquilo que é próprio de Deus em sua essência, raras vezes a Escritura menciona, e mesmo quando o faz, ainda permanece um Mistério a ser pensado e vivido pela alma humana”⁶³. Isto significa que, sendo a Escritura uma revelação que “completa”, melhor dizendo, aprofunda, a manifestação de Deus mediante a ordem criada, vale para a abordagem das Sagradas Letras o mesmo método de interioridade e transcendência com o qual Agostinho indica que a razão deva abordar o real, ou seja, as Escrituras não podem ser compreendidas de maneira literal, pois tratam de uma linguagem simbólica, muito menos mediante a estrita lógica da razão, pois enunciam uma verdade de cunho espiritual que, portanto, transcendem o âmbito sensível de conhecimento da razão. Da mesma forma que contém algo a dizer sobre a essência divina, também se referem ao sentido da existência humana, o que implica em afirmar que ao se ler a Escritura,

a fala divina não pode ser compreendida do mesmo modo que uma fala humana, mas é mais real do que esta na medida em que inicia a criação. Nesse sentido, para apreender o significado literal das Escrituras, será necessário ultrapassar o que há de antropomórfico na linguagem [...]. A verdade estável destaca, como em relevo, o processo humano de busca da verdade que se impõe pelo exercício da meditação das Escrituras, [...], é um processo duplo: convoca-se a erudição do comentador, exige-se sua humildade na medida em que gradualmente ascende no esclarecimento da verdade que ele busca (AYOUB, 2011, p. 54).

⁶³ Entre outros textos, aqui Agostinho faz menção a (Ex 3,14), que segundo Gilson (2006); Lacocque e Ricoeur (2001), trata-se de uma das passagens bíblicas mais estudadas pelos pensadores antigos e mais importantes na fundamentação de uma “Metafísica” de cunho judaico-cristão.

Na visão de Agostinho, a meditação sobre a Escritura, pode ser considerada como uma abordagem mais profunda do real do que o próprio ato humano de tentar conhecer seu mundo em torno mediante a razão. Aliás, para ele nada abre tanto a razão à verdade do que a Escritura. Longe de sucumbir, a atividade racional no processo de compreensão da verdade, a revelação contida na Bíblia, o aprofunda. Entretanto, há de se ter presente que sem a fé, tal revelação torna-se “letra morta”, ou seja, palavras humanas que não podem ajudar a razão a transcender o âmbito sensível e contemplar a Trindade.

No pensamento de Agostinho há uma implicação indissociável entre a razão e a fé no ato de conhecer⁶⁴, sozinha a razão permanece falha e perde-se nos meandros da linguagem humana, mesmo no que se refere à abordagem da Escritura. Contudo, estando alçada pela fé, a razão encontra nas Sagradas Letras, um caminho purificador que lhe ajuda a compreender melhor o real e, ao mesmo tempo, não incorrer em erro.

As Escrituras são consideradas por Santo Agostinho, na sua pesquisa sobre a Trindade, como que um remédio contra os erros [...]. Através dessa linguagem metafórica, as Escrituras purificam e alimentam a mente humana, para que ela ascenda, gradativamente, às coisas divinas e sublimes. Assemelha-se a um processo pedagógico, no intuito de estimular e conduzir, “os simples”, como que passo a passo à procura das coisas superiores no abandono às inferiores (SOUZA, 2013, p. 93-94).

Falando de coisas humanas, as Escrituras falam do divino e do sentido do real, esta é a descoberta que Agostinho faz em relação às Letras que considerava infantis e sem sentido⁶⁵. Ao falar de realidades de fé em coisas humanas, a linguagem bíblica conduz o homem em um processo pedagógico, elucidando as coisas sensíveis, clareia para a razão humana as coisas inteligíveis, estabelecendo

⁶⁴ É importante ressaltar que a na visão agostiniana a fé e a Escritura não iluminam apenas o conhecimento sobre Deus, mas também o conhecimento sobre o real. Aliás, raras vezes o autor trata de ambas separadamente, por isso, em Agostinho, é praticamente inviável falar de uma separação entre a fé e a razão como se dará no posterior desenvolvimento do pensamento medieval. Para ele, elas constituem uma mesma e ampla Sabedoria. Sobre este tema ver ainda: Brown (2011).

⁶⁵ Antes de conhecer Ambrósio e o mundo intelectual milanês (386), Agostinho desprezava a Escritura como fonte de Sabedoria, muito graças à influência maniqueísta de sua juventude. Entendia que se tratava de uma linguagem “vulgar”, como retórico, preferia a palavra dos filósofos, mais eruditos e eloqüentes ao proferirem argumentos de verdades. Sua posição muda radicalmente após sua conversão ouvindo os sermões do mestre Ambrósio e, posteriormente, lendo as Cartas de Paulo, a tal ponto que Agostinho torna-se um dos Padres que mais escreve comentários sobre as Escrituras. Os textos bíblicos são abundantemente citados em suas obras. Vale ressaltar que ao fazer referência aos textos, de modo especial às Cartas de Paulo, ele não apenas os cita como argumento de Autoridade, mas “pensa” a partir deles. Sobre este tema ver Brown (2011, p. 51-56).

uma comunicação entre a alma humana e a divindade. A partir das próprias análises de Agostinho, podemos perceber que as teofanias do Antigo Testamento, “são exemplos invariáveis de que Deus utiliza a mediação criada para comunicar-se com os sentidos humanos. Há uma espécie de interesse desmitologizador nas explicações que Agostinho dá das visões de Deus”⁶⁶ (WILLIANS, 2001, p. 1294, tradução nossa). Isto é, na “letra” da teofania, há uma presença do Ser que “diz” algo sobre a realidade tanto em sua dimensão divina como criada.

Para o autor, a alma humana possui uma familiaridade maior com as coisas sensíveis, sobretudo no que se refere a uma compreensão imediata, não apenas por sua condição decaída, mas até mesmo por sua constituição física. Neste sentido, que o caminho empregado pela revelação bíblica, adotado também por Agostinho, tem o intuito de exercitar a alma no conhecimento das coisas sensíveis, para desde aí elevá-la no conhecimento das coisas mais sublimes e espirituais compreendidas unicamente em seu interior. Trata-se de um contínuo processo histórico da razão, que acompanhada pela fé, transcende as realidades sensíveis em busca da compreensão da verdade. Neste itinerário, “não se há de ter em conta o que o uso das palavras permite ou não permite, mas o que transparece para a compreensão das ideias” (Trin. V, 7, 8).

Agostinho quer compreender a totalidade do real e seu sentido, possível apenas na contemplação do princípio supremo, ontologicamente distinto e fundamento de toda realidade, por isso, seu pensamento não se encerra na compreensão das ideias por si mesmas, mas na contemplação da ordem do universo de que elas falam e da divindade a que remetem. Para o autor, mesmo apoiado nas letras da Escritura, este processo de purificação da alma não se encerra nesta vida, o limite imposto à razão pelo pecado, não permite que o homem compreenda a totalidade do Mistério contido nas Sagradas Letras, assim como não permite a compreensão da totalidade do real de maneira definitiva. Portanto, meditar e falar sobre a Trindade é lançar-se na busca de compreender a infinita distância entre a perfeita unidade divina e a frágil unidade do ser humano mutável.

⁶⁶“son ejemplos invariables de que Dios utiliza la mediación creada para comunicarse con los sentidos humanos. Hay una especie de interés desmitologizador en las explicaciones que Agustín da de las visiones de Dios”.

Pode-se dizer que a Escritura representa o encontro amoroso e conflituoso entre a divindade que busca revelar-se e o ser racional e crente que almeja, além de compreendê-la, situar-se no sentido da ordem de seu universo criado. A meditação de Agostinho sobre a Trindade visa responder fundamentalmente a este paradoxo entre um Deus que ama e um homem em busca de reencontrar-se com seu amor. Assim, ao interpretar as Escrituras, a razão humana, acostumada com a multiplicidade própria dos seres mutáveis, depara-se com uma divindade que se revela ao mesmo tempo una e trina. Mesmo com a encarnação, onde a revelação ocorre em plenitude, o homem permanece diante deste Mistério, o Verbo encarnado não elimina por “mágica” os efeitos deixados pelo pecado original na natureza humana. O homem precisa, mediante sua razão e vontade, compreender, elucidar e re-configurar sua natureza ao Mistério da Trindade revelada e contemplada pela alma. No pensamento de Agostinho, a reflexão sobre o mundo ganha realmente sentido se colocada à luz da reflexão acerca do Princípio, ou seja, almejando elucidar o sentido da própria ordem,

é precisamente no confronto da razão humana com a Escritura que nasce a dificuldade de interpretação, inerente à afirmação de uma natureza divina *simplex et multiplex* [...]. Ensaçando uma hermenêutica deste paradoxo, Agostinho aplica-lhe a sua concepção de historicidade. É assim que se entende o trabalho de exegese das teofanias veterotestamentárias a que se dedica nos primeiros livros de *De Trinitate*. Para o hiponense, elas são indícios proféticos de uma realidade que só mediante a encarnação do Verbo assume pleno sentido [...]. Agostinho vê uma peculiar manifestação de um Deus que [...], deixa indícios, já no Antigo Testamento de sua natureza trinitária. Todavia, estes só podem ser compreendidos quando tal essência é manifestada, facto que, em relação ao curso dos tempos ocorre com a encarnação do Verbo (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 224).

Agostinho admite que o conhecimento de Deus, permanecerá um grande mistério para o homem, sobretudo, em virtude da inevitável distância ontológica entre a Trindade e a condição humana, tem clareza de que nossa linguagem nunca conseguirá expressar plenamente este Ser que contemplamos na criação e pela fé, contudo, entende que este ainda é o melhor exercício a que pode se dedicar a alma, ele desvela ao homem o Ser, fomenta sua esperança na *Beatitude* e, acima de tudo, dá sentido para uma existência marcada pelas contradições do pecado.

3.3. A ontologia trinitária – uno e múltiplo – o Ser relacional de Agostinho e sua imagem impressa na criação

Todo esforço de Agostinho em “*De Trinitate*”, tem o intuito de compreender e elucidar a Trindade que se revela na criação. Quando dizemos, pois, que Deus é Pai, Filho e Espírito Santo, o fazemos segundo a substância revelada e não segundo acidentes, Deus é em essência⁶⁷ três pessoas, ou seja, manifesta-se como trindade, não como “tríade”⁶⁸, o que implicaria em admitir três deuses, por isso, dizemos que no Deus revelado há uma unidade que não é contrária a multiplicidade. Sendo assim, os nomes Pai, Filho e Espírito Santo não são modos ou faces de um mesmo Deus, mas sim três realidades distintas Nele. “A distinção, por sua vez, em nada afeta a unidade e igualdade da essência divina. Cada uma é Deus em si mesma, porém, não sem as outras duas” (SOUZA, 2013, p. 145).

É preciso ressaltar também, que Agostinho concebe a unidade divina não como Uno vazio e inerte, mas como plena, viva, guardando dentro de si a multiplicidade e manifestando-se por ela. A Trindade existe de maneira indivisa, porém, múltipla em cada um dos seres por quem se manifesta. Este é o paradoxo da essência divina, a qual a linguagem humana será sempre insuficiente para descrever. Há que se estabelecer, portanto, que

para insinuar a Trindade, ainda que seja atribuindo separadamente certas coisas a uma das Pessoas divinas e certas outras à outra Pessoa, não se deve entender como se as Pessoas estivessem separadas entre si, visto que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem na Trindade uma só e mesma unidade, uma só e mesma substância, uma só e mesma deidade (Trin. I, 9, 19).

Ao mencionarmos uma Pessoa da Trindade é preciso sempre subentender as outras duas, ou seja, ao dizermos o Pai dizemos igualmente o Filho e o Espírito

⁶⁷ “Santo Agostinho considera que o termo “essência” seja aplicado com propriedade apenas a Deus, pois é o Ser por excelência. Ele constitui-se na essência no sentido absoluto do termo, como princípio de todo o universo e de todos os seres criados” (SOUZA, 2013, p. 132).

⁶⁸ Ver ainda Oliveira da Silva (2012a), a autora salienta que há uma diferença entre a Trindade cristã e o pensamento triádico do neo-platonismo (de modo especial Plotino). Este último trabalha com a ideia de subordinação, ao passo, que a Trindade apresentada por Agostinho é elaborada sob a categoria ontológica de “*relação*”, o que redundaria em uma diferença considerável na mundividência de ambas as correntes. Tal diferença também é ressaltada por Moreschini (2008).

Santo. Trata-se de uma relação em que o amante é o Pai, o amado o Filho e o Espírito é o Amor, isto é, a unidade entre ambos, da qual toda a criação provém e da qual somos de maneira excelente imagem e semelhança. O vínculo de unidade, do qual provém a totalidade da ordem, é imagem do vínculo essencial da Trindade, onde o Filho subsiste gerado pelo Pai e, por sua vez,

o Espírito Santo subsiste na mesma unidade e na mesma igualdade de substância [...], é patente que nenhuma das duas primeiras Pessoas, seja a união que a ambas enlaça, pela qual o gerado é amado pelo gerador e ama o ser gerador, e pela qual – por essência, não por participação, nem por força do dom de algum ser superior, mas pelo dom que lhe é próprio – conservam a unidade de espírito pelo vínculo da Paz (Ef 4,3). E pela graça, somos ordenados a imitar essa unidade de amor com relação a Deus e entre nós mesmos (Trin. VI, 5, 7).

A relação entre as Pessoas divinas que podemos contemplar é uma relação de amor e comunhão, cuja expressão mais visível é a própria criação. Nela cabe ao homem não apenas a contemplação, mas antes de tudo, realizar e efetivar esta comunhão de amor participando dela. Em outras palavras, tendo como fundamento de seu ser e agir, este vínculo relacional capaz de conjugar a unidade e a multiplicidade em uma mesma essência como em Deus. Assim, o homem pode, enquanto imagem e semelhança de seu Criador, efetivar na ordem a paz que lhe é inerente⁶⁹. A essência de Deus é Amor, isto é, relação de comunhão entre diferentes, sob uma efetiva doação mútua, que se encarna na sociedade e na história como efeito das qualidades que a mente progressivamente adquire, na medida em que se converte novamente ao Ser. Neste diálogo, Deus se torna visível aos homens que o buscam.

O Espírito Santo é Dom de mútuo Amor entre o Pai e o Filho, é co-eterno a ambos, não se predica de algo temporal, mas da mútua relação entre o gerado e o genitor. Trata-se de uma inefável comunicação de amor entre ambas as Pessoas, comunicação que é puro Dom, gratuidade, alteridade. Nesse sentido, que o Espírito pode ser considerado uma manifestação de Deus, enquanto dom aos homens no tempo, para que, por ele, sejam resgatados da queda e contemplem o Ser. Mais adiante nos últimos livros de *De Trinitate*, o Espírito Santo será designado como *caritas*, “dom ético”, pelo qual o homem reconstitui sua imagem e semelhança com o Criador.

⁶⁹ (CD XIX).

Desde esta concepção da divindade, não mais como o simples Uno da tradição neo-platônica, nem como o politeísmo da tradição antiga⁷⁰, onde se poderiam admitir vários princípios em conflito sobre a ordem do universo, mas como “Trindade”, onde unidade e multiplicidade encontram-se numa única e mesma essência, Agostinho edifica uma nova mundividência em que a unidade e a diferença se encontram sob a categoria cristã de criação, concebida como doação de ser que se expressa na *ordem*. Isto significa que

toda a obra de Agostinho pode ser entendida como o esforço por mostrar que o princípio primeiro e soberano de todo o ser é ele próprio ordem em sentido pleno, isto é, unidade na diferença. Ao dualismo maniqueu e ao uno indiferenciado dos platônicos, Agostinho contrapõe um princípio cuja natureza é identidade e diferença; unidade e multiplicidade, unidade e trindade [...]. Esta ordem eterna é princípio de toda a realidade, da diversidade das formas, seja qual for a expressão delas, e independentemente do lugar que ocupam na hierarquia ontológica [...], a sua atividade específica é doar ser às diferentes formas de existir. (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 17).

Quando dizemos que Deus é Trindade, não enunciamos três princípios da realidade, mas um único e mesmo princípio de toda a criatura, que contém em si a unidade e a multiplicidade, não pensadas segundo a categoria de subordinação, mas a partir da categoria que constitui o cerne da ontologia agostiniana, a *relação*, esta entendida desde a ótica do Amor como *caritas*, onde há a mútua doação e a afirmação das identidades. Aqui, encontramos o marco decisivo entre a mundividência platônica e a metafísica agostiniana⁷¹, a noção bíblica de criação como “doação” de ser, o que implica em uma revisão da categoria de relação, por assim dizer, a que se estabelece entre o inteligível e o sensível, entre Deus e a alma, e entre ambos com a realidade criada.

Deus é essencialmente relação em si mesmo e no que se refere também à sua criação. O princípio supremo da ordem do Ser em Agostinho é, portanto, relacional, porém, não subordinacionista. Nesse sentido, que para ele, ao se falar

⁷⁰ Sobre as deidades antigas, suas diferenças e semelhanças com o cristianismo, ver ainda Moreschini (2008).

⁷¹ Quanto a este ponto diz Oliveira da Silva (2012a, p. 96): “Por maior que possa parecer a aproximação entre cristianismo e platonismo, Agostinho tem consciência da diferença, pois mesmo supondo, ao nível das hipóteses supremas, a dependência entre ser e inteligibilidade, tratar-se-iam de hipóteses onde a identidade de essência não se verifica. Inversamente, Agostinho quer afirmar a unidade na trindade, no que à natureza do princípio se refere. Por isso, a dedução do fundamento do ser das coisas na verdade exigirá a afirmação da dependência ontológica dos seres em face de um princípio que é por essência e, conseqüentemente, a identificação, nesse princípio entre ser e verdade”.

sobre a Trindade, “a questão reside em sabermos de que semelhança ou comparação com as coisas conhecidas havemos de lançar mão para crer e amar o Deus ainda não conhecido” (Trin. VIII, 5, 8). Tal realidade pode por nós, muito mais ser pensada do que dita, ou ainda, mais vivenciada do que pensada. Agostinho não se contenta com uma análise meramente especulativa acerca da intimidade de Deus, contempla sua vida íntima que é revelada à razão e tem sempre como horizonte a encarnação do Verbo e, por conseguinte, a efetivação da história humana como história da salvação, onde a essência divina se realiza como Amor, ou seja, em Agostinho a pergunta por Deus traz sempre consigo a pergunta por sua presença e efetivação no real. Assim, pois,

diante da pergunta: o que são estas três realidades? Ou, o que são esses três? Esforçamo-nos por encontrar algum termo genérico ou específico, que sirva para abrangê-los, e não nos ocorre nenhum outro, porque as coisas sublimes da divindade excedem de muito a capacidade da linguagem humana. O pensamento está mais próximo de Deus do que a palavra e a realidade é mais verdadeira do que o pensamento (Trin. VII, 4, 7).

Ao contemplar este Deus que é real, que é presença, que atua na história humana através do Espírito Santo, Agostinho percebe uma divindade que é relação de Amor gratuito, alteridade que auto conserva sua diferença. Neste mesmo ato espiritual ele vislumbra duas coisas: a criação sem a marca do pecado e o *telos* do homem, cuja história é de salvação, isto é, de reconstrução, de reencontro com a natureza originária criada à imagem e semelhança deste Deus. Diante da Trindade, Agostinho concebe que a razão não contempla apenas a essência de Deus, mas por ela, a natureza originária do homem que lhe está velada. Em outras palavras, o homem vislumbra dentro de sua própria alma, que

o que nasceu do Pai, diz relação ao Pai, como o Filho; por isso é dito Filho do Pai, não nosso. Por outro lado, o que foi dado, diz relação ao que deu e ainda aqueles a quem é dado. Assim se diz do Espírito Santo: não é somente do Pai e do Filho, mas também é nosso, posto que o recebemos [...]. O Espírito, portanto, não é somente de Deus que o deu, mas também nosso que o recebemos. Não se trata do nosso próprio espírito ou alma pela qual existimos, pois esse é o espírito do homem e que nele está [...]. Uma coisa, porém é o que recebemos para existir, outra coisa o que recebemos para sermos santos [...]. Assim, como o Pai e o Filho são um só Deus e em relação à criação um só Criador e Senhor, assim também de modo relativo quanto ao Espírito Santo são um só Princípio (Trin. V, 14, 15).

Ao falar de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, a alma humana não se dirige diretamente à sua essência, aborda uma “imagem” que se faz presença em

seu interior, a *imago dei*⁷². Trata-se daquilo que aparece da essência divina ao homem pecador, ou seja, o que é possível ser apreendido por ele, através da criação, das Escrituras e da razão na própria alma, é por esta imagem, que o homem começa a conceber a criação “para além” do velamento imposto pelo pecado original. Neste ponto, é preciso reconhecer que “mesmo que se percebam algumas perfeições divinas nas coisas criadas, ainda não se percebe a Trindade em si mesma [...], há algo que podemos ver, mas há sempre algo que não vemos” (SOUZA, 2013, p. 211). Por isso, que em tal intento, enquanto essência,

não vamos falar ainda das realidades supremas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Mas vamos nos referir agora à imagem imperfeita, contudo, imagem, ou seja, criatura humana. Talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar de nossa mente (Trin. IX, 2, 2).

Trata-se de uma imagem com perceptíveis semelhanças, mas que permanece obscura, que necessita da luz da fé revelada pelas Escrituras para ser compreendida tanto na alma quanto no restante da criação. A vida divina permanece uma constante descoberta para o homem no tempo, não se encerra em uma única experiência. Assim como a construção ontológica dos seres está em permanente desenvolvimento, da mesma forma a clarificação do Mistério da Trindade está para a razão humana. Esta conhece tanto mais a Deus quanto mais se aproxima Dele, não em um sentido apenas epistemológico, mas, sobretudo, ético, ou seja, quanto mais o homem contempla o Mistério, mais se transforma ontologicamente em imagem e semelhança de Deus. A história humana se faz assim entre o que se vislumbra e o que está velado do Mistério da Trindade. Dela, “tudo o que temos é uma espécie de analogia estrutural da unidade de presença, produção e mútua auto organização que é a vida divina”⁷³ (WILLIAMS, 2001, p. 1299, tradução nossa).

Ao contemplar a essência da Trindade como relação de mútuo amor gratuito, o homem consegue dar-se conta de que a grande marca deixada pelo pecado na natureza humana foi a inversão desta semelhança. Ao invés da relação e

⁷² Esta imagem de Deus não se trata de uma “abstração”, ou seja, de uma imagem de Deus produzida pela mente, mas da presença do próprio Deus na realidade criada e na mente do homem. A *imago Dei* é fruto da relação e da participação do homem na essência divina. Diz Agostinho: “nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas a alma o é, à qual unicamente Deus é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele” (Trin. XI, 6, 9). Quanto aos outros seres da natureza, portanto, poderíamos falar da presença de *vestigios* de Deus, porém, não de *imagem*.

⁷³ “*Todo lo que tenemos es una especie de analogía estructural de la unidad de presencia, producción y mutua autoorganización que es la vida divina*”.

do diálogo, a humanidade instituiu a subordinação e o domínio, no lugar da *caritas* a alma humana alimenta a soberba, ao invés da unidade, a bipartição da vontade, no lugar de Deus, a alma passou a fruir das coisas sensíveis, contudo, entende Agostinho, que mesmo pecadora

a alma não tem dessemelhança absoluta com Deus [...], tudo o que existe é bom e possui alguma semelhança com o sumo Bem, embora de modo longínquo. A semelhança será reta e conforme a ordem se for natural; deturpada e pervertida se for viciada. Na verdade as almas, mesmo em seus pecados, perseguem certa semelhança com Deus no uso de sua liberdade – sob soberba e mal dirigida que seja assim sua liberdade servil (Trin. XI, 6, 9).

Ao homem cabe, portanto, assemelhar-se a Deus, não essencialmente, mas como imagem, pela virtude. Enquanto substância, ambos continuarão sendo ontologicamente diversos, porque assim o gênero humano foi criado, espiritual e corpóreo constituído de corpo e alma. Contudo, a *imago Dei* se radica no interior da alma, que mesmo dividida, anseia por buscar sua semelhança com a Trindade, isto é, restabelecer sua unidade. Para tanto, faz-se necessário ao homem deixar-se guiar por esta relação concreta que existe no interior da alma, e que mesmo com o pecado, não deixou de existir, ela precisa transformar-se em um processo gradual de iluminação quanto ao que é Deus: acima de tudo, o objeto de maior amor, desejo e fonte de sentido que há no coração humano. A liberdade da alma frente às suas angústias depende, portanto, de deixar-se moldar por este que é seu mais próprio desejo.

O “desejo” pelo qual o homem volta-se para Deus, procurando-o em sua própria existência, leva a alma a conhecer um Deus que não é solitário, mas relacional, onde a Pessoa que é o Pai diz sempre relação ao Filho e assim reciprocamente, ocorrendo o mesmo com Espírito Santo no que se refere a ambos. Na Trindade nunca se diz nada se referindo de alguma forma a uma das Pessoas em si mesma, mas “reciprocamente de uma Pessoa e outra ou à criatura” (Trin. V, 11, 12), nunca em relação a acidentes, estes não cabem na essência divina, onde tudo se diz substancialmente, inclusive seu Amor dispensado às criaturas. Por isso, quando na linguagem humana empregam-se termos que se referem à posição, tempo, hábitos ou lugares, estes devem ser entendidos metaforicamente.

Apenas Deus conserva seu Ser de maneira imutável, isto significa que quando se fala de “diferença” no Ser divino, trata-se de um termo que não designa

mutabilidade, mas a relação que é o Ser de Deus em si. Nesse sentido que é empregado o termo “pessoa” a Deus em *De Trinitate*. Este termo significa uma identidade essencial, porém, não designa uma substância isolada em si, ao contrário, conserva o sentido relacional, ou seja, o ser Pai é pessoa, o ser Filho é pessoa e o ser Espírito Santo é ser pessoa, ambos não o são isolados um do outro, são distintos, mas não separados, isto é, cada um é outro em relação aos outros e com os outros. A grande dificuldade com que se depara a alma humana que deseja ser imagem e semelhança de Deus é o entendimento desta absoluta “igualdade relacional” entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo no seio da Trindade.

O conceito chave para designar esta relação essencial do pensamento de Agostinho em *De Trinitate* é a *caritas*. Ele designa o principal fundamento de sua ética, que está na relação entre ambas as pessoas que define o Espírito Santo, amor de mútua gratuidade entre o Pai e o Filho. Somente por este amor, cuja maior expressão é a encarnação do Verbo, podemos compreender o sentido da alteridade inerente à unidade trinitária, bem como, a imagem e semelhança de Deus à qual originalmente tendemos e na qual queremos historicamente viver. Para tanto, temos de entender que com seu pensamento sobre a Trindade,

Agostinho afirma que a dinâmica de vida que a pessoa do Pai inaugura, e de que é Princípio, segue o modo da relação *ad aliquid*, a qual significa pura intencionalidade – referência a outro. A paternidade em Deus é, essencialmente, do ponto de vista ontológico, intencionalidade [...], o outro é, a um só tempo, uma realidade semelhante ao Princípio de que procede, pela identidade da natureza, e uma alteridade real, na medida em que é idêntico a si mesmo, subsistindo como diferente [...], constitui-se, também, como relação *ad alterutrum*, pois, se estabelece nela referência de *um para o outro* [...]. Esta mesma relação gratuita fora o princípio gerador da identidade do Filho, o que faz com que a relação entre essas realidades conflua numa mesma realidade ou unidade. Todavia, esta unidade não é já nem a pessoa do Pai, nem a do Filho. Ao mesmo tempo, é essa unidade que sustenta a reciprocidade da relação [...], o que caracteriza cada um deles é *serem um para o outro* (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 235-236).

O paradoxo da multiplicidade na unidade, inerente à Trindade, começa a ser clareado, na medida em que a razão humana passa a dar-se conta de que há um *princípio ético* na própria vida divina, o qual é refletido por toda a criação, inclusive pelo próprio ser humano, ou seja, ser e agir à imagem e semelhança de Deus, significa conceber a criação e agir nela mediante tal princípio que é pura alteridade na diferença e gratuidade na relação, em uma palavra, *caritas*. A relação entre o Pai e o Filho gera e promove identidade de um para outro, e não de um indiferente e

indiferenciado para o outro, o que seria o princípio da discórdia e da divisão. A “alteridade dialógica” da essência divina fecunda a paz e a harmonia da ordem à qual se opõe eminentemente o pecado, cujo prisma é soberba e divisão.

Nenhuma natureza encontra-se tão próxima deste princípio gerador da vida quanto a natureza humana que é sua imagem e semelhança. Tal princípio é eminentemente contrário a qualquer forma de subordinacionismo, o qual introduz duas realidades absolutamente distintas à realidade divina, a graduação e o tempo, o que daria origem a uma mundividência diversa da que Agostinho concebe ao cristianismo⁷⁴. Segundo ele, Deus subsiste em relação na sua essência, da mesma forma a criação enquanto *dom* de Deus é reflexo de alteridade.

Na comunhão entre Pai e Filho nenhuma das duas pessoas se sucumbe à outra, precisamente pela presença da terceira pessoa, o Espírito Santo, Amor entre ambos. Da mesma maneira subsistem os seres criados, sobretudo, os seres humanos na medida em que participam desta relação por intermédio do Espírito Santo, dom de Deus. Principalmente a partir de sua ação que é concedido aos humanos participar da essência divina, ele é dom de Deus que concebe ao homem a possibilidade de “habitar” na vida trinitária e reproduzir a unidade de sua relação. Para Santo Agostinho a unidade requer afirmação da identidade, desde a qual a relação só pode consistir na comunhão de diferentes. Toda ontologia agostiniana é compreensível, portanto, desde esta perspectiva dialógica inerente à vida divina e à realidade criada. A constituição da identidade como diferença, vale tanto para a geração do Filho pelo Pai quanto para a criação do universo e sua conseqüente subsistência no Ser. Conferir ser significa conferir identidade e, por conseguinte, estabelecer relação,

todavia, ela não cria dependência no ser, pois, o termo, *ad quem* de cada processão é precisamente uma alteridade constituída de *per se*. Se não fosse assim, não poderia considerar a existência de uma relação real, pois esse falso correlativo seria apenas a projeção de si mesmo numa imagem, e não a efetiva constituição de outra identidade (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 243).

⁷⁴ Aqui evidencia-se o embate de Agostinho com uma das mais polêmicas e difundidas “heresias” do mundo antigo, o *arianismo*, sobre o qual Souza (2013) e Moreschini (2008), trazem um significativo panorama histórico. No que se refere ao ponto de vista teórico, segundo Oliveira e Silva (2012a, p. 238), “nenhuma mundividência, seja ariana, maniqueia ou neo-platônica que pressuponha necessidade na relação entre as hipóstases é aceitável a Agostinho, pois, acabaria por definir a alteridade (sobretudo com o mundo humano) como degradação ou perda ontológica”, inviabilizando a relação de Ser como doação e a própria encarnação.

É preciso ressaltar que esta relação de “insubordinação” que ocorre na vida divina, onde ambas as pessoas são constituídas de uma mesma essência, não ocorre na relação entre o homem e a divindade, pois a mesma se estabelece ao nível de Criador e criatura que são ontologicamente diversos. Contudo, analogicamente, podemos compreender esta mesma relação entre os seres de igual natureza que compõe a criação, como é o caso da relação dos homens entre si, a qual redundava na ética. A relação, na medida em que consiste na afirmação de uma identidade é, por essência, gratuidade, que *faz ser e deixa ser*. Nesse sentido, pode-se dizer que encontramos neste princípio o fundamento primordial da ética cristã em Agostinho, a relação, cuja característica fundamental é o diálogo e a promoção ontológica do ser em direção à *Beatitude*.

A raiz do pecado humano encontra-se exatamente em um ato de soberba do homem em querer colocar-se no lugar de Deus e, por conseguinte, submeter à sua vontade toda a criação, “eliminando”, por assim dizer, a ordem do ser, a qual é essencialmente relacional. Nela os seres se constituem como relação entre as partes e o todo, como ladrilhos que formam a figura de um grande mosaico, ou seja, entre a unidade e a multiplicidade como expressões de ser, como expressão da Trindade. Agostinho entende que o real se expressa como a congruência de inúmeras partes que em sua relação expressam o ser trinitário, a unidade e a beleza do universo criado se sustentam numa categoria ontológica básica, capaz de se sustentar apenas pela *caritas* – a concórdia ou *vera iustitia*⁷⁵.

Almejando colocar-se em uma condição ontológica acima do real, o homem submete o mesmo à sua racionalidade e vontade e, por conseqüência, perde a capacidade de contemplar o mosaico da criação, no qual o gênero humano se caracteriza pela edificação e promoção da concórdia⁷⁶. Esta é o vínculo originário entre os seres humanos no qual se fundamenta a paz, ela torna-se impensável e insustentável em uma ordem de ser compreendida desde o ponto de vista da subordinação e não da alteridade dialógica. O conflito entre alteridade e diferença se estabelece exatamente quando uma identidade pretende afirmar-se fora de sua

⁷⁵ Em obras como “*De Civitate Dei*”, ele relaciona este termo também com “*vera pietas*”.

⁷⁶ Este tema é tratado pelo autor, sobretudo, em *De Civitate Dei*. Ver ainda: Hinrichsen (2012); Brown (2011, p. 391-413) e Montagna (2009). O tema será retomado no último capítulo deste trabalho.

condição ontológica, isto ocorre, quando o homem estabelece outra forma de relação com o real partir do pecado.

Toda a ordem da criação estabelecida por Deus, se manifesta internamente como identidade e diferença, o que expressa analogicamente o Ser da Trindade, ao qual a razão não consegue contemplar, uma vez que justamente o homem, pelo livre movimento de sua vontade, quis se estabelecer acima de sua condição não respeitando a diferença. Por isso, embora toda criação apresente vestígios da Trindade, é pela revelação bíblica que temos acesso privilegiado a ela. A Trindade cristã, na visão de Agostinho, não se assemelha à mundividência de orientação aristotélica, nem maniqueísta, nem neoplatônica⁷⁷. Segundo Oliveira e Silva (2012a)

Agostinho apercebe-se de que só uma concepção do princípio supremo estabelecida segundo um princípio de relação que atinja o ser das coisas, abrindo, simultaneamente, ao acolhimento da alteridade, poderá superar o conflito entre identidade e diferença, inerente àquelas formas de concepção do mundo. É neste contexto que a concepção agostiniana de relação, quer aplicada à estrutura do múltiplo, admitindo hierarquia, quer entendida, essencialmente como essência da unidade divina, anula toda forma de subordinação (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 247).

Esta noção de relação dialógica torna-se a mais radical expressão de Ser concebida por Agostinho. Não há para ele nenhum princípio de unidade na ordem criada que se encontre à margem desta relação, toda a realidade criada, de modo especial a alma humana, encontra-se fundada em uma relação de diálogo com o princípio de que depende. Em outras palavras, o modelo ontológico apresentado pelo autor, não consiste em uma mundividência fundada na dialética ternária⁷⁸, mas em uma dinâmica de diálogo e comunhão que introduz todo o real em uma comunicabilidade dos seres entre si e com o princípio supremo, cujo fio condutor é o diálogo que afirma a identidade dos seres. A confluência entre identidade e multiplicidade é o que permite entender o real como ordem e relação. Deste princípio, inerente ao Ser da Trindade, pode-se deduzir o fundamento para a paz no universo criado, uma vez que, o conhecimento de Deus e do modo como ele se relaciona com o real, especialmente com os seres humanos, não é algo que se acrescenta como uma “nova construção” à mente humana, mas é irrevogavelmente

⁷⁷ Sobre este ponto ver ainda Moreschini (2008, p. 440).

⁷⁸ Em Cirne Lima (2004), vemos uma tentativa de associar o pensamento trinitário agostiniano com o pensamento dialético moderno.

intrínseca à própria realidade criada, o que implica em dizer, que qualquer incursão do pensamento sobre a essência do real, requer que se reconheça nele a marca do divino.

Dado que a essência divina é relacional e dialógica e que a realidade em que a mente humana realiza seu ser, expressa em sua ordem esta mesma condição ontológica, também a razão é vista por Agostinho sob outro estatuto. Ele compreende que a razão reconhece-se a si própria na relação que estabelece com a realidade cognoscível onde se situa a própria alma⁷⁹, “a alma, ao investigar o que seja a alma, fica sabendo ao mesmo tempo que se procura e por isso, fica conhecendo que ela mesma é alma” (Trin. X, 4, 6). Convergindo com a fé que lhe ilumina a realidade criada, a razão agostiniana apresenta-se como “dialógica”. Está compreendida na parte superior da alma, que compete à dimensão espiritual da mesma, onde se encontra a “*imago Dei*” no homem (Trin. XII, 7, 12). A razão consiste em uma função da alma, cujo movimento relacional estabelece o homem como o único ser “presente em dois mundos”⁸⁰.

Segundo Agostinho, a atividade racional de conhecer a realidade é uma das funções mais altas da alma humana: “entretanto, se ela não tivesse nenhuma ligação com nosso ser, que lhe é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais” (Trin. XII, 2, 2). Em outras palavras, a razão agostiniana age ao mesmo tempo na contemplação das realidades eternas e no conhecimento formal e empírico das realidades sensíveis, integrando-os como ato de uma e mesma alma racional. Estabelece uma forma de conhecimento onde uma realidade só encontra seu sentido referindo-se à outra. Há uma permanente relação dialógica entre a transcendência e a imanência na racionalidade agostiniana, onde o homem apresenta-se como o “ser aberto”, mediante o qual esta relação se plenifica. Por isso, que em Agostinho, não apenas o conhecimento de Deus, mas também o

⁷⁹ Sobre a natureza da razão dialógica em Agostinho e a dimensão de intencionalidade da alma humana ver ainda: Magnavacca (2007).

⁸⁰ Embora há de se reconhecer as proximidades entre o pensamento agostiniano e o pensamento platônico. Quando nos referimos ao mundo inteligível em Agostinho, não se trata de um mundo inteligível a parte do real e dissociado do mundo sensível. Ao contrário, é com o platonismo que Agostinho descobre a realidade da natureza espiritual (Brown, 2011, p. 108-120), contudo, em seu pensamento há uma imbricação entre o inteligível e o sensível que provém da influência do cristianismo, mas especificamente das doutrinas da criação e da encarnação. Em (Trin. XII, 15), ele estabelece pontualmente as distinções entre sua doutrina da iluminação e a teoria platônica da reminiscência. Sobre isso, ver ainda: Heidegger (2010, p. 141).

conhecimento da realidade, não pode encontrar-se condicionado estritamente a uma estruturação lógica da razão. Para Oliveira e Silva (2012a),

a ontologia de Agostinho não parte de uma metodologia previamente determinada, ou de um conjunto de axiomas estabelecidos *a priori*, mas radica na própria experiência de relação entre a mente do hiponense e a verdade. A inteligência da fé abandona, assim, o caráter de uma didática preestabelecida para se transformar na experiência que o próprio Agostinho faz do exercício da razão em confronto com a verdade (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p.205).

A inteligência cujo ser se estabelece na mediação entre o real e o transcendente, encontra na fé a experiência existencial que permite ao homem conceber a Deus e ao sentido do real como *kairótico*, ou seja, permanente “revelação do Ser” como desvelamento de uma ordem, cuja beleza expressa o próprio Ser do Criador. A compreensão deste fenômeno só é possível a uma razão encarnada. Agostinho não deixa de reconhecer, que quanto à corporeidade, o ser humano é dotado de extensão e grandeza de maneira comum às demais formas criadas, por isso, é interrogando o real que ele desvela o sentido do Ser até avançar para a interioridade de seu espírito onde encontra a imagem de Deus:

Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos [...]. Perguntei aos ventos que sopram, e o ar com seus habitantes, responderam-me: eu não sou o teu Deus [...]. Disse a todos os seres que me rodeavam as portas da carne: “Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus [...]. Então, dirigi-me a mim mesmo e perguntei: “E tu quem és? Um homem! [...]. Perguntei pelo meu Deus à massa do Universo, respondeu-me, não sou teu Deus, mas foi Ele quem me criou!”. Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? Os animais, pequenos ou grandes, vêem a beleza, mas não a podem interrogar, não lhes foi dada a razão [...]. Os homens pelo contrário, podem-na interrogar [...]. Nem a todos os que interrogam respondem as criaturas [...], mas somente aqueles que comparam a voz vinda de fora com a verdade interior (Conf. X, 6, 9).

Na medida em que interroga a realidade criada o homem interpela a dimensão intencional de seu espírito em direção ao exterior, endereçando o espírito à beleza dos corpos, em uma indagação que percorre todos os graus de ser presentes na criação até chegar ao Ser supremo, sentido da totalidade de todo o real. O resultado desta busca pelo eixo em que se exerce a relação entre o uno e o múltiplo, nas diferentes formas de ser, é a elucidação de uma imensa potência que há no interior do ser humano, o desocultamento de uma força intencional do espírito, que o define como aquele ser que “é” sempre na relação. Por isso, para Agostinho, torna-se inadmissível qualquer perspectiva de enclausuramento da verdade no sujeito. Em seu pensamento, Deus e o real não são deduzidos apenas

racionalmente, são contemplados em sua relação pela inteligência da fé, ou seja, o real se mostra como formas de ser e o Ser se revela como Trindade, fundamento de todo o real. O real é objeto de reflexão por excelência para uma criatura sujeita ao tempo, mas que se sabe dirigida para a Eternidade, ele é a ordem admirável que se mostra em toda a duração do cosmos e que afeta todas as criaturas. Embora tendendo para as coisas imediatas, a mente, segundo Agostinho, é chamada constantemente para as coisas inteligíveis com as quais constitui um diálogo, que apenas em um primeiro momento tem por finalidade o conhecimento das coisas em si, pois a grande busca da razão humana permanece sendo sempre o sentido, possível de ser compreendido apenas no diálogo com o princípio.

Esta relação progride através de “mediações” até que a mente e o princípio encontrem-se como presença um ao outro, salvaguardando a diferença ontológica e o caráter relacional de ambas. É importante ressaltar que não há compreensão da Trindade, nem de sua dinâmica interna, sem a relação da mente com as formas criadas que a expressam, pois, para Agostinho, desde que existem formas criadas no mundo, existe manifestação da essência trinitária, ou seja, da relação dialogal da multiplicidade em unidade. A grande dificuldade está em a razão humana compreender esta relação de plena unidade na multiplicidade que caracterizaria sua *imago Dei* e, por conseguinte, sua relação com o real. Em virtude da queda, o modo de ser próprio da Trindade, melhor dizendo, esta imagem presente na alma, tanto do ponto vista moral como epistemológico, “no homem entenebrecido por sua miséria moral, é precária e vivida como falta. Por isso, o homem deverá purificar-se racional e moralmente com o intuito de o projeto divino alcançar seu complemento com perfeição” (AYOUB, 2011, p. 132).

Tanto na ordem material como na ordem espiritual, a razão humana não consegue contemplar esta luz, sua visão ofusca-se, vela-se, pelas imagens de um pensamento dividido e fixado nas coisas. Segundo Agostinho, o âmbito do Ser tornar-se-ia um enigma inatingível para uma razão fixada apenas em pensar os entes, se o próprio Ser não fosse auto-revelação de si mesmo na criação. Há de se procurar os vestígios da Trindade na criação, e para o Agostinho, nenhum outro ser criado os revela como o ser que é relacional por excelência, o homem. No amor humano encontra-se o vestígio, ou ainda, a imagem mais nítida do Ser trinitário. Para o autor, quem vê o amor, vê a Trindade, pois, se o Pai e o Filho são unidos em

um vínculo essencial de Amor que é o Espírito Santo, da mesma forma, quando na realidade efetiva-se tal vínculo, encontra-se o vestígio mais nítido da Trindade. Na concepção de Agostinho, o amor mais do que um ato meramente subjetivo, é o modo de Ser próprio da Trindade, consiste, portanto, em um vínculo unitivo que se realiza como doação de ser e manifestação de identidade, por isso, é por excelência, o princípio que conserva a unidade na multiplicidade.

O objetivo de seu pensamento, que parte das coisas criadas para contemplar as espirituais, das relações de amor do âmbito humano para atingir a Trindade, é conduzir a alma a fazer esta experiência originária consigo mesma, com as coisas criadas e com o princípio. Neste momento, que se realiza em plenitude somente na Eternidade, a alma reconhece-se definitivamente como *imago Dei*. Entretanto, posto o limite do pecado original, o itinerário histórico da razão humana consiste em crer em si como imagem criada de Deus, e, guiado pela razão e pela fé, exercitar-se na visão deste espelho, isto é, na contemplação daquela que pode ser contemplada através dele, a Trindade.

É Deus que toma a iniciativa de revelar-se ao homem com vistas unicamente a recuperar-lhe a natureza marcada pela queda, todo pensamento ético de Santo Agostinho só pode ser compreendido no horizonte desta recuperação, que se realiza no tempo, na tentativa do homem de desvelar e efetivar em suas relações o princípio ético inerente à vida trinitária. Nenhuma manifestação da Trindade, muito menos quaisquer apreensão da razão, clarifica de maneira tão plena tal princípio na história humana como a *encarnação do Verbo de Deus*. Ele é a *Mediação*, por excelência, entre a humanidade decaída e a divindade, por isso, a dinâmica da encarnação e sua realização histórica, consistem na chave pela qual Agostinho compreende tanto o sentido da história humana quanto sua restauração ética.

4. O Verbo e a Mediação ontológica entre Deus e o homem

A “doutrina da encarnação do Verbo” é um dos pontos essenciais do pensamento agostiniano para se entender sua ética, talvez o principal, se tomarmos por pressuposto que para ele o cristianismo consiste em uma Sabedoria, mais precisamente a “grande Sabedoria”, unicamente através da qual a alma humana pode compreender a plenitude do Ser. Agostinho entende a história humana como uma grande peregrinação em direção à *Beatitude*, o que já fica claro desde seus primeiros escritos, quando em (BV I, 1-5) ele nos apresenta a “metáfora da navegação”. Nela há três espécies de homens, uns que se lançando no mar tempestuoso da vida conseguem voltar à pátria pela maturidade de sua própria razão, outros que se perdem definitivamente nos abismos dos mares, mas há, ainda, aqueles que mesmo passando por grandes provações, conseguem ser reconduzidos à pátria. Ao longo de sua vida, Agostinho parece não acreditar tanto naquela primeira classe de homens, sobretudo, na medida em que entende a encarnação como ação de Deus para resgatar o homem em meio à miséria desta existência marcada pelo pecado. Torna-se claro para ele, que por suas próprias forças o homem não pode atingir a vida feliz, precisa de ajuda e esta vem pela ação do próprio Deus que se coloca em direção ao homem.

No pensamento de Santo Agostinho, a doutrina do Verbo toma uma vasta envergadura, abrangendo desde a doutrina da criação até a teoria do conhecimento, culminando na ética, isto é, em um novo modo de ser e agir capaz de fazer com que o homem supere o pecado original que o afastou de Deus e possa chegar à *Beatitude*. Mais do que um momento da história, a encarnação é para Agostinho o sentido de toda história, a revelação concreta da Sabedoria divina que ilumina a mente humana para a contemplação da Trindade e, por consequência, que lhe recoloca no plano do Ser em direção à eternidade.

4.1. A encarnação do Verbo como aproximação entre Deus e o homem

A relação do homem com Deus, que se efetiva mediante a contemplação do Ser trinitário através da realidade criada, aprofundada com a revelação, possui uma Mediação que reintegra ontologicamente ambas as realidades – a divina e a criada. Separadas pelo pecado original, elas são reintegradas pelo Verbo divino que se faz criatura, não qualquer criatura, mas criatura humana. Para Agostinho, é claro que o homem por si próprio não conseguiria contemplar a Trindade sem perder-se nas coisas do mundo, era preciso que o próprio Deus agisse para purificar sua criação, justamente onde ela havia sido comprometida, na *imago Dei* daquele cuja condição era ser co-criador. Eis o sentido da encarnação do Filho de Deus. Ele é a Pessoa pela qual Deus tudo criou, por Ele o Criador vivifica sua criação e também reintegra a natureza humana a seu ser originário.

O “reencontro” entre a divindade e a humanidade acontece historicamente na realidade criada, no entanto, não por uma iniciativa exclusivamente humana, mas divina. Na encarnação, Deus que transcende a ordem das coisas porque é doador de ser a elas, assume esta mesma vida, submete-se a ela, configura-se ao transcurso da história, para desde a realização ontológica dos seres no tempo, restaurar “eticamente” a ordem comprometida. Na tradição do cristianismo, dois textos fundamentam o pensamento cristão acerca deste tema, e evidentemente não poderiam deixar de estar no horizonte de Santo Agostinho, são eles o prólogo do Evangelho de São João⁸¹ e a chamada *kenosis* descrita por São Paulo em sua carta aos Filipenses. O primeiro enuncia o seguinte:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam [...]. Ele era a luz verdadeira que ilumina todo o homem; ele vinha ao mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. [...]. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único cheio de graça e verdade. [...]. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito que está no seio do Pai, este o deu a conhecer (Jo 1, 1-5; 9-10; 14; 18).

⁸¹ Possivelmente nenhum texto bíblico tenha sido tão influente no pensamento filosófico ocidental como este em que João mediante a palavra grega *logos*, define Cristo como Verbo de Deus. Sobre isto ver ainda Gilson (1995).

Segundo Brown (2011, p. 117), para um pensador neoplatônico do período romano tardio, a idéia de um “intelecto mediador” entre as realidades sensíveis e inteligíveis era um conceito evidente. Agostinho estava inserido neste círculo de pensadores, sobretudo por volta do ano de 386 quando residiu e estudou em Milão, por isso, associar o conceito de “Verbo” do referido texto bíblico com o intelecto plotiniano e entendê-lo como Mediador, consistia numa posição óbvia e fácil para ele. O que se transforma no grande “problema filosófico” de sua vida e que marca, por assim dizer, a conversão de seu pensamento é o que vem na seqüência do texto – “o Verbo era Deus, se fez carne e habitou entre nós” e, mais ainda, como ratifica São Paulo em Filipenses, na encarnação Deus esvazia-se de seu poder e, ao encarnar-se, apresenta um “projeto ético de restauração da humanidade”.

Nada façam por competição e vanglória, mas com humildade, julgando cada um os outros superiores a si mesmos, nem cuidando cada um só do que é seu, mas também do que é dos outros. Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz (Fl 2, 3-8).

Para o pensamento que vigorava nos círculos filosóficos do Império Romano tardio, tal forma de mediação entre o inteligível e o sensível era absolutamente inconcebível. Dominada pelo neoplatonismo de Plotino⁸², onde a renúncia das realidades sensíveis era prerrogativa para se atingir a verdadeira sabedoria na proximidade com o Uno inteligível, a cultura do baixo Império não poderia aceitar qualquer tipo de perfeição e verdade que fosse oriunda da multiplicidade das formas que compunham o mundo sensível. Contudo, uma vez aceita a revelação cristã como verdadeira, Agostinho precisava dar conta de tal paradoxo. A descoberta da realidade inteligível como uma verdade aceitável, através da leitura dos *Libri Platoniorum* e de Plotino em torno de 386, não levará Agostinho a confirmar a lógica e se tornar um exímio platônico, mas um dos grandes pensadores do cristianismo, ele não buscaria mais a verdade em “outro mundo”, teria que dar conta da verdade que veio ao seu mundo. Assim, no ano de 386,

Agostinho embarcara convaléscente em sua vida na “Filosofia”: a terapia que a tradição platônica sempre exigira de quem quisesse elevar-se acima do mundo dos sentidos não mais dependeria apenas dele, mas de um

⁸² Além deste, Moreschini (2008) também destaca Mario Vittorino e Porfírio como pensadores neoplatônicos com grande influência neste contexto e de forma direta em Agostinho.

médico invisível, ou seja, de Deus. E esse Deus não era um aristocrata solitário: a terapia fora posta à disposição da massa dos homens por um ato de *popularis clementia* – isto é, pela encarnação de Cristo (BROWN, 2011, p. 127).

O problema da Mediação era uma das questões filosóficas mais difundidas no mundo antigo tardio e Agostinho não fora indiferente a ela, encontra no cristianismo um Mediador capaz não apenas de purificar uma realidade que ele observara contaminada pelo mal, mas de dar-lhe um sentido, um *telos*, de revelar sua origem, por isso, ele enxerga a encarnação de uma maneira totalmente diferente das outras formas de mediação difundidas na época, consideradas ilusórias por ele. Para Agostinho, ao encarnar-se o Verbo de Deus assume positivamente a realidade criada, ilumina-a e a clarifica perante o Ser, efetivando-se como a mais contundente reconciliação entre Deus e o homem pecador.

Poderia encontrar alguém que me reconciliasse convosco? Deveria eu recorrer aos anjos? Mas com que orações? Com que ritos? Ouvia dizer que muitos, querendo voltar para Vós, tentaram meter-se por este caminho, já que não o podiam fazer por si mesmos. [...]. Esses soberbos, procuraram-Vos, levados mais pelo intento de ostentar o fausto da ciência do que pelo desejo de bater no peito [...]. Procuravam um mediador que os purificasse e não o acharam. [...]. Convinha que o Mediador entre Deus e os homens tivesse semelhança com Deus e os homens; pois, se parecesse só com os homens, estaria longe de Deus, e se fosse semelhante só a Deus, estaria longe dos homens (Conf. X, 42, 67).

Desde este horizonte, Agostinho tem claro que todo esforço da alma humana em contemplar a Trindade a partir da ordem das coisas criadas, reencontrar-se com sua condição originária e restaurar seu ser que é imagem e semelhança do Criador, só tem sentido se compreendido desde a perspectiva da encarnação. Por ela a natureza humana é redimida, a verdade sobre a condição humana, a ordem das coisas criadas e a essência do próprio Deus é revelada ao homem, não há outra forma de a alma contemplar a Trindade, senão por sua própria revelação no homem Jesus Cristo. Ele “apareceu como intermediário entre os mortais pecadores e o Justo Imortal. Apareceu mortal com os homens e justo com Deus” (Conf. X, 43, 68). Na encarnação, Deus apresenta para o homem uma forma de justiça distinta, não pautada pelo orgulho e pela indiferença, mas pelo esvaziamento e pela humildade. Em Cristo, Deus revela ao homem seu modo de ser e de agir. Perante uma humanidade pecadora por seu orgulho e soberba, Ele se esvazia de todo o poder que tem, e “o orgulho, principal obstáculo a impedir a

adesão a Deus, pôde ser corrigido e curado pela grande humildade de Deus” (Trin. XIII, 17, 22).

Pela soberba do pecado, o homem afastou-se de Deus e ao fazê-lo rejeitou sua condição de ser criado à sua imagem e semelhança, pois bem, a justiça de Deus se explica no seguinte: se o homem rejeitou ser imagem de Deus, Ele próprio assumiu ser “imagem do homem”. Para Agostinho a felicidade só é possível para os que participam da eternidade, se pelo pecado o homem recusou a ela, pela encarnação Deus o torna novamente participante dela, ou seja, Deus se fez homem “para que os filhos dos homens por natureza se tornem filhos de Deus pela Graça de Deus e habitem em Deus, no qual e pelo qual somente podem tornar-se participantes da sua imortalidade” (Trin. XIII, 9, 12).

Este fato único na história, de tornar o homem participante da eternidade desde o seio de sua própria existência, é que faz de Cristo o Mediador por excelência. As outras formas de mediação encontram-se todas marcadas pelo pecado original e, ao invés de abrirem a clareira da existência em que se revela a Trindade, aumentam ainda mais a distância entre o homem e Deus, porque pautados nos vícios do pecado, por eles, o homem não pode encontrar a felicidade. Enquanto fixados neles como nas coisas sensíveis, diz Agostinho,

os homens são todos necessariamente infelizes, enquanto permanecem sujeitos à morte, torna-se preciso procurar um Mediador que não seja apenas homem, mas também Deus, e por intervenção de bem aventurada mortalidade conduza os homens da miséria mortal para a imortalidade feliz. [...] Fruto de tal Mediação é não permanecer eternamente na morte da carne aqueles cuja libertação teve de operar. Era necessário, pois, que o Mediador entre nós e Deus reunisse mortalidade passageira e beatitude permanente, a fim de ser igual aos mortais no que passa e chamá-los do fundo da morte ao que permanece (CD IX, 15, 1).

Concebendo Cristo como a única Mediação possível entre a humanidade e a divindade, Agostinho afirma o rompimento com a “Teurgia” sobre os deuses antigos e insere-se em uma nova mundividência. O contato com a divindade deixa de ser algo externo à natureza humana para atingir a sua intimidade, o reconhecimento do ser do homem se dá inevitavelmente por sua relação com o Ser de Deus. Tal relação é estabelecida definitivamente na história, Deus não apenas é Criador deste mundo, participa dele e participa como “criatura humana”. Trata-se de uma aliança ontológica definitiva. Com a doutrina da encarnação, a relação entre o homem e Deus não se restringe mais ao ato subjetivo da busca pelo Ser, cuja memória remete

ao pecado original e ao distanciamento, a relação ontológica passa a se estabelecer no “encontro” entre o homem que busca transcender sua realidade com vistas ao inteligível e o divino que vem encontrar-lhe na sua história. Neste encontro,

efetivamente, a concepção trinitária de Agostinho separa-se da neoplatônica, dado que esta última rejeita os três princípios enunciados naquela: identidade de substância na trindade divina; encarnação do Verbo e, conseqüentemente, aceitação da autoridade de Cristo. Para Agostinho, duas vias são possíveis para compreender a essência una e trina da divindade cristã: a adesão fiducial aos mistérios mediante a autoridade de Cristo e o esforço racional de inteligência da fé. Uma e outra não apenas não se excluem como podem e devem estabelecer um diálogo fecundo, pois ambas são vias de conhecimento (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 227).

Eis porque Agostinho enxerga os deuses romanos como débeis mediadores, numerosos, seus vícios separam o homem da eternidade dividindo-o entre si, por isso, para ele “não são vários os mediadores, mas um só, o mesmo, cuja união, nos torna felizes, o Verbo de Deus, [...], a mal aventurada multidão de anjos maus, dizíamos, constitui, oposição e impedimento, não interposição e auxílio” (CD, IX, 15, 2). Tais deuses não apenas imiscuem-se dos assuntos humanos, como pelo vício do egoísmo, promovem a divisão na alma humana. Integrando a humanidade no seio da divindade, o Verbo encarnado não anula a força da razão humana, mas a restaura em sua unidade e aprofunda sua capacidade de compreender a diversidade da ordem criada.

Nesse sentido, que ao comentar o evangelho de São João, Agostinho ratifica que embora tomando a forma de seres criados, esses falsos mediadores, de modo algum provém do Verbo como acontece com a criação, diz Agostinho que “nenhum ídolo foi feito pelo Verbo, ainda que sua forma tenha algo parecido com o homem. O que se fez pelo Verbo é o homem, ainda que o ídolo tenha sua forma”⁸³ (TIE I, 13, tradução nossa). Concebendo-os como “criações” do espírito humano marcado pelo pecado, Agostinho visa demonstrar a inconsistência ontológica dos mediadores que predominavam na cultura antiga, sobretudo, das divindades romanas. Se o pensamento neoplatônico não dera conta do problema da mediação sem negar a veracidade do mundo sensível, tampouco os deuses em que os romanos projetavam seus vícios poderiam resolver tal questão. Assim, comenta Oliveira e Silva (2012a), que

⁸³ *Ni el ídolo fué hecho por el Verbo, aunque su forma tenga algún parecido con el hombre. El que ha sido hecho por el Verbo es el hombre, no la forma de hombre que el ídolo tenga.*

os deuses do paganismo não são apenas projeções do espírito humano. No ato de criação dessas mesmas divindades, é o próprio espírito humano que se erige em divindade, tenha ou não consciência desse fato. Dito de outro modo, na perspectiva agostiniana os deuses pagãos são criados à imagem do ser humano e pela potência do espírito humano, que se considera, neste processo, como instância suprema. Inversamente, o Deus do cristianismo, nomeadamente o Mediador que é o próprio Cristo, é uma criatura peculiaríssima e irrepetível, cuja existência histórica é irrefragável e inconcussa. E a origem desta criatura singular não é o espírito humano, nem uma evolução peculiar do mesmo, que teria criado um herói fantasmagórico, espécie de super-homem, mas é o próprio Deus que, podendo fazer-se homem e querendo assumir a humanidade, realiza, efetivamente, esta vontade. Neste sutil elemento diferenciador – Deus que se fez homem, ou o homem que faz os seus deuses – passa para Agostinho, a possibilidade, ou não, de o ser humano realizar, efetivamente, a sua forma, através da assunção da relação com o divino (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 296-297).

Para Santo Agostinho, Cristo é um Mediador que remete o homem novamente à unidade, à unidade consigo mesmo, à unidade no plano da ordem, mantendo a diferença ontológica entre os seres. Refere-se acima de tudo à unidade com o princípio criador e unificador de toda a múltipla ordem do universo da qual o homem pela soberba se afastou. Por sua condição de ser aberto, o homem é o promotor por excelência desta unidade, que só pode ser alcançada por Aquele que realizou a mais profunda das unidades – da divindade com a humanidade e todo o restante da ordem criada, isto é, somente “o princípio único, não os princípios como dizem os platônicos, pode purificar o homem, [...], Jesus Cristo, o princípio cuja encarnação nos purifica [...], é mistério profundo, inacessível à soberba que a humildade do verdadeiro e bom mediador arruína” (CD, X, 24, 1). Não há como a razão, indigente por causa do pecado, descortinar o sentido da ordem criada sem a ação de um Mediador que integre o divino e o real em um mesmo ato de ser, o que assim o fizer “reunirá, em exclusivo, a condição de Mediador. É assim que emerge como elemento axial da metafísica agostiniana, a figura do Verbo encarnado” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 260).

É importante ressaltar, que para Agostinho, a encarnação não significa que Deus tenha renunciado à sua divindade ao assumir nossa humanidade, Ele a assume como Deus, vive como homem, mas permanece Verbo divino, consubstancial ao Pai na Trindade. Enquanto homem, Cristo fora criado por Deus, enquanto Verbo é o Filho gerado por quem o Criador fez todas as coisas, por isso, é Mediador entre Deus e o homem e, mais ainda, entre a divindade e a realidade criada. Em outras palavras, Cristo

era visível como enviado porque foi criado, e invisível como Aquele que de tudo foi Criador. [...]. Porque oferecia, para sustento de nossa fé, a carne que assumira na plenitude do tempo como Verbo humanado, mas reservava à mente purificada pela fé, o mesmo Verbo por quem tudo foi criado, para ser contemplado na eternidade (Trin. IV, 19, 26).

É preciso, portanto, distinguir entre a humanidade e a divindade de Cristo⁸⁴. A segunda permanece essencialmente intocada, e através da primeira, mediante a qual realiza historicamente o projeto da encarnação, revela o Ser divino no coração da história humana. Isto implica em esclarecer, que embora Cristo seja plenamente homem, não o é enquanto criatura assim como os outros homens, pois, exceto em sua dimensão corporal, o Mediador procede da essência da divindade, portanto, embora temporal, não foi criado do nada como as demais criaturas. Para Agostinho, ao invés de ser “criado pelo Pai”, o Verbo “procede do Pai”⁸⁵. Em síntese, conclui que o Filho ao proceder do Pai, consiste na plena manifestação do Amor de Deus para com sua criação. O Verbo encarnado não é, portanto, parte dela, mas participando dela, reintegra-a no Ser. Neste sentido, dizer que “o Filho procede do Pai”

não denota que se está dando algo a alguém já existente sem possuir nada. Mas na interpretação agostiniana exprime que o Filho foi gerado para ser o Filho de Deus, e não para ter esta vida. Ele não se confunde com alguém que recebe a vida de outrem sem a possuir por si mesmo. No Filho de Deus não existe diferença entre o ser e o ter, como acontece no âmbito das criaturas. Nele o ser inclui, também, ter a vida (SOUZA, 2013, p. 109).

Isto significa, que enquanto ato caritativo de humildade que revela o modo de Ser de Deus, a encarnação não representa para Ele uma “perda” ontológica, ao contrário, significa a realização mais própria de seu Ser, que é “doar ser para que os outros sejam”, em uma palavra – *caritas*, ou seja, na economia da salvação não é Deus que se rebaixa, mas o homem que é por Ele elevado da miséria do pecado para sua dignidade de ser. Sem a ação de Deus na história, o homem não teria acesso à verdade sobre a ordem do universo criado, não conseguiria dar o passo em direção à contemplação do Mistério da Trindade⁸⁶, ou seja, quando o homem

⁸⁴ Segundo Souza (2013, p. 107), esta distinção entre o que pertence ao Verbo-Deus e ao Verbo-homem em Cristo, contida em (Trin. I, 11, 22), constitui-se na “regra canônica” pela qual Agostinho compreende o Mistério da Encarnação, onde fica claro que o Verbo é enviado em função da condição de pecado do homem.

⁸⁵ Agostinho analisa o conceito de “procedência” a partir de passagens do evangelho de João em (Trin. II, 1, 3).

⁸⁶ Segundo Souza (2013, p. 109), Santo Agostinho demonstra em sua obra uma inseparabilidade de ação entre o Pai, o Filho e, por conseguinte, o Amor entre ambos que é o Espírito Santo. Logo no agir

fixando-se nas coisas sensíveis, fechou livremente sua alma à verdade, Deus trouxe-a para a sua história mediante a encarnação. Em síntese, nos explica Souza (2013) que “na interpretação agostiniana, enquanto por Deus Pai, o Filho já se encontrava no mundo e, enquanto nascido de Maria Virgem, veio ao mundo como enviado. O ser enviado, ou a missão do Filho de Deus, constitui-se na encarnação” (SOUZA, 2013, p. 114).

Entrementes as correntes de pensamento que predominavam no mundo romano tardo antigo, muitas das quais, Agostinho foi profundo conhecedor, apenas pensando através da encarnação que ele pôde

esclarecer de que modo é possível estabelecer a relação entre o múltiplo e o uno, no sentido ascendente: da criatura ao Criador, dos seres ao Ser. [...]. A encarnação do Verbo, mostra até que ponto Deus está próximo dos assuntos humanos e se ocupa deles, uma vez que assumiu a própria natureza humana e a contingência e temporalidade que a caracterizam. Agostinho insiste, contudo, que ao fazer este movimento descendente, Deus não se degrada, não degenera, nem se corrompe na sua natureza. Inversamente, ele eleva à máxima expressão todas as dimensões de realidade que assume e com as quais convive, potenciando-as no ser, e revelando seu pleno sentido [...]. Por conseguinte, é neste apogeu de proximidade entre Deus e a forma humana que se descodifica de modo pleno e derradeiro o problema da ordem (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 21).

Na medida em que Deus “desce”⁸⁷ para a realidade concreta das criaturas mediante a encarnação, o homem passa a ter diante de si a verdade do Ser e a ter acesso ao sentido que lhe estava oculto, “ali cumprir-se-ão estas palavras: quando vier o Senhor e puser às claras o que está oculto (1Cor 4,5), quando se desvanecerem as trevas da mortalidade e da corrupção. Este será o nosso amanhecer” (Trin. I, 8, 17). Eis aqui um ponto chave da teoria da encarnação, não há uma mudança no plano ontológico da divindade em função de o Verbo assumir a condição humana, a diferença ontológica permanece e até se aprofunda de maneira positiva, na medida em que se esclarece para a alma humana a verdade que lhe estava velada. Por encarnar-se, Deus não deixa de ser Deus trinitário, ao contrário, é o homem que recebe a oportunidade de reencontrar-se ontologicamente na ordem criada, ao ser-lhe aberta a “clareira” da verdade. Cristo é, portanto, a fenda aberta entre a divindade e a humanidade pecadora, por isso, enquanto

e na forma do Filho vemos o Pai e compreendemos o Amor que une ao qual somos, por natureza, chamados a ser imagem e semelhança.

⁸⁷ Não tomamos este termo no sentido hierárquico, de um “céu acima da terra” como um lugar metafísico, conforme se convencionou na tradição popular, mas no sentido ontológico do termo designando que Deus se esvazia de sua condição superior à nossa para assumi-la e restaurá-la.

princípio e Verbo, o Filho é o auxílio necessário à feitura de todas as criaturas e à salvação dos homens; é Deus voltado para as criaturas. Vem ao mundo como Jesus Cristo, redentor dos pecados humanos e Mediador, e se oferece como via única de retorno para a felicidade eterna, verdadeira e plena, Deus. Dirigindo-se aos homens, o Verbo não muda de lugar, porque, como Deus, não limitado espacialmente, não há um afastamento local do Filho com respeito ao Pai; [...], o Filho-Verbo sequer muda de natureza, como se ele se transformasse em homem, embora tenha se submetido ao peso da inferioridade humana. O Filho permanece imutável e caracteriza-se por ser um constante voltar-se de Deus para as criaturas (AYOUB, 2011, p. 32).

Desta tomada de posição de Deus para com suas criaturas, que trata São João quando se refere à luz que brilha nas trevas. Não se trata de conceber negativamente a vida criada, mas de perceber a cegueira da alma humana frente à beleza da criação e ao Mistério da Trindade que se revela, o que a luz do Verbo ilumina não é outra coisa do que a realidade criada por Deus, por isso, para o “Agostinho convertido” renunciar ao mundo criado seria afastar-se da verdade que nela se tornou “vivente”. Ao encarnar-se, Deus revela a verdade como uma prospecção do Ser na existência humana, tanto em nível epistêmico, como acima de tudo, moral, ou seja, o efeito desta ação do ser superior sobre a humanidade, não tem a finalidade de apenas demonstrar o que a mente é, mas aquilo que ela deve ser, quando a sua forma estiver totalmente realizada.

Na encarnação, Cristo revela Deus em sua essência trinitária, mas também o homem em sua essência humana mais genuína. Esta particularidade do cristianismo, que torna a encarnação um dos conceitos mais importantes da “metafísica agostiniana”, pois na medida em que Deus assume a multiplicidade das coisas no tempo como forma de ser, mais precisamente a multiplicidade da forma humana, espiritual e corporalmente, a realidade múltipla e corpórea, que antes era vista como degradação de ser⁸⁸, agora passa a ser contemplada como expressão de ser da verdade, pois, nela, “a nossa natureza, passível de mudança, foi assumida pela Sabedoria imutável de Deus por uma ação temporal. Eis porque incluímos a fé nas coisas temporais em nossa vida [...]. O homem todo foi assumido pelo Verbo, isto é, o corpo, a alma e o espírito” (FS IV, 8). Em outras palavras, trata-se de uma “metafísica” em que o inteligível assume o sensível, porém, não o sucumbe, ao contrário, clarifica seu ser em uma relação ontológica em que o segundo mostra o

⁸⁸ Neste contexto, a ideia de multiplicidade como degradação remete-se fundamentalmente a Plotino, cuja teoria pregava que quando mais distante do “Uno” encontrava-se o ser, mais distante da verdade e degradada era sua condição. Tal postura terá seu ápice na negação completa da corporeidade e da realidade sensível como palavra de verdade. Sobre isto ver Moreschini (2008, p. 47).

primeiro, ao mesmo tempo em que só tem seu sentido nele⁸⁹. Isto significa que na visão agostiniana, a encarnação trata-se de

um modo único que só cristianismo possui, de explicar a proximidade de Deus, Criador, com as criaturas. E é o fato de o próprio Verbo criador e dador de formas, se ter feito forma e criatura no tempo. Com efeito, é a ausência de qualquer referência à encarnação do Verbo que Agostinho impugna a quanto leu nos *Platonicorum libri*. [...]. O cristianismo afirma que o *Logos*, o Verbo, dador de formas tem uma presença histórica: ele fez-se carne, caminhou e falou com os homens, assumiu a contingência de todas as criaturas – sendo eterno, tornou-se temporal [...]. Ora, nada disso, sucede com o Verbo/*logos* dador das formas, dos neoplatônicos, e essa é a fragilidade radical desta doutrina (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p.19).

Com a encarnação se instaura outra forma de participação no Ser, não pautada pelo estrito racionalismo, nem pela materialização da realidade ou mesmo pela renúncia ao mundo com vistas a uma nova ordem espiritual. O homem contempla o Ser, contemplando através do Verbo encarnado, toda sua realidade criada como fonte de verdade, especialmente a ele mesmo, o Verbo revela a criação em sua condição original, porque é luz de Deus pela qual enxergamos a realidade que nos foi velada, na medida em que desta mesma luz nossa razão participa. Neste sentido, afirma Agostinho: “o Filho é o único nascido da mesma substância do Pai, sendo o mesmo que o Pai: Deus de Deus, Luz da Luz. Nós, entretanto, não somos luz por natureza, mas somos iluminados por essa Luz, para que possamos brilhar com Sabedoria” (FS IV, 6).

A luz de Deus na encarnação clarifica a criação, abre os olhos da alma fechados em si mesmos, voltados apenas para as coisas sensíveis. Na pessoa do Filho de Deus, toda a criação ganha novas cores e novas formas, mas, sobretudo, um novo *telos*. Sem a encarnação, a alma humana permaneceria no escuro do esquecimento ao qual foi fadada pelo pecado original, ou seja,

o homem estaria condenado a um silêncio completo no tocante à natureza divina, se não soubéssemos que todas as coisas trazem a marca do princípio do qual elas receberam o ser, pela Semelhança em si que é o Verbo. A única via, que permanece aberta para o homem se elevar a algum conhecimento de Deus, passa, portanto, pela consideração de seus efeitos (GILSON, 2010, p. 414).

⁸⁹ Em vários momentos de sua obra, inclusive em (Trin. XIII, 19, 24), Agostinho disserta sobre o valor do pensamento antigo e sua relação com cristianismo, reconhece nele o profundo valor da reflexão filosófica, mas mantém uma postura apontando que a insuficiência de tal pensamento está no problema da mediação, ou seja, na ausência da encarnação. Nesse sentido, seu pensamento compreende o cristianismo como uma grande Sabedoria que veio completar e aprofundar o caminho aberto pelos filósofos antigos.

Ao encarnar-se, Deus não torna perfeita a história humana de forma imediata, isto é, não apaga desta história a decisão do homem de afastar-se do Ser. Ao contrário, assume-a em todas as suas contradições e confusões. A encarnação de modo algum visa subtrair a liberdade humana do plano da existência criada e, por conseguinte, do plano da salvação. Ao contrário, quer resgatá-la “por dentro”, reintegrá-la no plano da ordem. Para tanto, o próprio Deus teve que assumi-la em carne e espírito a fim de elevá-la para além da “materialização” do real. O caminho da encarnação é, portanto, o único que pode levar o homem além das confusões em que se encadeiam sua liberdade nesta condição histórica, por isso, afirma Agostinho, que ao encarnar-se

Deus nos chama para que deixemos de ser homens. Esta transformação não ocorre se antes não reconhecemos nossa condição de homens. Há de se partir da humildade para elevar-se aquela altura. Se, ao contrário, nos persuadirmos de que somos algo, quando na realidade não somos nada, corremos o perigo, não somente de não receber o que nos falta, senão de perder o que somos⁹⁰ (TIE I, 4, tradução nossa).

Quando o autor se refere à perda do que somos, alude exatamente à natureza humana criada boa por Deus, ao seu sentido na ordem da criação, à ação do homem como co-criador do mundo. Não apenas para restaurá-la, mas para que ela seja vivida em sua plenitude, tal como foi criada por Deus no ato mesmo de doação de seu ser, que o Filho encarnou-se, assumiu a natureza humana, não como pecadora, mas como imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, o que o Verbo encarnado descortina ao homem é justamente a verdade de seu ser, de sua natureza e de seu sentido na ordem da criação, mais ainda, sua especial intimidade com o Criador, isto é, enquanto ação histórica e temporal de Deus, a encarnação do Verbo recupera precisamente esta situação originária. “Nesta conversação, o ser humano pode descortinar a dinâmica da criação, entendendo a intencionalidade de todo agir intra-histórico como itinerário de construção da *civitas Dei* (OLIVEIRA E SILVA, 2006, p. 23).

A verdade revelada pelo Deus encarnado não se encontra demonstrada de modo evidente aos olhos humanos, Deus não elimina as marcas do pecado na condição humana tolhendo a liberdade do homem, por isso, entre Cristo e a

⁹⁰ *Dios nos llama para que dejemos de ser hombres. Esta dichosa transformación no se verifica si antes no reconocemos nuestra condición de hombres. Hay que partir de la humildad para elevarse a aquella altura. Si, por el contrario, nos persuadimos de que somos algo, cuando en realidad no somos nada, corremos el peligro, no sólo de no recibir lo que nos falta, sino de perder lo que somos.*

humanidade histórica se estabelece uma relação que está instituída desde o ato mesmo da criação em que todas as coisas foram feitas pelo Verbo, unicamente através desta relação, a alma humana pode lançar-se na compreensão do Mistério da Trindade. Para tanto, “é necessário ultrapassar todo o criado para chegar até o Criador de tudo. Não é possível formar uma ideia de sua altura se não se conhece onde chega”⁹¹ (TIE I, 5, tradução nossa). Esta “ultrapassagem” foi realizada em sentido inverso pelo Verbo encarnado, por uma efetiva relação com Ele, a alma humana realiza o mesmo, superando sua condição maculada e atingindo a verdade do Ser. A partir desta “relação ontológica e ética” por excelência, que

Agostinho se propõe compreender o sentido da criação na sua dimensão histórica, isto é, na medida em que é dado entender ao ser humano que tudo quanto foi feito, foi feito pelo Verbo. Este fato garante o sentido de toda forma e a possibilidade de tal sentido ser descodificado pelo ser humano, fazendo-o descobrir que toda a criação é, afinal, uma dádiva divina ao ser humano, para que este, à semelhança do que realiza o Verbo no interior da Trindade, oriente de novo a realidade criada ao seu Criador (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 285-286).

Em Cristo, vemos um modelo ético de ser homem à imagem e semelhança de Deus, por isso, através Dele somos conduzidos novamente ao seio do Mistério da Trindade. Assim, é no desvelar histórico deste “Mistério encarnado”, que o homem descortina o sentido da ordem, afasta-se do pecado original e reencontra-se com Deus.

4.2. O Verbo – a Sabedoria de Deus presente na criação que atua e sustenta todos os seres

O conceito de “Verbo” que Agostinho absorve do referido texto joanino, possui uma ampla dimensão teórica que perpassa, por assim dizer, toda a visão que ele elabora sobre a realidade. O termo Verbo designa o Filho, a segunda pessoa da Trindade que nos revela Deus pela encarnação. Para o autor este é o ponto-chave de todo pensamento que busca a Deus, pois este termo diz respeito a toda a ordem da criação, mais precisamente, designa toda a ação de Deus sobre a realidade criada desde o ato originário de doar-lhe o ser. O Verbo não diz respeito apenas a

⁹¹ *Necesario es sobrepasar todo lo creado para llegar hasta el Creador de todo. No es posible formarse una idea de su altura si no se conoce hasta dónde llega.*

este ou aquele aspecto da divindade ou do homem, mas a “toda a verdade” sobre o Ser de Deus e sua mais plena manifestação – a criação e nela a encarnação. Desta feita, todo itinerário histórico de relação da alma com o Verbo encarnado, se traduz em um permanente desvelar desta verdade que se revela desde a origem da ordem criada. Neste itinerário, a razão “não se aparta de Cristo nascido, feito carne, até que chegue ao Cristo nascido do único Pai, Verbo de Deus, que está em Deus, por quem todas as coisas foram feitas”⁹² (TIE I, 17, tradução nossa).

Isto significa que antes mesmo de encarnar-se, o Verbo já era Deus e já estava em Deus, o que nos é revelado pela própria criação, Ele é a Sabedoria pela qual Deus fez todas as coisas, por Ele Deus realizou seu Amor na criação, por isso, compreender a ordem criada e compreender o Verbo de Deus são uma e mesma atividade da razão humana, uma vez que Ele é a Sabedoria

que contém em si a forma de tudo antes que seja exterior e, por isso, todo o produzido segundo esta forma tem vida no Verbo, ainda que em si mesma não tenha. A terra e o céu, a lua e o sol que vossa vista contempla, existem primeiro em seu arquetipo e Nele são a vida⁹³ (TIE I, 17, tradução nossa).

Na visão de Agostinho é pela ação do Verbo que as coisas tornam-se “ser”, que a matéria antes informe e sem vida ganha sentido, pela ação do Verbo enquanto Sabedoria, Deus efetiva a ordem da criação, dispõe os seres de acordo com seu desígnio, realiza seu *telos*, vivifica seu ser no transcurso dos tempos. Dando-lhes sua forma e propiciando seu desenvolvimento ontológico, pelo Verbo, Deus realiza a criação como expressão de seu próprio Ser.

A criação expressa o Verbo de Deus na medida em que efetiva temporalmente o ser que lhe foi doado. No ato de criação este ser permanece como “germes latentes”⁹⁴, isto é, presenças do Verbo nas formas criadas, “graças a estes germes latentes, que contém todas as coisas que a sequência do tempo virá a se desenvolver, pode-se dizer que o mundo foi criado pleno de causas dos seres por vir” (GILSON, 2010, p. 389). Há, portanto, em Agostinho, uma confluência entre o

⁹² *No se aleje de Cristo nacido, hecho carne, hasta que llegue a Cristo nacido del Padre único, Verbo Dios, que está en Dios, por quien todas las cosas han sido hechas.*

⁹³ *contiene en sí la forma de todo antes que salga al exterior; y por eso, todo lo producido según esta forma tiene vida en el Verbo, aunque en sí mismo no la tenga. La tierra y el cielo, la luna y el sol, que vuestra vista contempla, existen primero en su arquetipo y en El son vida.*

⁹⁴ Sobre a doutrina da criação em Agostinho ver ainda (Gilson, 2010, p. 353-430).

desenvolvimento ontológico das formas dos seres e a revelação da verdade sobre a Trindade, cuja “coluna vertebral” de todo processo é o Verbo. Sua forma é plena expressão de ser, porém, não condicionada ao tempo, mas sentido do próprio tempo, como explica Agostinho ao comentar o livro do Gênesis:

Com efeito, a imperfeição sendo dessemelhante daquele que é o mais sublime e primeiro, pois, por sua informidade tende para o nada, não imita a forma do Verbo, sempre unido ao Pai, pelo qual Deus diz tudo eternamente [...]. Mas imita a forma do Verbo, sempre e de modo imutável unido ao Pai, quando de acordo com a conversão ao que sempre e verdadeiramente existe, ou seja, ao Criador de toda substância, ela toma sua forma e se torna criatura perfeita segundo a sua espécie [...], para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem (GL I, 4, 9).

Esta afirmação vale para a criatura humana criada livre no Verbo. Para realizar a perfeição ontológica disposta em sua criação, ela precisa voltar-se para Deus à semelhança do Verbo pela qual foi criada, isto é, a condição ontológica originária do homem, consiste em realizar-se humanamente em intimidade com seu Criador à semelhança do Filho, unido por um Amor que é plena doação de ser e só pode efetivar-se na liberdade. Em sua criação, a alma humana “ao seu modo imita o Deus Verbo, ou seja, o Filho de Deus, sempre igual ao Pai com total semelhança e igual essência [...]. Não imita, entretanto, esta forma do Verbo se afastada do Criador, mantém-se informe e imperfeita” (GL I, 4, 9). Esta foi a consequência mais radical do pecado original na história da criação, que deu sentido para a própria encarnação, por ele o homem não apenas destruiu sua forma criada, como estagnou o desenvolvimento de seu ser, exigindo que o próprio Deus, em um ato de amor e liberdade, interviesse na esfera humana a fim de restabelecer sua condição.

Somente nesta relação “filial” que a alma humana existe na ordem dos seres, sua realização ontológica depende de sua intimidade com Deus, cuja Imagem mais perfeita é a própria relação entre o Pai e o Filho no seio da Trindade. O pecado original foi justamente este afastamento que resultou na imperfeição da alma humana, que da intimidade com o Ser passou a tender para o nada, por isso, que sem a encarnação, a alma é incapaz de qualquer ato de contemplação da Trindade. A criatura humana é a única que pode desenvolver-se ontologicamente à semelhança do Verbo, contudo, é também aquela que por sua liberdade pode voltar-se para o lado oposto na ordem, afastando-se do princípio do qual procede, mas que permanece latente em seu ser – o Verbo de Deus.

O homem é definido por Agostinho “co-criador” em virtude de possuir faculdades específicas pelas quais sua realização ontológica é a que mais se aproxima do Verbo, isto é, em grau diverso na ordem, sua constituição se efetiva na sustentação das formas de ser criadas por Deus. Assim, ao poder afastar-se de Deus, ele também é a única criatura que pode por seu próprio movimento não apenas reencontrar o “nada” do qual foi criado, mas também conduzir outras formas de ser ao mesmo nada. Conforme Agostinho,

a criatura, ainda que espiritual e intelectual ou racional, a que parece ser a mais próxima do Verbo, pode ter uma vida informe, pois se para ela ser é o mesmo que viver, não é o mesmo que viver sábia e bem-aventuradamente. Pois, afastada da Sabedoria incomutável, vive néscia e miseravelmente, o que representa sua infirmitude. Reveste-se de forma, porém, quando se reveste para a incomutável luz da Sabedoria, o Verbo de Deus [...]. Este princípio de forma alguma cessa de falar à criatura de quem é princípio, para que se converta aquele do qual procede, porque não pode se formar e aperfeiçoar de outro modo (GL I, 5, 10).

A forma de que foi revestida a criatura humana no ato originário da criação, tende essencialmente para o Ser, porém, tal condição não se sustenta por si própria em um movimento naturalmente condicionado, precisa da participação do homem no exercício de sua liberdade, o que implica em dizer que a relação intrínseca, desde o ato criado, da alma humana com o Verbo de Deus pelo qual foi feita, é fundamentalmente de ordem moral. Ela realizara-se ontologicamente na medida em que se revestira da Sabedoria de Deus em sua ação temporal, da mesma maneira reencontra-se com o Verbo renunciando livremente ao pecado original. Todas as outras ações humanas, tanto a nível racional como volitivo confluem para o seguinte fim: reintegrar o homem eticamente à sua relação de proximidade com o Verbo. A seu termo, a encarnação configura-se como este movimento de aproximação e purificação da natureza humana, da qual “não é a carne o princípio, nem o é a alma do homem, mas o Verbo criador de todas as coisas. Logo, a carne não purifica por si mesma, mas pelo Verbo que a tomou [...], o princípio, uma vez que tomou a alma e a carne purifica a alma dos crentes” (CD X, 24, 1).

A aproximação⁹⁵ entre Deus e o homem consiste essencialmente em um ato de amor cujo princípio é um movimento de Deus em direção à sua criatura, que se

⁹⁵ Sobre esta relação de aproximação e afastamento entre o “Deus que vem” e o “homem que se abre” ao seu encontro ver (Forte, 2003).

completa com a participação da ação humana em sua liberdade⁹⁶. Portanto, unicamente através de uma relação participativa na vida do Verbo, que o homem reencontra-se com Deus, pois na visão agostiniana, “o que o Filho fala, o Pai fala, porque o que o Pai fala denomina-se Verbo, e este é o Filho; o que Deus fala de maneira eterna” (GL I, 5, 11). Logo, a ação do Verbo encarnado fala ao homem a Trindade, é ação trinitária, e na medida em que se assemelha e aproxima do Filho, o homem participa da vida trinitária de maneira excelente, concretizando no tempo a Sabedoria divina na qual fora criado, assim, “toda alma torna-se sábia pela participação da Sabedoria” (Trin. VII, 1, 2).

Trata-se de uma realidade intrínseca à condição humana que por vezes é concebida pela alma pecadora como distante, afastada desta realidade temporal, no entanto, nada é mais íntimo a ela. Embora a visão da alma encontre-se ofuscada pelo pecado, o que há de mais genuíno na natureza humana é a “luz do Verbo” presente nela desde a criação, por ela somos e podemos nos mover novamente ao Criador, e como co-criadores levar conosco toda a criação, porque tudo

o que foi feito, já era vida nele, e não qualquer vida, mas a vida era a luz dos homens: luz das inteligências racionais, as quais estabelecem a diferença entre os homens e os animais e pelas quais são homens. Não era, portanto, uma luz corpórea, como a luz da carne, a que brilha no céu ou a que é acesa nas fogueiras da terra; nem a luz dos seres humanos e animais, inclusive dos menores vermes. Todos esses seres vêm essa luz corpórea, mas aquela Vida era luz dos homens, e não está longe de nós, pois, nela temos a vida, o movimento e o ser (Trin. IV, 1, 3).

Esta luz interior à condição criada do homem é a presença e comunicação de Deus com a alma, seu Verbo não se pronuncia por palavras humanas condicionadas ao espaço e ao tempo, trata-se de uma relação própria da eternidade, por seu Verbo Deus comunica-se com o homem iluminando-lhe a alma e revestindo a realidade com a sua Sabedoria⁹⁷. A luz eterna do Verbo inerente à alma criada é comunicação de Deus com toda a criação, por ela Ele a realiza e a vivifica, ou seja, criando, vivificando e, sobretudo, encarnando-se, o Verbo diz Deus ao homem, pois Ele

⁹⁶ Sobre isso Agostinho escreve em (ER 57): “o agir bem é de Deus porque prepara nossa vontade, mas também é nosso porque Deus não o leva a cabo sem o nosso querer”.

⁹⁷ Em (Trin. II, 17, 31), Agostinho rechaça os que vêem em Deus uma figura corpórea, para ele sua substância tanto quanto a de seu Verbo são absolutamente imateriais e nesta condição eles se relacionam com a humanidade. Se este pressuposto não for aceito a própria Encarnação perderia seu sentido.

tudo criou pelo Verbo, e o Verbo é também chamado de Verdade, Virtude e Sabedoria de Deus, e é chamado por muitos outros nomes que mostram que Jesus Cristo [...], é verdadeiro Filho de Deus. De fato, aquele Verbo, pelo qual tudo foi feito, [...], devemos entendê-lo como se fosse o verbo de nossas palavras, que, pronunciadas com a voz ou pela boca, transitam pelo ar, e não permanecem além do tempo que ressoam; o Verbo que permanece imutavelmente [...], é dito Verbo do Pai, porque por ele se dá a conhecer o Pai. Assim, pois, fazemos com nossas palavras quando falamos, o nosso espírito se dá a conhecer ao nosso ouvinte [...], assim por aquela Sabedoria que Deus Pai gerou, que por si mesma dá a conhecer às almas dignas os segredos do Pai, justamente é chamada de seu Verbo (FS II, 3 – III, 3).

Por seu Verbo, Deus realiza-se ontologicamente “criando e doando ser”, ao passo que o homem na medida em que se compreende co-criador nesta manifestação do Verbo, igualmente realiza seu ser. Ocorre que, em virtude do pecado e, por conseguinte, do ofuscamento da luz eterna na alma humana, aconteceu no tempo que o Verbo encarnado aparecesse entre os homens, Ele que é eterno desde o princípio tornara-se homem no tempo, levando-nos a distinguir que “uma coisa é o Verbo na carne, outra coisa é o Verbo feito carne, uma coisa é o Verbo no homem, outra o Verbo feito homem”⁹⁸ (Trin. II, 6, 11). Pelo Verbo que se fez carne, Deus revelou à alma humana o Verbo presente na criação, o mesmo que vivifica e ilumina todos os seres na realidade, no entanto, em nenhuma circunstância exceto ao assumir externamente a carne humana, Ele se desassemelha de Deus, que “ao gerar o Verbo, gerou o que Ele mesmo é, e não a partir do nada, ou a partir de alguma matéria já feita ou constituída, mas de si mesmo, o que Ele mesmo é” (FS III, 4). Ao invés de ser matéria pré-existente, o Verbo é o que constitui forma e ser aos entes criados e, por isso, revela ao homem a verdade.

Toda a criação é expressão do Verbo de Deus, revelação de seu sentido, por isso, somente nela, através do Verbo, o homem compreende-se a si próprio e a Deus. Poder-se-ia dizer que na criação o Verbo já revelara ao homem a verdade. Portanto, ao encarnar-se, Cristo, o Verbo de Deus, traz ao mundo humano a revelação da verdade originária na qual todo o universo foi concebido, em uma ação que pode ser denominada “segunda revelação”, conduzindo assim a alma humana a uma nova forma de conceber sua própria realidade, a qual em nada mais consiste do que na forma originária de o homem situar-se perante a criação sem o pecado. Nela, ao invés de conceber as coisas como “a fonte” de sentido, a alma passa a abordá-las como mediação que remete ao Mediador entre o Criador e a criatura. Em

⁹⁸ Ver ainda (Trin. II, 1, 2), onde Agostinho trata da procedência do Verbo em relação ao Pai.

outras palavras, trata-se de olhar para o mundo sensível não como um fim do qual a alma deve fruir por si mesmo, mas como um ser criado no Verbo que nos remete ao sentido da ordem. Assim, roga Agostinho que

levantemos, pois, nossos olhos para as montanhas que vem em nosso auxílio, mas que não sejam elas nossa esperança. Nossa esperança deve estar na fonte mesma de onde elas fluem [...], a verdadeira luz, Aquela que ilumina todo o homem que vem a este mundo⁹⁹ (TIE I, 6, tradução nossa).

Trata-se de tomar por suposto que a verdade de que falam as coisas criadas não é “própria” delas, foi-lhes dada no ato mesmo de doação do ser, isto é, a verdade da criação em si só pode ser compreendida em seu sentido mais profundo se remetida ao Verbo no qual Deus criou as coisas e as sustenta e do qual são expressão. Em Agostinho a verdade não está atrelada à “coisa em si”, esta expressa a verdade, remete a ela, porém, não a encerra em seu ser. Por isso, quando o pensamento se fixa apenas na coisa sensível por si mesma, ele entende apenas parte da verdade, sua condição empírica, evidente. No entanto, o sentido de seu ser na ordem das coisas que diz respeito ao Verbo, lhe permanece velado. Para o pensador africano, transcender o mundo sensível em direção ao inteligível, significa entrar em contato direto com o Verbo que nos leva a compreender este mesmo mundo sensível. Assim, diz ele que “da montanha nos vem a faculdade para escutá-la, mas não para entendê-la. É necessário para isto a invocação do auxílio do Senhor, que fez o céu e a terra. As montanhas falam, mas sem poder iluminar”¹⁰⁰ (TIE I, 7, tradução nossa).

Para Agostinho a segunda pessoa da Trindade não se manifesta na realidade humana apenas no ato originário da criação e no ato histórico da encarnação. Estando presente desde a eternidade na criação das coisas, é pelo Verbo que Deus permanece vivificando todos os seres, mais ainda, é por Ele que conhecemos o sentido dos seres na realidade e isto se dá porque somos de modo excelente sua imagem. Trata-se de uma relação entre a alma e o divino que é

⁹⁹ *Levantemos, pues, nuestros ojos a las montañas de donde no a viene el auxilio; pero que no sean ellas nuestra esperanza. Las montañas nos sirven de lo que reciben. Nuestra esperanza debe ponerse en la fuente misma de donde ellas fluyen [...], la verdadera luz era Aquel que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.*

¹⁰⁰ *De la montaña nos viene la facultad para escucharlas, pero no para entenderlas. Es necesario para esto la invocación del auxilio del Señor, que hizo el cielo y la tierra. Las montañas hablan sin poder iluminar.*

inerente à mente humana. É a partir dela que Agostinho visa compreender o sentido da historicidade das realidades criadas, o que só é possível mediante aquele que é princípio de todas as formas criadas e da própria mente humana. Esta,

ao pensar, reflete a concepção divina de uma palavra interna. No conhecimento verdadeiro, a mente toca e vê a Deus por cima dela. Todos os seus juízos se fazem assim em relação com a norma da verdade divina, de tal maneira que Agostinho pode considerar-se a si mesmo como sempre movido e movente em relação com ela¹⁰¹ (HANKEY, 2001, p. 888, tradução nossa).

Portanto, em qualquer ação cognitiva do homem é “a mediação do Verbo na cognição humana que garante a possibilidade de a racionalidade e o sentido da Criação serem decodificados pelo ser humano” (OLIVEIRA E SILVA, 2006, p. 20). Conhecemos a Deus e suas criaturas pela luz do Verbo que atua na alma humana e nos faz participantes da Sabedoria divina mediante a iluminação de nosso ser. Não há ação da alma sem a participação nela do Verbo de Deus, enquanto iluminação da razão, se assim houver, não consiste em realização de ser e, portanto, tenderá para o nada, conforme ocorre na prática do pecado. Isto significa que a pretensa autonomia da alma em relação ao Verbo, se configura como um processo de desintegração de sua condição ontológica. Isto vale tanto para os atos cognitivos quanto para as ações morais, mesmo sendo uma possibilidade decorrente da liberdade.

Com que luz, de que forma poderias ver o que transcende todo o criado, se com certeza me contestas que Deus é imutável? Que há em teu coração quando te representas um ser vivente, eterno, onipotente e infinito, cuja presença está em tudo e todo Ele em todo lugar e sem que possa por ninguém ser limitado? Esta representação é o Verbo de Deus em teu coração. Não é som composto de quatro letras e duas sílabas. O que se pronuncia desaparece [...]. O que a palavra significa e existe no ser pensante, que fala, e no inteligente que ouve, permanece ainda que desaparecido o som¹⁰² (TIE I, 8, tradução nossa).

¹⁰¹ *La mente, al pensar, refleja la concepción divina de una palabra interna. En el conocimiento verdadero, la mente toca y ve a Dios por encima de ella. Todos sus juicios se hacen así en relación con la norma de la Verdad divina, de tal manera que Agustín puede considerarse a sí mismo como siempre movido e moviente en relación con ella.*

¹⁰² *Con qué luz y de qué forma has podido ver lo que trasciende todo lo creado, que con certeza me contestas que Dios es inmutable? ¿Qué hay en tu corazón cuando te representas un ser viviente, eterno, onnipotente e infinito y cuya presencia está en todo y todo El en todo lugar y sin que pueda por ninguno ser limitado? Esta representación es el Verbo de Dios en tu corazón. No es el sonido compuesto de cuatro letras y dos sílabas, Lo que se pronuncia desaparece: son sonidos, letras, sílabas. Lo que pasa es la palabra que suena. Lo que la palabra significa y existe en el ser pensante, que habla, y en el inteligente, que oye, permanece aun desaparecido el sonido.*

Esta compreensão que “permanece” na memória¹⁰³, pela qual estabelecemos nossa relação com o mundo criado e, por conseguinte, nele somos e agimos, é a presença da verdade do Verbo de Deus, justamente através dela que realizamos nossa condição de ser co-criadores da realidade com Deus à imagem semelhança do Verbo. Em outras palavras, a realização ontológica da alma humana que depende de sua intimidade com o Verbo, está intimamente atrelada ao quanto este se desvela em sua memória. Por isso,

tal unidade exige um processo de purificação de coração, de atenção e de escuta, suposta sempre a função iluminadora do Verbo. Todavia, mesmo tendo em conta a infinita perfeição da Mediação do Verbo, Ele atua sobre mentes sujeitas ao tempo. Deste fato, disto resulta a multiplicidade de sentidos e de interpretações quer da Escritura, quer do sentido da História, as quais na medida em que procedem da *vera ratio*, enriquecem o próprio Mundo e a história do gênero humano, completando-se como a diversidade na unidade (OLIVEIRA E SILVA, 2006, p. 23).

O Verbo eterno é o vínculo de unidade de toda a ordem criada, é a presença efetiva da Trindade na ordem da criação, penetrando na compreensão do Verbo, a razão humana penetra igualmente na compreensão da realidade, e assim realiza sua tarefa de ser “vínculo de unidade” para toda a criação. “Pela estrutura da fábrica do mundo vereis o conhecimento da qualidade do Verbo que faz”¹⁰⁴ (TIE I, 9, tradução nossa). Trata-se de uma condição dada apenas ao homem cuja imagem e semelhança com Deus, deriva do próprio Verbo que é Sabedoria de Deus, vínculo ontológico de unidade entre os seres criados.

Assim, o Filho é a imagem igual ao Pai: semelhante a seu modelo, gerado por ele, e igual [consustancial]. Ele é o paradigma de todas as imagens e de todas as semelhanças por ser a Imagem e Semelhança perfeita [...]. Muito embora o homem também seja imagem, ele é imagem e também semelhança em sentido derivado; por isso, encontra-se mais próximo de Deus em comparação às criaturas, que são apenas semelhantes do Criador [...]. O fato de a substância racional ser “*ad similitudinem dei*” significa que nada se interpõe entre a mente (o que há de mais interior e principal no homem) e a verdade (Semelhança e Imagem do Pai). No entanto, apenas se a mente humana for extremamente pura e feliz terá conhecimento dessa proximidade, ou seja, o estatuto humano é de uma relação imediata, próxima e privilegiada com Deus, mas para reconhecê-lo é indispensável que o homem reitere moralmente seu próprio posicionamento (AYOUB, 2011, p. 70-71).

¹⁰³ A doutrina da memória é um dos temas mais vastos do pensamento agostiniano, impossível de ser aprofundado neste trabalho. Por isso, indicamos (Conf. IX); (Trin. X-XIV) como textos, entre outros, em que o hiponense trata mais direta e detalhadamente sobre este ponto, bastante aprofundado por Horn (2008) e Lencel (1995).

¹⁰⁴ *Por la estructura de la fábrica del mundo vendréis en conocimiento de la calidad del Verbo, que la hizo.*

Dada a presença do pecado original na história humana, apenas a partir da intervenção e ação do Filho-Verbo que os homens podem converter-se e agirem de acordo com o estatuto que lhes foi dado. O Filho é íntimo ao Pai. Por sua luz o homem age igualmente em direção a Ele levando consigo a criação. Por isso, a iluminação do Verbo deve ser compreendida à luz da unidade entre o conhecimento e a ética, pois, o Verbo que ilumina a razão clareando o sentido da ordem, é o mesmo que orienta a alma humana em direção à proximidade com o Criador, ou seja, “tal luz incide sobre a razão, é própria para o conhecimento, e ilumina o coração, direcionando a vontade e tornando-a o amor do que deve ser amado” (AYOUB, 2011, p. 41). É neste sentido que a intervenção divina na criação humana, em especial do Filho, deve ser entendida ao mesmo tempo tanto em ordem cognitiva como moral.

O pensamento agostiniano postula uma necessária distinção entre o Verbo interior e o Verbo de Deus, este último é a ciência do próprio Deus, não deriva de nada, ao contrário, dá sentido a toda a existência, poderíamos dizer que Ele é a plenitude da verdade de tudo o que existe. Quanto ao primeiro é apenas uma imagem gerada da ciência da alma humana sob a iluminação da Luz eterna¹⁰⁵, sua palavra não é a plena verdade, apenas participa de alguma forma dela. Como explica Gilson (2010):

No ato pelo qual o pensamento se exprime, portanto, nós chegamos a uma imagem da geração do Filho pelo Pai. Com efeito, tal como o Pai concebe eternamente uma expressão perfeita de si mesmo, que é o Verbo, do mesmo modo o pensamento humano, fecundado pelas razões eternas do Verbo, também engendra interiormente um conhecimento verdadeiro de si mesmo [...]. Estamos na raiz da iluminação agostiniana. Se, como vimos, todo conhecimento verdadeiro é necessariamente um conhecimento das verdades eternas do Verbo, o ato mesmo de conceber a verdade é em nós uma imagem da concepção do Verbo pelo Pai, no seio da Trindade (GILSON, 2010, p. 424-425).

Por isso, qualquer conhecimento sobre Deus ou sobre as criaturas, derivado da própria criação ou da iluminação da razão, tem sua fonte no Verbo de Deus. Em qualquer ato cognitivo que se estabeleça, segundo a “teoria do conhecimento agostiniana é o Verbo eterno de Deus que ilumina a mente humana e a faz descobrir

¹⁰⁵ Segundo Ayoub (2011, p. 61), além da Luz eterna que Agostinho identifica com o Verbo de Deus, o hiponense apresenta em sua obra outros três tipos de iluminação presentes na criação: a luz corporal presente aos olhos, p. ex. a luz solar ou lunar; a luz dos sentidos comum a homens e animais, pela qual se produz o discernimento dos dados sensoriais e da percepção e por último, a luz racional presente nos homens e nos anjos, responsável pelo raciocínio e pelo agir. Ambas, a seu modo, recebem a ação da Luz eterna. Tal distinção encontramos em (Trin. IV, 1, 3).

a verdade. Sendo assim, trata-se da mesma fonte reveladora de Deus: Cristo” (SOUZA, 2013, p. 210), portanto, a razão não pode governar o agir humano sobre a realidade de forma isenta e independente do Verbo, o que não significa que ela seja condicionada por ele, mas que apenas nele descobre o sentido para o agir que direciona a alma para o Ser. Uma razão que pretende agir unicamente por seu movimento interno, sem abrir-se ao Verbo, torna-se fadada ao isolamento e à perda de sua perfeição ontológica¹⁰⁶. Em seu agir intra-histórico, percebe-se desorientada em meio aos seres porque está afastada daquele que é o vínculo de unidade entre os mesmos.

Desde os primeiros escritos de Agostinho já encontramos, a ideia do Verbo como uma espécie de Sabedoria pela qual o homem age em direção à *Beatitude*, ou mesmo a percepção de um “intelecto divino”. Para o recém convertido Agostinho em 386, ser feliz significava possuir a Deus e isto só era possível mediante a construção de uma intimidade da alma com a verdade de Deus. Dizia ele, que

a Verdade encerra em si a Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca [...]. E tal como a Verdade é gerada (*gignitur*) pela Medida, assim também a Medida se manifesta pela Verdade [...]. Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus¹⁰⁷ (BV IV, 34).

Esta profunda intimidade com Deus, própria apenas do ser espiritual, é adquirida mediante sua relação com as coisas criadas, de modo especial e, sobretudo, consigo mesmo. O Filho-Verbo é como um “mestre interior” que ilumina a razão e lhe clareia o sentido de todas as coisas. No agostianismo, “o conhecimento das verdades só ocorre quando a razão humana se volta para a iluminação do Verbo em seu interior e é ensinada por ele; nesse sentido a alma regressa do erro” (AYOUB, 2011, p. 88). Isto só se torna possível, porque toda a realidade criada expressa “vida”, ou seja, ação do Verbo de Deus sob a criação. Trata-se de uma ação que não se encerra em categorias lógicas ou materiais, mas que leva o homem a transcender o real e contemplar a Trindade, esta é a verdade de que fala Agostinho, única capaz de revelar ao homem sua felicidade e que não pode ser

¹⁰⁶ Sobre este ponto ver ainda: (TIE I, 9).

¹⁰⁷ De acordo com Brown (2011) neste texto conclusivo do diálogo, Agostinho apresenta os elementos sobre a teoria trinitária que ele desenvolverá anos mais tarde.

encerrada em um conceito. Os demais conhecimentos imediatos da alma sobre a realidade, não são “falsos” por si mesmos, tratam-se de verdades imediatas, menores, que falam do Ser, mas não contemplam a totalidade de sua compreensão, por isso, mesmo sua veracidade depende da relação da razão com o Verbo.

Embora passe pela iluminação cognitiva da mente, o Verbo é manifestação de Deus na ordem da experiência humana, interior e existencial, tanto do ponto de vista da encarnação quanto da iluminação interior da mente.

É precisamente esta concepção do Verbo como princípio de inteligibilidade presente no universo material que lhe permite postular a universalidade da ordem. Paralelamente, a versão neoplatônica de um mundo inteligível confere-lhe a possibilidade de superar uma visão do real encerrada nas categorias materiais (extensão e finitude/infinitude), que o impediam de ascender à vida do espírito e às potencialidades nela contidas (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 44).

Os homens, diz Agostinho, podem conhecer muitas coisas, mas se não as compreendem em relação ao sentido de todo ser criado, expresso apenas pelo Verbo de Deus, seu conhecimento torna-se mero inchaço da razão. Apenas o conhecimento radicado na luz do Verbo interior, pode dar à razão a unidade da compreensão das coisas criadas, do contrário, o pensamento humano continuará vagando em meio às coisas, ausente de seu próprio princípio. Neste sentido, que para Santo Agostinho, o Verbo não é apenas “palavra de autoridade”¹⁰⁸, que repetida sustenta uma determinada tese, é fonte de reflexão e pensamento sobre a verdade que sustenta a razão no Ser. Ao referir-se aos filósofos que pensaram sobre a realidade sem remetê-la ao Verbo, Agostinho ressalta que embora seus pensamentos tenham alcançado grandes verdades, permanecem incompletos na medida em que não as remetem ao Verbo. Os filósofos, diz ele:

Procuram estes segredos com a razão e o engenho que lhes concedestes; descobriram muitas coisas e vaticinaram muitos anos os eclipses do Sol e da Lua, o dia, a hora e o lugar em que haviam de suceder, sem se enganarem nos cálculos. [...]. Escreveram normas que eles descobriram e que ainda hoje se lêem [...]. Mas não conheceram o “caminho”; o Vosso Verbo, por meio de quem fizestes as coisas que se numeram e esses mesmos que as numeram, os sentidos com que percebem o que numeram [...]. Dizem muitas verdades acerca das criaturas e não buscam piedosamente a Verdade, o Artífice da criação (Conf. V, 3, 4-5).

¹⁰⁸ Para Agostinho, não basta usar a revelação do Verbo como fonte de autoridade para quaisquer pensamento de maneira literal, é preciso que a alma reflita sobre ela, pense em seus fundamentos, aprofunde-se em sua realidade e, sobretudo, oriente seu agir a partir de uma reflexão fundada no Verbo como fonte de ser.

A teoria do Verbo permite a Agostinho conceber a vida espiritual, própria do homem na ordem dos seres, como vida inteligível, apreensível cognitivamente e pertencente a esta realidade criada, sem reduzi-la a ordem material das coisas, mas em profunda relação com ela, na medida em que ambas possuem o mesmo princípio de ser e de inteligibilidade. Aqui, o autor faz confluírem as duas grandes matrizes de seu pensamento, a filosofia neoplatônica e o cristianismo, porém, de modo algum reduz sua razão ao materialismo nem ao idealismo extremado. Seu pensamento parte desta singela e profunda expressão: “*O que foi feito Nele é vida. Qual sentido desta expressão? A terra é criação sua, mas não é criatura que tenha vida. O que é vida é a forma espiritual, segundo a qual a terra foi feita e existe na mesma Sabedoria*”¹⁰⁹ (TIE I, 16, tradução nossa). A “forma espiritual” não apenas é inteligível em si mesma, como torna inteligível todas as formas por ela criadas, inclusive a forma espiritual “humana”¹¹⁰ que é imagem dela.

A esta espécie de cumplicidade epistemológica, que envolve o conhecimento de Deus e o de si mesmo, une-se implicitamente uma ontologia na qual os seres existem porque a verdade os conhece, e a verdade deles é garantida pela permanência eterna da forma de cada um nessa verdade suprema. Por isso, a mente humana só alcançará o conhecimento ajustado quer das distintas formas que preenchem o universo, quer de si mesma, quando penetrar na verdade plena, onde os seres estão imersos e se constituem na sua forma específica. Tal só é possível mediante uma peculiar forma de comunhão que se estabelece entre a mente humana e o Verbo eterno, princípio criador (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 164).

Em todas as criaturas há um vínculo de semelhança com o Verbo inerente à sua forma criada, ou seja, toda criatura que expresse “ser” ao mesmo tempo revela o Verbo de Deus. O Filho de Deus já se encontrava presente no princípio da criação, a mesma segunda pessoa da Trindade pela qual Deus “doa ser” às suas criaturas, é aquela que se encarna para restaurar a criação e elevá-la novamente em direção ao Criador. Tanto no ato da criação quanto na encarnação, “o Filho-Verbo direciona-se para a matéria informe iluminando-a e resgatando-a da imperfeição proemial para a perfeição [...]. Ao atribuir forma à alteridade, o Verbo realiza um vínculo de semelhança em relação a ele” (AYOUB, 2011, p. 114). O homem é o único ser, cuja

¹⁰⁹ *Lo que ha sido hecho en El es vida. ¿Cuál es el sentido de esta expresión? La tierra es hechura suya, pero no es criatura que tenga vida. Lo que es vida es la forma espiritual, según la cual la tierra ha sido hecha y existe en la misma Sabiduría.*

¹¹⁰ Sobre o conhecimento que a alma tem de si mesma e a relação da memória com o Verbo interior ver (Trin. X).

constituição permite compreender e contribuir no desenvolvimento deste vínculo nas outras formas criadas, como também interromper a consumação do mesmo na história. Para restabelecê-lo, foi necessária a ação de Deus pela encarnação do próprio Verbo. Assim, dado que

o espírito criado não é nem simples, nem idêntico ao Verbo, nem sequer idêntico a si mesmo [...], a forma da criatura espiritual submete o seu aperfeiçoamento a um processo de conquista de si própria, no qual assume como modelo o conhecimento que de si mesma obtém no princípio de seu ser, o Verbo eterno. Da coincidência atual, na sucessão temporal, entre o que a mente é e o conhecimento que, no Verbo, de si mesma obtém, resulta a realização da *imago Dei* no ser humano (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 266).

Tal procedimento se realiza historicamente na medida em que o próprio Deus assume esta restauração da alma tomando para si a forma humana. A verdade faz-se presença na história e assim eleva a criatura humana para além dela, contudo, não sem sua participação na liberdade. Mesmo na encarnação a verdade permanece mistério a ser desvelado em uma relação que não se dá tão somente em nível cognitivo e espiritual, mas também histórico. Aliás, pode-se dizer que este último descortina e aprofunda os outros, desde que na liberdade a alma converta-se em direção ao Verbo encarnado e assuma sua ordem para si. Dessa forma, enuncia Agostinho:

Pelo Verbo tu existe. Mas é igualmente necessária tua restauração por Ele. Mas esta restauração não é factível se é falsa tua crença no Verbo. Pelo Verbo chegou o ser a ti, por ele vives, e somente de ti depende que se desfaça [...]. Não será possível esta restauração pelo Verbo se em algo pensas erroneamente Dele¹¹¹ (TIE, I, 12, tradução nossa).

4.3. A encarnação como presença efetiva de Deus e mediação histórico-existencial

A restauração do gênero humano anunciada por Agostinho torna-se factível porque se realiza no interior da história, quando o Verbo de Deus assume a condição humana em uma vida concreta. Estando historicamente situada na pessoa de Jesus de Nazaré, a Mediação entre Deus e o homem, deixa de se restringir ao

¹¹¹ *Por el Verbo ha llegado el ser a ti, por El te ha venido, y solamente de ti depende que se deshaga. Si el que venga continuamente a menos y se deteriore más tu ser es obra tuya, únicamente el que te hizo y te creó puede mejorarte y recrearte. No será posible esa recreación por el Verbo si en algo piensas erróneamente de El.*

âmbito interno da alma, embora nunca prescindida deste, e passa a dizer respeito igualmente às relações concretas com o mundo sensível, mediante as quais o homem realiza-se ontologicamente na história. Com a encarnação, a ética ganha a dimensão das coisas reais e sensíveis onde “a vida do espírito”¹¹² se realiza concretamente. A figura histórica de Jesus apresenta ao homem uma proposta de vivência entre as coisas criadas, mediante a qual ele pode superar a presença do pecado original e, ao mesmo tempo, abrir-se frente à clareira que Ihe revela o Ser. Diante dela, o homem percebe-se em uma contradição ontológica; dá-se conta da debilidade que o transcende, herança de sua pertença a toda a humanidade e da defectibilidade de seus atos livres. Aqui, segundo Oliveira e Silva (2012a, p. 301) “a estrutura antropológica do Cristo histórico encontra sua missão, a de clarificar para a alma humana a luz divina inerente à sua condição”.

Para Santo Agostinho, no ato de criar, a dimensão sensível funda-se na espiritual e diferencia-se claramente dela, ao passo que na encarnação, a distinção permanece, porém, com uma total imbricação entre o espiritual e o sensível, ou seja, a ética torna-se um problema de ordem concreta e o ato cognitivo de iluminação só tem sentido se remetido a ela. Portanto, a Mediação pela qual somos reintegrados à ordem do Ser, não se restringe apenas à atividade anímica existencial de cada homem, mas encontra-se inscrita na história da humanidade como superação nela do pecado original¹¹³. Em outras palavras, a Mediação entre o homem e a verdade passa, ao mesmo tempo, por sua relação subjetiva com o real e pela história humana em sua totalidade.

O Mediador já presente em carne, e seus bem-aventurados apóstolos, revelando a graça do Novo Testamento, indicaram mais abertamente o que em tempos passados se figurou algo mais ocultamente, de acordo com a distribuição de idades na humanidade¹¹⁴ [...]. Essa senda purifica o homem

¹¹² Com esta expressão designamos toda atividade anímica do ser humano, desde o conhecimento cognitivo das coisas, sua relação volitiva com elas, bem como, a atividade espiritual através da qual o homem contempla o Ser.

¹¹³ Segundo Lencel (1995, p. 564), em *De Civitate Dei* Agostinho, utilizando-se dos conceitos de *civitas terrestre* e *civitas celeste*, elabora para além de uma história dos fatos, uma análise dos arquétipos humanos e sociais presentes na história dos povos e que dizem respeito à presença do pecado original e da Mediação do Verbo na história, a qual possui dois aspectos: um que corresponde à ação histórica do Cristo encarnado e dos que a ele seguiram; outro que diz respeito às “sementes do Verbo”, trata-se de uma presença e ação do Verbo em outros povos que não obtiveram relação histórica com o cristianismo (CD XI, 27-29).

¹¹⁴ Na tradição patrística é forte a ideia de que o Antigo Testamento é um prenúncio do Novo Testamento, e ainda de que toda a história dos povos, inclusive e especialmente do Império Romano

e prepara o mortal para a imortalidade de todas as suas partes constitutivas. E para que ninguém buscasse uma purificação para a parte a que Porfírio chama intelectual, outra para a que chama espiritual e outra para o corpo, precisamente para isso o veracíssimo e poderoso Purificador e Salvador assumiu o homem todo (CD X, 32, 2).

Se o homem por seu pecado fechou a fenda de sua alma para a verdade, então, a verdade mesma veio até o homem em sua própria forma, assumiu sua condição pecadora e realizou no tempo a purificação da alma. Dessa forma, Deus mostra-se na sua verdade pelo Verbo, mostra concretamente o que significa “doar ser”, fazer-se caminho para os homens. A encarnação não traz ao homem uma “nova verdade”, mas aquela mesma que Deus já revelara pelo Verbo na criação. Contudo, sua compreensão não se trata apenas de mais um processo cognitivo que visa transcender a realidade para contemplar o Ser, este ainda é possível e necessário, mas, para tanto, a razão precisa voltar-se para a realidade concreta da história, onde em Jesus de Nazaré, Deus revela-lhe seu Verbo. Desde a perspectiva da encarnação, para Agostinho, a projeção da alma em direção ao Ser passa necessariamente pela relação com uma pessoa concreta, trata-se de uma relação existencial que revela ao homem o sentido de seu próprio ser e dos outros seres, abrindo-lhe a fenda fechada pelo pecado. Em outras palavras, a luz que outrora iluminava a razão desde dentro da alma, em Cristo, assume a condição corpórea¹¹⁵, isto é, realiza a iluminação do itinerário humano rumo ao Ser desde o interior de sua história. Nela,

aconteceu que o Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, e cujo gozo constitui a bem-aventurança dos anjos, estendeu sua clemência até a nossa miséria [...]. Ele está, ao mesmo tempo, inteiramente junto a eles e inteiramente junto a nós. Nutre a eles, aos anjos, interiormente por seu ser de Deus. E ensina-nos a nós, por fora, por tudo o que somos [...]. O alimento da criatura racional tornou-se visível. Sem nada mudar em sua natureza, revestiu-se da nossa, a fim de levar a Ele, que é invisível, aqueles que só procuram as coisas visíveis. Desse modo, Aquele que a alma abandonara por seu orgulho, em seu interior, ela reencontra-o fora dela, na humildade. E só será imitando essa humildade visível que voltará à sua elevação invisível (LA III, 9, 30).

e do pensamento grego é uma preparação da vinda de Cristo. Em sua análise sobre a história Agostinho assume claramente este pressuposto, tanto em sua leitura do Antigo Testamento (CD XI-XVIII), quanto em seus comentários aos filósofos antigos como em (CD XVIII). Sobre isto ver ainda: (Moreschini, 2008) e (Ratzinger, 2012) (N.A.).

¹¹⁵ Há que se ressaltar que Cristo continua a ser a luz do Verbo e não uma luz corpórea, conforme distinguimos outrora. A encarnação, na visão de Agostinho não elimina a identidade das essências e sua respectiva diferença ontológica.

Na figura histórica de Jesus de Nazaré, Deus torna-se caminho ético concreto para o homem voltar-se a Ele e encontrar a *Beatitude*. Trata-se de um encontro onde a reciprocidade entre o homem e Deus, revela ao primeiro sua própria humanidade em sentido pleno, isto é, por sua ação histórica o Verbo encarnado recoloca-nos na obra da criação e redimensiona nossa história para o horizonte da eternidade. Assim, Cristo realiza o projeto traçado para o ser humano por seu próprio Criador que é alcançar a eternidade, participando da vida divina, contudo, sem prescindir do modo próprio de ser que identifica o ser humano, enquanto forma criada, configurada pela contingência e pelo limite.

No Verbo, Deus vem a nós “se oferecer como modelo de retorno ao homem decaído, que não poderia ver a Deus [...]. Ele esvaziou-se de si mesmo, não alterando sua divindade, mas assumindo a nossa mutabilidade” (Trin. VII, 3, 5). Todo esforço existencial da alma humana em projetar-se para Deus, resume-se em imitar o grande “modelo de homem” que é o Verbo encarnado, Imagem de Deus em sua perfeição, que se torna caminho ético-existencial para a humanidade pecadora, ou seja, levando à perfeição as virtudes humanas,

a atuação do Verbo, incondicionalmente boa e generosa, faz a alma ser melhor, regatando-a da desordem e dessemelhança e lhe atribuindo forma, desde que ela consista ao chamamento divino. Não cabe à alma convocar-se à formação de si mesma, e sim se entregar voluntariamente à ação divina e engajar-se em manter-se direcionada a Deus, participando da perfeição, sabedoria e felicidade divina (AYOUB, 2011, p. 84).

A “purificação” da alma não se restringe ao seu nível espiritual, mas envolve a todo o homem, poderíamos dizer toda sua história. A realidade é toda ela envolvida pela ação do Verbo encarnado em direção à eternidade que não está mais fora deste mundo, mas revela-se nele. Sem ser sucumbido, o tempo é envolvido pela eternidade na ação histórica do próprio Deus. Desse modo, a purificação só se torna plausível no que é temporal, por isso, a ética passa a dizer respeito ao correto agir com as coisas temporais, através delas, desvela-se a verdade que supera o pecado original. Afirma Agostinho, que

a purificação para nos adaptarmos ao eterno só seria possível através do temporal ao qual já estamos ordenados [...], assim como a razão já purificada deve aplicar-se à contemplação do eterno, do mesmo modo, quando ainda em vias de purificação, ela deve depositar fé nas coisas temporais [...]. Por certo, nós pertencemos ao que é temporal, não só quanto ao corpo, mas também pela mutabilidade da alma. Não se dá a qualificação de eterno ao que de alguma forma está sujeito à mutabilidade [...]. Enquanto, estamos neste mundo, portanto, depositemos nossa fé nas

coisas temporais feitas em nosso favor, e por elas seremos purificados [...]. Assim, veio o Filho de Deus para se fazer Filho do Homem e receber em si a nossa fé, para nos conduzir à sua verdade, recebendo nossa mortalidade sem se desvestir de sua imortalidade (Trin. IV, 18, 24).

Através da encarnação, Agostinho passa a conceber um novo paradigma para a virtude. Esta não consiste mais em uma simples purificação em nível racional, não pode ser reduzida ao bem político ou ao bom desenvolvimento das virtudes intelectuais e morais por si mesmas. Todos estes horizontes, pelos quais se concebia a vida ética e virtuosa no mundo antigo, têm seu valor para Agostinho, integram uma nova realidade humana concebida por ele, entretanto, são redimensionados sob outro prisma – a figura histórica de Jesus Cristo, o “grande virtuoso”, sua ação é a plenitude da ação humana, pois nele Deus revelou a plena verdade que apenas em germe e de maneira sombreada os homens poderiam conceber sem a encarnação. Em outras palavras, Ele é o grande modelo de homem virtuoso, desde o qual o pensamento agostiniano elabora seu projeto ético, orientando todas as “virtudes humanas”¹¹⁶ de acordo com sua forma de ser neste mundo real.

O Filho não apenas revelou a natureza originária do homem como imagem e semelhança de Deus, mas afixou, “quais as afecções e virtudes de que o ser humano pode dispor para superar a deformidade da ignorância e alcançar a forma e a beleza da Sabedoria” (AYOUB, 2011, p. 157). Através de seu modo de ser e agir, o Verbo encarnado realizou de maneira plena o significado originário das virtudes humanas, por isso é o grande modelo para o homem. Mais ainda, revelou a fé, a esperança e a caridade, virtudes divinas, pelas quais a ação humana pode descortinar em sua ação o Mistério da Trindade. Assim, neste mundo, em meio aos seres com quem convivemos e somos

o Senhor Jesus Cristo, feito homem desprezou todos os bens terrenos para mostrar que deviam ser desprezados, e suportou todos os males terrenos que mandavam que se suportassem, para que nem naqueles se procurasse a felicidade, nem nesses se temesse a infelicidade [...]. Fez desaparecer todo o orgulho da nobreza carnal nascendo de Mãe não tocada pelo homem [...]. Fez-se pobre – Ele a quem pertencem e por quem foram criados todos os seres, para que ninguém, crendo n'Ele, ousasse enaltecer-se pelas riquezas terrenas. Embora toda a criação testemunhe seu reino sempiterno, não quis ser aclamado rei pelos homens, para mostrar o caminho da humildade aos infelizes que a soberba separara Dele (CR XXII, 40).

¹¹⁶ Nos referimos à Fortaleza, Temperança, Justiça e Prudência, as virtudes clássicas mais abordadas por Agostinho, porém, de maneira mitigada uma vez que segundo ele estas só possuem sentido se vistas sob a orientação das virtudes teológicas que são a fé, a esperança e a caridade.

Eis uma disposição da alma que segundo o autor perpassa toda a ação de Cristo e somente por ela nossa alma pode ser purificada – a humildade, o esvaziamento de si, a doação, nada mais próprio e característico do Ser que é plena doação enquanto Criador, nada mais contraditório ao pecado original que se constituiu exatamente no fechamento dos seres em si mesmos. Ao encarnar-se Deus revestiu humanidade de humildade, para que os homens pudessem superar sua soberba. Caímos pelo que foi dita à nossa primeira criatura: “no dia em que comerdes sereis como deuses” (Gn 3, 5), somos purificados pelo exemplo de humildade do Deus criador que se faz ver como homem, não para exaltar seu poder, mas para nos mostrar a beleza da própria criação rejeitada pelo homem. Por este ato “eleva-nos à própria Trindade cuja comunhão faz a felicidade dos anjos, [...], Ele, que no céu é a própria vida, é na terra o caminho da vida” (CD IX, 15, 2).

A partir da encarnação, peregrinar na história para o homem pecador deixa de ser uma experiência de profunda angústia, um peso, algo a que se queira renunciar, e passa a ser uma profunda experiência existencial de Deus, fonte de esperança, pois sua vida não está mais atrelada à imanência das coisas, mas projeta-se no Ser, em Deus, não em um “Deus-juiz”, de uma autoridade que vem a terra para julgar o pecado humano, mas de um Deus misericordioso, que vem trazer ao homem, em sua vida prática, o dom e a experiência da caridade, vem fazê-lo conhecer, sentir e viver o Amor intra-trinitário ao qual a alma encontrava-se velada. No cotidiano das relações históricas, “Jesus olhou-nos, através da teia da carne. Acariciou-nos, inflamou-nos no seu amor, e nós corremos atrás do aroma de seu perfume” (Conf. XIII, 15, 18). Cristo fez-nos sentir na carne e no espírito, em toda a existência a ação do Amor de Deus que é a própria encarnação, se ao criar Deus já se manifestara como pleno doador de ser, ao encarnar-se manifesta toda sua caridade para superar o afastamento dos seres. Por isso, que da encarnação Agostinho deriva o princípio fundamental de sua ética.

Que maior causa pode haver da vinda do Senhor senão mostrar-nos Deus o seu Amor? E brilhantemente o demonstrou [...]. Porque a caridade é o fim do mandamento e o pleno cumprimento da Lei: para que nós também nos amemos uns aos outros e assim como Ele ofereceu por nós a sua vida, assim também demos a nossa vida pelos nossos irmãos [...]. Se o coração entorpecido desperta ao sentir-se amado, se o que já ardia mais se ascende ao saber-se correspondido, é evidente que nada é mais capaz de despertar o amor daquele que ainda não ama que saber-se amado [...]. O amor é evidentemente mais grato quando não é perturbado pela aridez da

necessidade, mas deriva da bondade fecunda. Aquele provém da miséria, este da misericórdia (CR IV, 7).

Ao encarnar-se, o Verbo de Deus não traz consigo um “código legal”, mas realiza na história humana um modo de ser que é próprio do Deus trinitário, a caridade, o Amor que é plena doação de ser. Eis a grande “Lei” encontrada na encarnação e que dá, por assim dizer, sentido a toda e qualquer lei em que dela derivada o homem possa agir. O julgamento de Deus em relação à humanidade não acontece por critérios humanos, mas divinos, velados a plena compreensão humana, porém, manifestos na prática histórica do Verbo encarnado, cuja compreensão vai-se deflagrando para aqueles que com “piedade” configuram seu ser ao Verbo. O Filho, igual ao Pai por natureza, assume “condição inferior”¹¹⁷ a fim de aproximar da perfeição a condição humana decaída, movimento que só acontece na medida em que o homem vive a piedade.

Para Santo Agostinho, existe uma íntima relação entre o homem piedoso e o virtuoso, o segundo seria o que busca viver em plenitude as virtudes humanas, já o piedoso da mesma forma as vive, contudo, as compreende e assimila em função das virtudes divinas, buscando configurar-se ao Verbo encarnado que é a manifestação concreta e existencial do grande Amor de Deus. Nesse sentido, que “a morte de Cristo não deve ser vista como uma exigência de Deus Pai para aplacar sua ira e, por isso, passar a amar a humanidade. O Amor de Deus pela humanidade é totalmente gratuito, antes mesmo da fundação do mundo” (SOUZA, 2013, p. 193).

O processo de “conversão” do homem, requer um movimento de regresso, levado a cabo mediante a *memoria sui*, a qual é motivada pela permanente ânsia do homem de reencontrar-se com seu próprio princípio. A Graça de Deus ativa em Cristo, restaura e leva a alma humana a progressivamente tomar consciência da imagem de Deus impressa nela, imagem que foi corrompida, porém, nunca completamente perdida. Assim, da experiência de deserto proveniente do pecado, nasce a angústia e a necessidade do encontro com o Ser.

É esse encontro que potencia a realização da ordem na existência humana individual, fazendo que o exórdio da forma, o início da sua existência temporal e o fim, a conclusão dela no curso do tempo, não coincidam, de modo algum. Entre o princípio e o fim da existência temporal de uma forma humana que realiza a perfeição do ser segundo a Imagem de Deus, ter-se-á

¹¹⁷ Com esta expressão não nos referimos pejorativamente à realidade carnal ou a espiritual, mas a diferença ontológica entre Deus e o homem.

verificado um acréscimo de densidade ontológica (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 270).

A recuperação da natureza humana realiza-se no tempo e na história, o “regresso” ao princípio é na verdade uma reafirmação do presente que o homem realiza desde seu encontro com Verbo, pois o princípio está no próprio homem, presente de tal maneira que Jesus Cristo, enquanto Mediador histórico, é também um elo que vincula a atividade da alma racional a toda ação do Ser¹¹⁸. Na perspectiva agostiniana a ação do homem no presente ganha um peso incomensurável, nele se realiza a *conversio* do homem novamente ao Ser, movimento pelo qual ele assume o futuro em um novo horizonte, onde buscando libertar-se do pecado original, o homem passa a ter diante de si não o nada, mas a eternidade. A “conversão” significa que a encarnação do Verbo produz na alma uma mudança do seu estado de ser, “o movimento anímico é invertido: da informidade de uma vida qualquer, voltada para a mutabilidade, direciona-se à vida feliz ao ser reorientada para o bem imutável, o Filho” (AYOUB, 2011, p. 83). Desse modo, cada criatura é chamada a superar sua dessemelhança com Deus, através de uma assemelhação ao Verbo, um processo que só pode acontecer no tempo histórico, onde a identidade da criatura racional se afirma por sua aproximação ao Ser e não em uma dissolução de sua essência no divino.

Nesta perspectiva da história da salvação, o pecado original evoca a figura do primeiro Adão, tipo do velho modo de ser, e evoca Cristo, o segundo Adão¹¹⁹, tipo do novo modo de ser. A cruz de Cristo é realmente o eixo da história e de todos os seus começos. A queda de Adão obtém sua significação apenas retrospectivamente. Por isso, entre o paralelismo que existe entre um Adão e outro Adão, há um progresso, uma elevação de valor desde o primeiro Adão até o segundo Adão, e no que concerne às economias que ambos representam. A superabundância da graça de Deus domina sobre a justiça e a culpa [...]. A ação primordial da cruz, como o amor de Deus, o amor da verdade e o amor de si mesmo, permite ao indivíduo entrar em uma história pessoal e corporativa de salvação¹²⁰ (RIGBY, 2001, p. 1028, tradução nossa).

¹¹⁸ Conforme Hankey (2001, p. 889), em todo ato no qual a mente debruça-se por si mesma na busca inerente de sua origem, há a presença da Mediação histórica de Cristo.

¹¹⁹ A perspectiva de conceber Cristo como o “segundo Adão”, bastante difundida no pensamento patrístico, tem como ponto de partida o texto paulino que diz: “Com efeito, se por um homem veio a morte, por um homem vem a ressurreição dos mortos. Assim como em Adão todos morrem, assim em Cristo todos reviverão em sua ordem como primícias (1Cor. 21-23) (N.A.).

¹²⁰ *En esta perspectiva de la historia de la salvación, el pecado original evoca la figura del primer Adán, tipo del viejo modo de ser, y evoca a Cristo, el segundo Adán, tipo del nuevo modo de ser. La cruz de Cristo es realmente el eje de la historia y de todos sus comienzos. La caída de Adán obtiene su significación sólo retrospectivamente. Además del paralelismo que existe entre un Adán y otro*

O aperfeiçoamento de cada condição humana se confunde, portanto, com o aperfeiçoamento de toda a história na ordem do ser, até que a plenitude do tempo e a encarnação do Verbo se confirmem em uma mesma realidade que é a eternidade, o cume da proximidade entre o humano e o divino. Neste sentido, que podemos compreender a encarnação como uma ação do Eterno no tempo, onde este não é dissolvido, mas reintegrado à sua ordem eterna, ou seja, vislumbrando a eternidade, o homem goza a clareza de seu tempo presente, a permanência ontologicamente participada e dependente do Ser eterno. O paradoxo da encarnação é que no curso do próprio tempo o princípio falou com os homens,

revestindo-se de humanidade, dialogando com eles no seu próprio idioma, empregando sua linguagem verbal e gestual, sujeita ao próprio tempo. A partir desse momento, o tempo histórico assume a plenitude, pois a mediação entre os seres humanos e o divino torna-se maximamente acessível [...], a relação entre o uno e o múltiplo, entre a eternidade e o tempo tem, na encarnação de Cristo, a sua realização plena (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 289).

Na medida em que o “Uno” assume o múltiplo, abre-se uma clareira, um franco colóquio entre a razão humana e o princípio único de todas as coisas, o ser humano compreende o sentido de todo o tempo histórico, porque tem descortinado diante de si a prospecção intencional de todo seu agir em direção ao Ser, a natureza da realidade temporal fundada no eterno, foi-lhe clareada em linguagem humana. Diante do Verbo encarnado, o homem encontra-se perante sua própria origem, compreende o sentido do pecado original presente em sua história e pode realizar com solidez a *conversio* em todas as suas ações intra-históricas. Dessa forma, “a encarnação do Filho de Deus, torna-se o remédio adequado para libertar a natureza humana da condição miserável de sua mortalidade” (SOUZA, 2013, p. 189).

Tamanha libertação ocorre apenas no exercício da liberdade humana, é o homem que pode escolher realizar-se ou destruir-se. A escolha de aceitar o Deus que lhe vêm é unicamente sua, manter-se ou não no caminho aberto pelo Verbo encarnado é o que define o estatuto de sua conversão, se será um processo de formação, onde ele realiza-se ontologicamente em direção à perfeita Imagem do Verbo de Deus, ou afasta-se dela definitivamente em direção ao nada. Se na visão

Adán, hay un progreso, una elevación de valor desde el primer Adán hasta el segundo Adán, y en lo que concierne a las economías que ambos representan. La superabundancia de la actitud de gracia de Dios domina sobre la justicia e la culpa [...]. La acción primordial de la cruz, como el amor de Dios, el amor de la verdad y el amor del sí mismo, permite al individuo entrar en una historia personal y corporativa de salvación.

agostiniana, a ação do Verbo se caracteriza por uma iluminação e inspiração íntima, evidente e constante para as criaturas, “a conversão consiste em mais do que uma única resposta ao chamado divino, pois se trata de uma constante adesão a Deus” (AYOUB, 2011, p. 117).

4.4. A reintegração ontológica da ordem da criação – no Verbo encarnado o homem contempla a Deus e sua realidade sem pecado

Vimos que na mundividência agostiniana o homem é o ser que possui a condição de ser co-criador, o que lhe dá a responsabilidade de conservar ontologicamente os seres criados na ordem. O pecado fere exatamente esta condição, por isso, para Agostinho, toda a criação sofre com o comprometimento da natureza humana. Assim, ao justificar os homens, Cristo reintegra ao mesmo tempo todas as criaturas ao Ser, restabelece a ordem da natureza, restabelecendo a ordem na condição humana criada, o sustentáculo da paz. Pelo Verbo encarnado, todos os homens são chamados a fazerem transparecer a beleza da criação promovendo entre si o Amor, vínculo de unidade da essência divina. Desse modo, dizemos que os homens são purificados pelo Mediador,

para que sejam um nele, não somente quanto à mesma natureza humana que, tornará um dia todos os homens mortais iguais aos anjos, mas também animados pela mesma vontade, aspirando à mesma felicidade, unidos em um só espírito, aglutinados no fogo da caridade [...], ou seja, assim como o Pai e o Filho são um, não apenas pela igualdade de essência, mas também pela mesma vontade, assim aqueles dos quais o Filho é Mediador junto ao Pai sejam um, não somente por terem a mesma natureza, mas também pela união do mesmo amor (Trin. IV, 9, 12b).

A unidade a que o autor se refere de modo algum tem a ver com uniformidade. Nada seria mais contraditório com a essência trinitária de Deus. Trata-se de um vínculo em que as diferenças são afirmadas na multiplicidade, o que só é possível pela caridade, à qual temos acesso através de Cristo. Por Ele Deus atua na realidade humana de modo a revelar sua natureza mais íntima, o vínculo que o une e é princípio de toda a criação. Para que o homem recuperasse sua natureza, afirma Agostinho, “a Trindade invisível atuou na pessoa do Filho visível” (Trin. II, 10, 19) e

assim o fez na forma de escravo, ao invés de pedir sacrifícios, tornou-se sacrifício¹²¹, “sacrificou” sua própria condição divina para tornar perfeita novamente nossa condição humana. Por isso, em Santo Agostinho, só é possível compreender a encarnação remetendo-a à economia trinitária, o ato de criar e o ato de salvar, inserem-se em um mesmo movimento do Amor de Deus pela humanidade onde o Pai ilumina o homem ao lhe criar uma natureza iluminável, a espera da iluminação plena, quando sua constituição será perfeita; o Filho-Verbo ilumina a razão com o conhecimento necessário para que a alma se dirija a ser imagem e semelhança de Deus, alcançando sua formação; e o Espírito Santo, por fim, age iluminando a vontade humana, movendo-a para a mesma finalidade.

Para Deus toda a natureza humana é boa, provém de seu Amor tornado efetivo na criação, e possui um *telos* na ordem do universo que de forma alguma pode ser abandonado. No ato mesmo de se encarnar o Criador já revelara isso, mais ainda, através da prática histórica do Verbo encarnado, cujo fim último é reintegrar o homem em sua totalidade à ordem do Ser. Para tanto, é preciso conceber com Agostinho

que só o pecado é mal, não a natureza ou a substância da carne. A alma do homem pode assumir essa carne sem pecado, revesti-la, depô-la na morte e melhorá-la na ressurreição. O Verbo mostrou que a própria morte, embora castigo do pecado, que Ele sem pecado pagou por nós, não deve ser evitada, pecando, mas se possível, deve ser suportada por amor à justiça. Pôde livrar-nos dos pecados, morrendo, porque não morreu por seus pecados [...]. Éramos homens, porém, não éramos justos. Em sua encarnação estava a natureza humana, mas justa e sem pecado (CD X, 24, 2).

Mesmo com a encarnação o homem permanece “humano”. Não é Deus e não pode tornar-se como Ele. Por isso o pecado continua a ser o que há de mais “anti-natural” na condição humana, perverte a criação e torna injusto aquele que havia sido criado para conduzir os seres à paz. Ao estabelecer uma relação íntima com Deus através do Verbo encarnado, o homem interage com o ser divino em dois planos, onde envolve todas as criaturas com as quais se relaciona em seu agir. No plano horizontal, envolve seus semelhantes e os outros seres com quem compõe o universo criado, já no plano vertical, o que está em jogo é sua comunicação íntima

¹²¹ Agostinho segue a Tradição do cristianismo que indica Cristo como o “cordeiro imolado”, ou seja, ao contrário dos deuses antigos que pediam sacrifícios das mais diversas ordens, inclusive humanos, para a expiação dos pecados e libertação do mal, Ele se tornou o único e definitivo sacrifício para que nenhum outro seja necessário. Aqui encontra-se um ponto de ruptura entre a tradição cristã e a religiosidade antiga. Sobre este ponto ver (CD X, 20, 1).

com Deus. A perversão de quaisquer destes dois planos ontológicos, que dizem respeito ao ser e agir de um mesmo homem, inegavelmente conflui para um afastamento no plano moral. Por isso, a encarnação do Verbo não vem reintegrar apenas a relação do homem com o Deus, mas do homem consigo mesmo na ordem dos seres. Nela, a relação com Deus toma o caminho da horizontalidade assumida pelo próprio Verbo divino.

Na visão de Agostinho, não há nenhuma forma de compatibilidade entre a natureza humana e o pecado. Este deve ser superado e quem o faz é Deus tornando-se homem justo para justificar os homens. A única harmonia possível e que deve ser conquistada pelo homem é a que reflete no seio da humanidade a unidade da vida divina, o princípio que sustenta a paz. Neste sentido, que ao alinhar sua vontade com a vontade divina expressa pelo Verbo, a criatura racional assume seu lugar na ordem. Torna-se próxima e íntima ao Ser restabelecendo um nível de aproximação que não é de caráter espacial, mas moral com relação ao Verbo-Deus e que diz respeito apenas à intimidade de cada homem.

Enquanto submetido ao pecado original, o homem vivia de acordo com o mediador da morte, aquele que o afastara do Ser pela soberba e pelo orgulho. Ao passo que em Cristo, por sua humildade, o homem recupera a vida, a existência que conflui para o Ser, para a unidade e harmonia oriundas tão somente da relação intra-trinitária de Deus, “esta é a verdadeira paz e para nós indestrutível união com nosso Criador, uma vez purificados e reconciliados pelo Mediador da vida” (Trin. IV, 10, 13). Na doutrina da encarnação a iluminação da mente pelo Verbo assume um caráter histórico-existencial. É através da vida concreta do homem que a alma é elevada ao Ser. Nela a iluminação passa a requerer do homem um despojamento de fundo moral, sendo percebida na medida em que o espírito humano torna-se mais sábio e puro conforme o Filho de Deus, Ele ilumina a existência humana, que

a partir da reviravolta do chamado divino, passa a tomar conhecimento de sua situação de vida malfadada, ou seja, do distanciamento cognitivo da Verdade e moral do Amor característicos da “região da dessemelhança”. Essa distância equivale à escuridão moral [...]. Ciente de sua situação, o homem cuja mente foi renovada no conhecimento da Verdade deverá esperar pacientemente, agindo conforme sua natureza requer, para seus pecados serem removidos por Deus, já que se julgar capaz de fazê-lo seria soberbo (AYOUB, 2011, p. 89-90).

A figura histórica do Filho-Verbo não pode ser tomada apenas como uma mediação a mais entre outras, um degrau na escada humana rumo ao divino, Ele é a “própria escada”, isto é, “o itinerário em si mesmo e não apenas um momento do trajeto, viabilizando uma efetiva relação entre a unidade suprema da divindade e a multiplicidade das formas criadas” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 300). Agindo concretamente na história dos homens, o Mediador dinamiza novamente a realização ontológica do homem, tanto do ponto de vista lógico como moral. Converter-se ao Cristo significa, portanto, abrir novamente a clareira da existência em direção à *Beatitude*. Esta *conversio* de que fala Agostinho, significa uma mudança da existência humana, do movimento adâmico oriundo do pecado original que tendia ao nada, para o movimento “crístico” que justifica a ordem e recoloca as criaturas na direção do Ser. Vale ressaltar que se trata de um movimento que longe de representar o domínio do Criador sobre suas criaturas, diz respeito à recuperação da liberdade originária da alma humana.

Nesta clareira aberta pela encarnação, a relação do homem com o Verbo se realiza de forma racional, existencial e moral, pois, é na vida concreta de cada homem que Ele passa a estabelecer os conhecimentos que confluem para a felicidade, indica o amor às criaturas que aproximam a alma de Deus, apontando ao homem a Sabedoria divina através de suas relações intra-mundo. Deste movimento de re-encontro entre o divino que se encarna e a liberdade humana que se restaura, nasce uma nova unidade do humano com o divino, “a qual não se projeta na recuperação de uma identidade perdida, mas na concreção de uma nova realidade: a da união, não apenas de cada um, mas de todos os seres humanos com o Verbo” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 305). Em outras palavras, a “recuperação” da condição originária do homem se traduz em uma “*nova ordem dos seres*”¹²², cujo paradigma é o Verbo encarnado. Nela, “nos renovamos pela transformação espiritual, no interior de nossa mente, e é homem novo o que se renova para o conhecimento de Deus segundo a imagem do Criador” (Trin. XII, 7, 12).

¹²² Não é possível apagar o pecado original da história humana, mas pela encarnação é possível recolocá-la na direção da *Beatitude*, trata-se de um passo de volta à origem da condição humana, porém, com vistas a instaurar uma “nova origem”, uma nova história cuja prospecção no futuro não expressa apenas o Verbo pelo qual Deus cria, mas, sobretudo, o Verbo encarnado pelo qual Deus salva. A nova história humana que começa é expressão do Verbo-Filho feito carne, isto é, da *caritas* divina. Não se trata, contudo, da projeção de um “outro mundo”, mas de uma transformação do transcurso da história neste mundo, cujo horizonte é a esperança oriunda da *Beatitude*.

Para Agostinho a “Imagem do Criador” é o próprio Cristo, princípio da criação originária e agora princípio da nova ordem, da ordem da caridade, onde a justiça de Deus conduz os homens a revestirem-se com “outra forma”. Na história o Verbo encarnado ensina o homem o caminho de retorno à sua origem, uma volta que tem o caráter de um “novo começo”, “ensina-nos, a fim de que possuamos essa plena consciência da nossa volta, porque é o Princípio, Ele fala-nos” (Conf. XI, 8, 10), trata-se do mesmo princípio que na criação deu-nos forma no tempo desde a eternidade, agora dá-nos a forma eterna desde as entranhas do tempo. A história humana passa a se caracterizar pela edificação de uma nova humanidade, cujas relações transcorrem sobre o horizonte dialógico e relacional da caridade divina. Após a queda “vestimos a imagem do homem terreno pelo pecado, que a geração nos infundiu, mas vestimos a imagem do homem celeste pela graça do perdão e da vida eterna” (CD XIII, 23, 3).

Este sentido da história que começa a partir do Verbo-Filho feito carne, restaura a condição humana dando-lhe novamente sua liberdade, que passa a se efetivar pelo exercício da caridade. Assim, pela participação humana no exercício livre de seu ser, Deus “re-cria” sua criação através do mesmo Verbo, só que agora de dentro da própria história.

Este fato significa que, conhecendo a sua própria forma de ser no Verbo – forma que corresponde ao projeto divino para essa criatura – o ser humano pode aderir livremente a esse conhecimento, que se lhe apresenta como um mandato ou uma ordem a realizar. Se o fizer, aperfeiçoa-se e realiza a ordenação própria de seu modo de ser, tornando-se uma presença do Deus-trindade no mundo. Se abdicar desta tarefa, permanece num estado de infirmitade, certamente não absoluto, mas inadequado ao seu modo de ser (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 265).

5. O homem como peregrino da paz em direção à *visio cordis*

A encarnação do Verbo de Deus pode ser considerada como um grande “ato de perdão” que se realiza na economia da “salvação” do gênero humano, é o ponto de referência que perpassa todo o pensamento ético de Santo Agostinho. A partir dela passam a se balizar as relações que o homem estabelece, na medida em que concebe sua existência histórica “marcada” espiritualmente por este fato, ou seja, “o Verbo encarnado pela sua humildade revela ao homem sua real condição de enfermo e, ao mesmo tempo, indica-lhe uma postura a ser seguida” (GRACIOSO, 2012, p. 24). Para Agostinho, o fato histórico e ao mesmo tempo espiritual da encarnação, não apaga o pecado original historicamente instituído¹²³, durante toda a sua existência o homem terá de conviver com a “marca” significativa de seu pecado, porém, a partir da ação do próprio Deus, faz a experiência paradoxal do perdão e a partir dela, pode reconhecer-se como um ser livre com a possibilidade de estabelecer “novas relações”.

O movimento da encarnação caracteriza-se pela total liberdade de Deus frente ao fato do pecado original que gerou o afastamento do homem em relação a Ele, trata-se da realização de um “encontro”, onde de um lado Deus toma a iniciativa da conversação e de outro o homem lhe dá uma resposta, vislumbrando no Verbo encarnado aquele que para si é o “totalmente Outro” que lhe revela o Ser. Por este encontro o homem passa a estar implicado em uma relação de “*reconhecimento*”, isto é, encontrando-se frente ao Ser no Verbo-encarnado, o homem recorda-se de sua condição originária, a qual se encontrava velada em consequência do pecado original¹²⁴ e, ao mesmo tempo, contempla o Deus de que se afastou. Assim, a própria “realização de si como *imago Dei* é correspondência ao reconhecimento da

¹²³ Sobre este ponto ver ainda o texto “*A simbólica do mal*” contido em Ricoeur (2011, p. 167-308). Neste texto o pensador contemporâneo interpreta o pensamento de Agostinho sobre o pecado original e a visão da história humana que se pode conceber a partir do mesmo.

¹²⁴ Segundo Arendt (1997, p. 161), em Agostinho, “o que permite a relação do homem com sua origem é um fato historicamente datado – Cristo, que lhe proporciona o “face a Deus”.

forma de si no Verbo” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 268), o que implica em dizer, que as expressões dessa imagem no tempo são tão multiformes e diversas, quanto às existências humanas que se reconhecem no Verbo.

Segundo o autor, o Filho-Verbo, por sua encarnação, nos arrasta novamente em direção à vida eterna da qual nos afastamos, ou seja, faz o homem participar novamente da imortalidade de Deus, e “nós, participantes de sua vida eterna, tornamo-nos imortais, conforme nossa condição, mas uma coisa é a vida da qual fomos feitos participantes, outra coisa somos nós que viveremos para sempre por força desta participação” (Trin. I, 6, 10). A partir desta relação “co-participativa”, onde o homem não é visto como um “ser isolado” entregue ao fatalismo do destino e a arbitrariedade de suas decisões, mas como um ser relacional que se compreende frente a Deus e ao mundo criado, que Agostinho concebe o agir humano nesta “nova ordem” instaurada pela encarnação.

5.1. A condição humana na ordem da criação a partir da realidade do Verbo encarnado: o perdão e a alteridade

O encontro do homem com o Ser em que se funda sua existência, se dá por um movimento gratuito de Deus, que conduz o ser humano a um “novo movimento” sobre sua existência concreta. Estando novamente frente ao Ser, ele antes preso em si mesmo por sua soberba, agora se reconhece um “ser de alteridade” e a partir deste reconhecimento, re-significa suas relações intra-históricas. Para Agostinho, “o soberbo se orgulha frente a Deus e o mortal amedronta o que é mortal como ele, o homem não reconhece ao homem próximo a si. Quando a soberba se ergue, está sujeito às pulgas”¹²⁵ (TIE I, 15, tradução nossa). O “reconhecimento” leva a alma a transcender exatamente esta condição de “apequenamento” e a compreender-se na ordem ontológica.

Tal re-significação das relações não se realiza enquanto a vontade permanecer orientada pelo egoísmo, principal característica do isolamento causado

¹²⁵ *El soberbio se jacta frente a Dios, y el mortal amedrenta al que es mortal como él, y el hombre no reconoce al hombre, prójimo suyo.*

pelo pecado, ela precisa reencontrar-se em uma relação livre de alteridade à semelhança do que o próprio Ser manifesta na encarnação. Nesta ordem, o “olhar da alma”, isto é, a abertura própria do homem para o mundo, ganha a característica da alteridade frente ao âmbito do ser, não por sua beleza em si, mas porque é capaz de reconhecer nela a ação criadora de Deus e, nesta, sua manifestação de Amor para com o próprio homem, único ser capaz de contemplá-lo desta forma. Assim exclama Agostinho:

Torna a olhar a verdade, se o podes. Por certo, tu não amas realmente senão aquilo que é bom. Pois, boa é a terra pela altitude das montanhas, a constituição suave das colinas e a planície dos campos. Boa, amena e fértil é a propriedade. Bons os animais dotados de vida. Bom é o ar temperado e salubre [...]. Em relação a todos esses bens de que fiz menção, ou outros que possam ser vistos ou pensados, não diríamos que um seja melhor que o outro, ao fazer um julgamento certo, a não ser que estivesse impressa em nós a noção mesma do bem. Portanto, a Deus se deve amar, não como se ama este ou aquele bem, mas como se ama o próprio Bem. É este que a alma deve procurar, não aquele que sobrevoa a mente, mas ao que se adere por amor (Trin. VIII, 3, 4).

Esta conversão da alma ao Bem, através dos bens, é o que lhe dá a possibilidade para que ela se aperfeiçoe, uma vez que a vontade volta a estar inserida na ordem dos seres de maneira que o homem consiga amar as coisas não como fins em si mesmas, mas como manifestação do próprio Ser criador. Manifestando-se na história através deste amor, o homem se reconhece por natureza, “de todas as criaturas, a mais próxima de Deus. E, ademais, aperfeiçoável, para ser a mais próxima por semelhança. Somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e conhecer” (CD XI, 26,1). Este movimento de reconhecimento de Deus como criador, de si mesmo como ser amado e aperfeiçoável dentro da ordem, bem como do mundo como manifestação do Ser de Deus, não se trata da instauração de algo totalmente novo no homem, mas da restauração do que há de “mais natural” na esfera humana – contemplar o Ser e nele todos os seres.

Assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é para o céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça (Trin. XII, 1, 1).

Para Agostinho a vida humana se realiza em um processo de permanente formação através das relações do homem com os seres, cujo fundamento unificador é a relação com o Ser. Contudo, esta relação se expressa no interior da alma como uma constante inquietação, isto é, uma “procura de”, trata-se da ânsia por sentido

que acaba por conduzir o movimento anímico do homem a encontrar-se com os bens sensíveis e projetar-se sobre eles. Porém, é neste mesmo movimento intencional que Agostinho percebe o homem como “*capax Dei*”, na medida em que reproduz à sua imagem e semelhança, o movimento de “sair de si” que o próprio Deus lhe dá a contemplar no ato de criação. Portanto, ao homem que age eticamente sobre seu mundo, cabe “retirar todas as consequências da dimensão intencional inerente à essência divina enquanto doação de caridade” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 255).

Para Agostinho, tal atitude só é possível na medida em que se percebe que o mundo, assim como a ação humana sobre ele, não é fruto do acaso. Possui um princípio atuante, cuja essência é ser caritativo, por isso, à luz da criação, a liberdade é o “estado de ser” que de maneira mais genuína realiza ontologicamente o homem, ou seja, por ela a intencionalidade própria do espírito humano pode agir “criativamente” sobre a realidade. Na liberdade,

a singularidade da resposta de cada criatura espiritual, faz que a imagem e semelhança de Deus defina, para ela, sua própria identidade: o alcance ontológico e não meramente moral, ético ou doutrinal do movimento de *conversio*, que se integra na conquista da perfeição da forma, e não no afastamento dela em relação a uma estrutura do pecado – todos estes aspectos fazem parte da condição ontológica do ser humano, na sua dimensão mais decisiva: aquela em que consiste a própria ação criadora (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 270).

Ao olhar para o mundo na condição de um ser que se reconhece “livre”, o homem estabelece com ele um tipo de relação onde as coisas são reconhecidas, não como propriedade “privada”, alimento da soberba do pecado, mas constitutivas de uma ordem criada que é comum a todos os seres. Isto porque ambos são remetidos a uma e mesma origem, a um mesmo princípio criador e também restaurador da ordem. Olhando para si, o homem reconhece que tem a mesma origem dos que lhe são semelhantes. Contemplando o Ser reconhece-se como co-criador dos seres que estão no mundo. Esta é a percepção que lhe manifesta da forma mais contundente sua condição de ser livre. Em outras palavras, o “Verbo-histórico” lhe revela o “Verbo-impresso” em seu próprio ser e no mundo criado, o que reabre a alma do homem para sua condição originária de “operador da justiça” revelada na mesma ordem.

Certo para Agostinho é que esta “cura da vontade” não ocorre em um único momento de encontro, mas tem lugar em um processo que envolve toda a história do homem¹²⁶. A *imago Dei* é restaurada em uma lenta renovação das relações do ser humano, que tanto mais torna-se livre, quanto mais encontra-se aberto à *visio cordis*. Agostinho entende que não há uma mudança brusca na situação do homem, uma espécie de transferência imediata desta vida para a eternidade, mas uma renovação espiritual que vai ocorrendo no próprio transcurso da história, na medida em que o espírito humano se configura ao Verbo encarnado, mesmo que no corpo e nas realidades sensíveis ainda seja possível perceber a presença do pecado original¹²⁷. Trata-se de uma purificação que se inicia “de dentro” e configura esta existência com os traços da esperança.

Quanto à imagem que se renova dia a dia no espírito da mente pelo conhecimento de Deus, não no exterior, mas no interior, alcançará a perfeição pela visão, a qual, depois do juízo, será face a face, enquanto agora é como por espelho e de maneira confusa (Trin. XIV, 19, 25).

Vislumbrando a eternidade na condição de um ser de esperança, o homem percebe a ordem criada sob outra perspectiva: a de um Deus que nela age em seu perdão e, peculiarmente, percebe esta ordem “impressa” na intimidade de seu “coração”. Este é para Santo Agostinho o “lugar ético” por excelência. Nele e a partir dele o homem compreende o mundo e compreende-se nele frente a Deus¹²⁸. A “via da interioridade” é levada à sua radicalidade quando dela e por ela nascem todas as expressões do homem sobre o mundo. Trata-se de uma mudança de paradigma que Agostinho opera, recolhendo elementos do mundo antigo e afirmando o ponto nevrálgico de seu pensamento cristão, a configuração ao Verbo encarnado. Ele faz da introspecção o primeiro e mais elementar passo da ética, tendo como pano de fundo a ideia de que a alma humana é o núcleo através do qual a ordem do universo pode ser compreendida.

¹²⁶ Segundo Costa (2009, p. 73), a partir da encarnação Agostinho situa, sob a luz das cartas de Paulo, sua preocupação no sentido humano da Lei, fazendo desaparecer pouco a pouco as abstrações e generalizações para dar lugar ao indivíduo humano concreto como ocorre em suas Cartas, onde encontramos sangue, suor e lágrimas, certezas, dúvidas, alegrias e mágoas, tudo aquilo que pode ser reunido no que concebemos como “condição humana”.

¹²⁷ Sobre este ponto ver as idéias de “vergonha” e “degradação temporal” da condição humana expressas pelo autor em (GL XI, 32, 42).

¹²⁸ Sobre a mudança de paradigma para a ética que se dá na passagem do mundo antigo para a visão cristã e a forma como Agostinho a expressa de maneira excelente através da “via da introspecção”, ver Bignotto (1992).

A ideia de um mundo distanciado da perfeição e compartilhado pelos seres humanos com “forças” hostis fazia parte da topografia religiosa de todos os homens da baixa Antiguidade. Agostinho apenas internalizou a luta do cristão: seu anfiteatro tornou-se o coração; tratava-se de uma luta interna contra as forças da alma; o Senhor deste mundo foi transformado no “Senhor dos desejos” – dos desejos que amam este mundo e, com isso, passam a se assemelhar a demônios comprometidos com as mesmas emoções que eles [...]. Do mesmo modo, a vitória passou a depender da adesão a uma fonte interna de força: a “permanência em Cristo”, interpretada como um princípio persistente do eu, pois, quando adormece em Cristo “interior” o barco da alma é jogado por desejos mundanos; quando esse Cristo “desperta na alma”, ela volta a se acalmar (BROWN, 2011, p. 305).

Para Agostinho, na alma era possível contemplar que o pecado original não destruiu a ordem, apenas a transformou, assim como o “castigo” de Deus insere-se nela como manifestação de sua justiça. Igualmente o perdão na forma da Graça mediante a encarnação do Verbo é a consequência mais visível de sua misericórdia. A ação da Graça de Deus através do perdão e da caridade, faz nascer uma “nova ordem de ser” que transforma as relações marcadas pela culpa. No entanto, que permanece plenamente inserida na economia da criação e salvação que encontra seu fundamento no Ser mesmo de Deus. O que a Graça proporciona ao homem recluso no silêncio de sua angústia é a possibilidade de ver o mundo, de contemplar a história como manifestação do Ser, mais especificamente, de um Ser que é criador e doador de vida, o que antes se configurava como uma experiência do “trágico”, é fonte de esperança, princípio da *visio cordis* que projeta a vontade em um novo horizonte. Assim, ao contemplar sua história na liberdade, o homem a vê sob a luz do Ser que é

Autor e Criador de toda alma e de todo corpo, fonte de felicidade de quem quer que seja feliz em verdade, e não em vaidade, que fez o homem animal racional de corpo e alma, que, em pecando o homem, não permitiu ficasse sem castigo, nem o deixou sem misericórdia, que a bons e maus deu o ser com as pedras, vida seminal com as árvores, vida sensitiva com os animais e vida racional com os anjos apenas [...]. De nenhum modo é crível que Deus quisesse ficasse alheios às leis de sua providência, os reinos dos homens, seu senhorio, sua servidão (CD XI, 1, 1).

A história torna-se, portanto, o grande teatro que não se reduz a encenação de um fatalismo proveniente dos vícios humanos, mas é marcada pela ação e providência da misericórdia de Deus¹²⁹. Desta percepção decorre o sentido da própria ética, ela atua como um “cimento” que garante ao homem o anseio mais

¹²⁹ Segundo Costa (2009, p. 33), Agostinho faz de Deus um “paradigma moral” que não exclui o “amor ao mundo”, ao contrário, dá-lhe um outro sentido. Ao invés de pautar-se pelo domínio sobre o mundo, a ação do homem se sedimenta na perspectiva da “doação de ser” às coisas.

profundo de seu coração, a paz. Na visão de Agostinho a paz é fruto exatamente do reconhecimento de que a realidade funda-se em um princípio unificador, e que este manifesta-se caritativamente em seu próprio Ser e na sua ação sobre a história. Sem esta visão, ao olhar para sua história, o que o destino demonstra ao homem é “uma lamentável série de calamidades. O jugo da concórdia quebra-se em pedaços; depois, sanguinolentas sedições e, por encadeamento de causas funestas e guerras, desastre espantosos” (CD I, 30, 1), exatamente o contraste com o amor de Deus expresso pela ordem.

Entre o trágico¹³⁰ e a esperança da liberdade é que o homem vai fazendo a experiência de sua história. A vida humana é essencialmente projeção no ser e não pode não sê-lo, sua escolha se reduz, portanto, em projetar-se em direção à plenitude ou rumo ao nada. “A existência humana se desenvolve, pois, como contínua reprodução de uma oposição fundamental, pela qual o homem é chamado sempre a escolher entre ser feliz ou infeliz”¹³¹ (PAGLIACCI, 2003, p. 104, tradução nossa). Assim, na medida em que percebe nela a presença do perdão de Deus, abre-se o horizonte de uma forma de ser livre do jugo do pecado, que leva Agostinho a conceber a conquista da paz como fruto da misericórdia, enquanto expressão da caridade tanto de Deus para com o homem, quanto da comunidade humana entre si. A misericórdia é uma virtude que se depreende do próprio Deus e que atua na condição humana transformando nela todas as virtudes e recuperando a condição livre na qual o homem poderia agir sobre o mundo edificando a paz. Neste sentido, que parafraseando Cícero, Agostinho afirma:

em todas as tuas virtudes, nenhuma existe mais admirável e mais grata que tua misericórdia. Que é a misericórdia senão certa compaixão da miséria alheia nascida em nosso coração, que, se podemos, nos força a socorrê-la? Este movimento interior serve à razão, quer quando se dá ao necessitado, quer quando se perdoa ao penitente (CD IX, 5, 1).

¹³⁰ Este olhar trágico sobre a história é cunhado por Agostinho ao descrever a história dos vícios que levaram aos acontecimentos de desolação do Império Romano. Fica claro para ele em “*De Civitate Dei*” que o motivo da desesperança que se instaurara no coração dos romanos, era sua incapacidade de perceber a história fundada na ação de um Deus criador e misericordioso. Eles projetaram sua esperança em vícios que levaram a guerra, por isso, não podiam vislumbrar a paz. Sobre isto ver ainda as descrições de Agostinho em seus “*Sermões*” e o comentário de Miranda Urbano (2013).

¹³¹ *L'esistenza umana si sviluppa, quindi, come continua riproposizione di un'opzione fondamentale, per cui l'uomo è chiamato sempre a dover scegliere tra il volere essere felice o infelice.*

Esta experiência de um Deus que atua caritativamente perdoadando o homem e que com ele instaura uma ampla relação de misericórdia é, ao mesmo tempo, a revelação mais ampla da justiça em que se funda a ordem. A “justiça de Deus” não se apresenta como essencialmente “punitiva”, mas se estabelece em um nível de relação que conduz o homem a recuperar sua natureza. Não é para punir o homem que Deus age, mas para estabelecer com ele uma relação livre de alteridade fundada na *caritas*. “Ele que ama aos homens, há de amá-los ou porque são justos ou para serem justos, com igual caridade deverá o homem, também amar a si mesmo” (Trin. VIII, 6, 9). É a partir desta relação que remete o homem à origem, ou seja, ao ato mesmo de “fazer ser”, que se estabelece um princípio capaz de unificar as relações no Ser. Trata-se do que Gilson (2010) chama de “verdade da ordem do agir”, que está em identidade fundamental com a essência das coisas, “essa identidade resulta do caráter universal da iluminação divina [...], devem ter as mesmas características e a mesma origem” (GILSON, 2010, p. 243).

Este princípio é a *caritas*¹³² entendida no horizonte da alteridade e da gratuidade tal como se expressa na economia trinitária. A ela se reporta o desejo mais originário da condição humana que é a felicidade, a qual se encontra intimamente conexa ao anseio pela paz que move a vontade humana. Na visão de Agostinho, portanto, a recuperação da liberdade se efetiva sob o prisma de uma dupla manifestação de ser, a saber, o perdão que tem sua origem em Deus e abre a alma humana para um novo horizonte, e a vontade transformada pela caridade que efetiva esta abertura na relação com os seres. Assim, segundo ele,

seremos felizes precisamente por sermos perfeitos com o fim. Nosso bem, sobre cujo fim os filósofos tanto disputam, não é outra coisa senão unir-se a Ele. A alma intelectual, em abraço incorpóreo, se nos é permitido falar assim, dado a Ele, repleta-se e fecunda-se de virtudes verdadeiras [...]. A esse bem devemos ser conduzidos por aqueles que nos amam e conduzir os que amamos, para que, assim, cumpram-se os dois preceitos a que se reduzem a Lei e os Profetas: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a alma com todo o espírito. E amarás ao próximo como a ti mesmo* (CD X, 3, 2).

Este vínculo de concórdia é a relação mais própria da natureza humana e decorre de uma condição tangível apenas pela Mediação do Verbo encarnado.

¹³² De acordo com Pagliacci (2003, p. 19): “no conceito de *caritas* agostiniano convergem elementos antigos e cristãos. Dos primeiros ele absorve o problema eudaimonístico da satisfação da necessidade, do cristianismo a unicidade do desejo e a ideia de um objeto de desejo pessoal e transcendente, isto é, Deus”.

Frente a ele, o homem contempla o Ser¹³³ e é capaz de perceber a si mesmo como uma realidade criada para além do pecado e, nela, conceber-se como “*humanidade*”¹³⁴, cujo vínculo reporta a ser imagem e semelhança do Ser trinitário que se desvela à visão da alma. A proximidade entre os homens fundamenta-se no vínculo intra-trinitário, possível de ser contemplado apenas na condição de liberdade plausível “para além do pecado original”. Nela o homem pode vislumbrar a ordem social, partindo do princípio de que

o pecador, enquanto pecador, não merece ser amado, mas todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus. Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio [...], porque todas as coisas hão de ser amadas por Deus, e o próximo pode gozar de Deus conosco (DC I, 27, 28).

Este “vínculo originário” que decorre da visão que o homem pode ter de Deus, garante a unidade no plano do ser, onde a *caritas* torna-se seu modo próprio de expressão, na medida em que ele se reconhece humano frente ao Ser e, ao mesmo tempo, pertencente a uma comunidade criada com a qual se mantém em um vínculo ontológico, em parte ainda velado por causa do castigo originário. Contudo, semelhante vínculo tende a ser desvelado na medida em que o homem, agindo em sua história, contempla o perdão de Deus e sua manifestação trinitária como caritativa. Daí emerge uma espécie de “lei natural”, isto é, princípios básicos que compõe originariamente o âmbito do ser, a descrição acima apresenta um dos mais importantes. Tais princípios, o homem recebe em sua criação, através do que Gilson (2010) chama de “consciência moral”¹³⁵.

Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou a vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que seja perturbada [...]. O que

¹³³ Esta ideia de “reconhecimento” no “estar frente a Deus” é muito forte no pensamento bíblico, sobretudo, do Antigo Testamento de tradição mosaica. O tema será bastante explorado “filosoficamente” por Lacocque e Ricoeur (2001).

¹³⁴ Segundo Horn (2008), em “*De Civitate Dei*”, à luz de uma visão cristã da história, Agostinho apresenta uma perspectiva em relação a ideia de humanidade que se distingue da forma grega de conceber este conceito influenciada pela concepção da *polis*: “Humanidade” é, em Agostinho, um conceito mais abrangente e mais unitário do que do contrário é utilizado na literatura antiga (...). Agostinho está convencido de que a humanidade percorre uma unidade histórica significativa, composta por Deus; a unidade da história do mundo é expressão da ordem, da providência e da assistência divina ao mundo. A perspectiva histórica de Agostinho se dirige para além de Roma e é, em sentido estrito, orientada em termos da história universal (HORN, 2008, p. 214). Este tema é tratado também por Bignotto (1992).

¹³⁵ Sobre este ponto vale ressaltar o conceito de “Sabedoria natural” desenvolvido por Agostinho em (LA II 9-16).

os princípios primeiros da consciência, vistos nas idéias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação [...]. Assim, todas as prescrições particulares de nossa consciência moral, todas as legislações mutáveis que regem os povos, descendem de uma única e mesma regra, adaptada incessantemente às necessidades mutáveis e diversas (GILSON, 2010, 248-249).

Para Agostinho, no âmbito dos seres, agimos orientados por nossa ciência. Por ela adquirimos o conhecimento necessário das coisas humanas até mesmo para o nosso reto agir. Mas é pela contemplação¹³⁶, à qual corresponde a participação na Sabedoria, que percebemos as verdades eternas referentes à própria vida. É o caso das virtudes, que em si pertencem à natureza humana e apontam para boas maneiras de agir, porém, tais virtudes necessitam que se saiba, pela sabedoria, como agir temporalmente com elas em meio às coisas, para que cumpram seu fim conforme a ordem da criação. Estas verdades têm a função de “orientar a razão” e serem a fonte do próprio reconhecimento. Assim, vislumbrando esta visão,

quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis e deve modelar-se progressivamente em contato com a eternidade, a verdade e a caridade divinas. Entretanto, sempre certa parte de nossa atenção racional, ou seja, da própria alma, há de se dirigir à lida com as coisas mutáveis e corporais, isso por necessidade, sem o que não se conseguiria viver. Não, porém, no sentido de nos conformarmos com este mundo (Rm 12, 2), fixando nosso fim nesses bens sensíveis e distorcendo para esse lado nosso anseio de felicidade. Mas a fim de que em tudo o que fizermos, sem cessar, caminhemos por meio daqueles, não nos apegando senão a esses últimos (Trin. XII, 13, 21a).

Assim se firma a posição de Agostinho quanto à realização do homem em sua condição intra-histórica, aberto para a visão de Deus. Ele não elimina nem reduz a história, mas a transforma em sua própria ação. “O homem é um ser concreto, que vive em meio a bens materiais” (COSTA, 2009, p. 26), o desafio está em conciliar a felicidade dos bens temporais com a que só pode vir da contemplação do Ser eterno. De acordo com a visão agostiniana, pela *caritas*, a felicidade deixa de ser uma “utopia” distante da realidade humana, para se tornar tangível nas relações que o homem estabelece caritativamente, amando o Bem imutável e nele os outros seres. Dessa forma,

sobre o problema da felicidade do homem, solicitado ao mesmo tempo pelos bens temporais desta vida e pelos bens eternos [...], a razão pura,

¹³⁶ Em (Trin. XII), Agostinho realiza uma minuciosa distinção sobre os dois âmbitos do conhecimento, sobre a qual Gilson (2010) comenta: “subordinada à sabedoria da qual se torna instrumento, a ciência continua distinta dela, mas torna-se boa, legítima e necessária [...], um meio para adquiri-la (GILSON, 2010, p. 232).

sem solução de continuidade, procura mostrar como a “alma racional” deva observar a ordem dos seres, como ela, na sua mutabilidade, não possa tornar-se justa, sábia e bem-aventurada, senão pela participação do bem imutável, amando-o com “puríssima caridade” (RAMOS, 1984, p. 47).

A *visio cordis*, fim a que leva a *caritas*, nascida do movimento de reconciliação deflagrado pelo próprio Deus, faz da história humana uma peregrinação, onde a luz do Ser sobrepuja a presença da culpa que ainda influi sobre a vontade humana. A vontade precisa ser educada¹³⁷ a partir da visão que se abre e precisa ser reconduzida ao ponto nuclear do reconhecimento, o que acontece nesta história assumida pelo próprio Deus, em meio a contradições e desafios. Nela o homem vai, pela transformação de sua virtude através da *caritas*, desbravando os caminhos à vida feliz em cada ato pelo qual se expressa neste mundo.

Uma orientação básica se impõe à alma neste ponto da ética agostiniana: amar devidamente as coisas, por aquele amor originário cuja origem está no próprio Deus e na relação do homem com Ele. Sob a orientação deste princípio o homem deve aprender a “valorar” os bens, tendo como horizonte o Bem imutável. Desde aí, segundo Costa (2009), a grande finalidade da moralidade orientada pelo amor é garantir a ordem, o que implica em afirmar que para Agostinho, “a moral se traduz, forçosamente, numa sequência de atos individuais. Cada um deles implica uma tomada de posição diante das coisas; ou fruimos ou nos utilizamos delas” (COSTA, 2009, p. 30). Se a purificação da alma se dá em meio às suas relações intra-mundo, sua virtude deve tratar de fazer este mundo abrir-se à visão da verdade sobre o Ser. Para tanto,

a virtude não deve seguir, mas preceder a glória, a honra e o mando que ardentemente desejavam para si, e a que se esforçavam por chegar os bons, utilizando-se de meios honestos. E não é verdadeira virtude, senão a que tende ao fim em que reside o bem do homem, superior a qualquer outro (CD V, 12, 4).

A relação entre fins e meios será o ponto nevrálgico da ética agostiniana, desde o qual o homem se realizará ontologicamente conduzindo os seres e a si próprio a seu fim¹³⁸ que é a felicidade. Sob este horizonte, que o pensamento

¹³⁷ Em (LA I, 1-3), o autor dialoga com Evódio sobre a relação entre educação da alma e ação moral. Trata-se de um tema que remete à influência platônica e que é bastante recorrente nos primeiros escritos de Agostinho. Ao longo de sua obra não é abandonado, mas vai tomando outra conotação, com menos ênfase no aspecto intelectual e mais na dimensão espiritual.

¹³⁸ Sobre a dimensão teleológica da ética agostiniana, ver Gracioso (2012).

humano encontra seu estatuto verdadeiro: abrir os caminhos para que o homem encontre sua felicidade, conduzir a alma ao seu fim mais próprio sem perder de vista as verdades eternas. Aqui, um paradigma epistemológico se impõe, onde duas concepções de conhecimento se evidenciam como possíveis: o saber pelo saber, isto é, uma busca sem fim por conhecer as coisas, que se nutre de si mesma; ou o saber para ser feliz, onde há um fim a que buscar. Tomando a segunda posição, ao invés de vagar sem rumo, o pensamento do homem procede na direção de uma meta fixa, por caminhos que lhe são abertos. Dado que o motivo secreto de nosso pensamento é o desejo de um conhecimento que nos conduza à *Beatitude*, então, “o que a filosofia deve ensinar aos homens a conhecerem, é o que pode torná-los felizes” (GILSON, 2010, p. 224).

A transformação da alma dar-se-á no exercício da vontade iluminada por esta razão que vislumbra seu fim, não como uma escolha “meramente mecânica”¹³⁹, mas como disposição do ser através do amor, onde vislumbrando-se o fim, se dispõem corretamente as coisas. Embora Agostinho conceba que a felicidade seja um bem a ser buscado por si mesmo, entende igualmente que este só pode ser almejado mediante um “através de”, isto é, não se pode falar de felicidade sem conceber que ela esteja intimamente implicada na forma como vivemos com as coisas e com os outros. O homem “vive em uma realidade temporal, na qual quer queira quer não, precisa dos bens temporais para sobreviver [...], precisa usar deles corretamente de tal forma que o levem aos bens eternos” (COSTA, 2009, p. 37).

Nesta relação, Agostinho ancora o princípio da desordem e, também e acima de tudo, a paz que se inicia nesta história e tem sua consumação na *visio cordis* plena. Isto implica em dizer que nossa vida terrestre, em meio aos bens, se configura como um exercício em vista da contemplação plena de Deus, ou nas palavras de Gilson (2010): “pode-se dizer que toda nossa vida moral, com a aquisição de virtudes e a realização de boas obras que ela implica, é apenas uma

¹³⁹ Sobre este tema é importante perceber como este conceito vai evoluindo no pensamento do autor. O que queremos destacar, é que a vontade na obra de Agostinho, não se trata apenas de um simples movimento de escolha entre duas opções vistas isoladamente, mas ao longo de sua obra, na medida em que se relacionam vontade e amor, toma corpo a ideia de que a vontade é uma disposição do ser em relação ao seu fim, dando ao conceito uma conotação menos imediata e mais ampla no âmbito do ser. Segundo Oliveira e Silva (2012a, p. 271), “nos últimos escritos, especialmente em *De Trinitate*, Agostinho enfatiza a questão sobre a imagem de Deus no domínio ontológico mais radical, fazendo com que o livre-arbítrio, se efetive como a possibilidade de o homem assumir ou não essa “condição de ser”.

preparação para a contemplação mística de Deus” (GILSON, 2010, p. 228). Semelhante preparação se dá na “cidade”, isto é, na comunidade dos homens que estabelecem relações entre si. Assim como a Trindade é essencialmente relacional, da mesma forma são os homens na comunidade concreta em que se encontram.

Convidado desde sua criação a confirmar este vínculo relacional através da *caritas*, o homem encontra na *civitas* um meio para tanto. Por isso, em Agostinho ela possui uma função ético-moral, está diretamente implicada na realização histórica do homem concreto que é seu fundamento e finalidade. Agostinho não vislumbra o homem através da *civitas*, ao contrário, entende que ela é um meio para que ele efetive a paz e, por isso, ela é, antes de tudo, fruto da vivência de suas virtudes. Mais ainda, a *civitas*¹⁴⁰ é o lugar em que o homem se reconhece como um ser que se realiza no amor e para o amor, na medida em que encontra nela as condições de possibilidade para sua auto-realização, isto é, a condição de realizar a abertura em direção ao outro, faz com que eu reconheça o ser que se realiza em mim mesmo. Trata-se de um mútuo reconhecimento, onde ambos se abrem ao Ser compreendido na intimidade do espírito humano. Isto porque, em Agostinho,

o amor como modalidade intersubjetiva, conduz a uma reflexão nova sobre a natureza da vida social, sua mais ampla rede de relações intramundanas. Este aprofundamento serve para resgatar o finito da perigosa oscilação de sentido de que ele é vítima quando se misturam os valores da convivência¹⁴¹ (PAGLIACCI, 2003, p. 127, tradução nossa).

5.2. *Caritas*: fundamento para a paz enquanto princípio unificador da ordem e modo próprio de ser imagem e semelhança de Deus

A restauração do gênero humano concretiza-se na história como edificação de uma “nova civilização”¹⁴², a que Agostinho chama de *civitas Dei*. Esta encontra na encarnação seu ponto chave de compreensão. Mais do que uma “nova ordem”

¹⁴⁰ Segundo Costa (2009, p. 181-186) a *civitas* em Agostinho possui um caráter “instrumental”, sua razão de ser é ajudar homem a atingir a vida feliz, em si, isto é, “idealmente”, ela não possui valor algum, apenas em função de seus cidadãos.

¹⁴¹ *L'amore dunque, come modalità intersoggettiva, introduce ad una riflessione nuova sulla natura della vita socialis, sulla più ampia rete de rapporti intramondani. Questo approfondimento serve a riscattare il finito dalla pericolosa oscillazione di senso di cui è vittima quando si misconosce il valore della convivenza.*

¹⁴² Costa (2009, p. 127-194) ratifica que a concepção agostiniana é de cunho moral, e não se aplica ao uso que foi feito de sua teoria para a justificação de “teocracias” na Idade Média”.

social, o que este conceito expressa é uma forma de ser que emerge das relações mais íntimas que o homem pode estabelecer, até tomar corpo nas instituições que asseguram a vida humana em sociedade. É temporalmente, portanto, que a “configuração ao Verbo” se realiza, e que a *civitas Dei* toma corpo através da reconstrução do vínculo originário inerente à realidade humana, o qual provém do próprio Ser criador.

E tanto mais se renovará quanto mais formos amigos: porque pelo vínculo do amor, tanto quanto estamos neles, assim se tornam novas para nós as coisas que foram velhas. Quando de alguma forma nos adiantamos espiritualmente na contemplação da verdade, não queremos que aqueles que amamos se alegrem e admirem ao contemplar obras de mãos humanas. Queremos que se elevem até a própria arte ou desígnio do Autor, e daí se ergam até admiração e o louvor de Deus, Criador do Universo, no qual se encontra o fim do amor mais fecundo (CR XXII, 17).

Este vínculo relacional, desperto no coração humano pela contemplação do Ser, está intimamente conexo ao anseio da alma humana pela paz, que poderia ser denominado, também, ânsia de unidade. Trata-se de um amor que não se reduz a um simples “sentimento pessoal”. É vínculo de concórdia que possui seu fundamento e sua origem na verdade do Ser que o homem contempla pelo Verbo, por isso, “verdadeiro amor é aderir à Verdade, para viver na justiça. Desprezemos, pois, todas as coisas mortais por amor pelos outros, amor que nos faça desejar que eles vivam na justiça” (Trin. VIII, 7, 10).

Semelhante vínculo de paz é o que se encontra na Trindade, unidade intencional de mútua doação de ser. Nisto consiste a Perfeição do Ser, em quem não há mutabilidade, mas plenitude. Esta é espelho da paz que o homem deseja construir em sua existência histórica. Para tanto, supera o pecado, realidade do passado e projeta seu futuro em direção ao fim que por espelho já vislumbra. Na *civitas Dei*, o homem já não é definido por sua culpa, mas é “imagem restaurada”, ou seja, perdoada, que se aperfeiçoa na caridade. Neste caminho o homem se reconhece essencialmente como ser de “alteridade”, isto é, aberto a amar, e “quando amo, amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor [...], não há amor onde nada é amado. São, portanto, três elementos: o que ama, o que é amado e o amor” (Trin. IX, 2, 2). Nesta imagem da Trindade, Agostinho encontra o fundamento por excelência de todo “ser social” e, por assim dizer, o ponto de partida para a paz, a saber, o reconhecimento do “terceiro elemento”, ao qual a alma se liga pelo amor e que se encontrava velado pelo egoísmo do pecado.

Comenta Pagliacci (2003) que este mandamento expressa uma circularidade, pois, “o amor de si, não se realiza plenamente se não há a luz do amor divino e o amor ao próximo é uma espécie de amor de si”¹⁴³ (PAGLIACCI, 2003, p. 130, tradução nossa)

Voltando-se para si mesma, a alma se reconhece como substância incorpórea fundada no Ser, percebe que por natureza não é dependente dos seres sensíveis que se atrelam a ela¹⁴⁴. A partir daí, a alma se percebe como essencialmente dinâmica e intencional, isto é, capaz de projetar-se para além de si própria, em relação aos outros e reconhecer os que lhe são semelhantes, tomando outro fim como horizonte que não as coisas sensíveis. Assim,

a mente, com o amor com que se ama, pode amar outras realidades fora de si. Ela também não conhece apenas a si mesma, mas a muitas outras coisas. Por isso, o amor e o conhecimento não estão inerentes à mente como um acidente está a um sujeito. Mas aí estão como a própria mente, a título de substância. Pois, embora sejam ditos de modo relativo, reciprocamente, cada um desses elementos, em separado, não deixa de permanecer em si, sua própria substância. Estão em relação recíproca (Trin. IX, 4, 5).

Agostinho entende a alma humana como a analogia “mais perfeita” em proximidade com a Trindade. Nela vê o amor não como algo atrelado, mas como substancialmente constitutivo de sua condição, a tal ponto que “se o amor com que a mente ama deixe de existir – ela deixa ao mesmo tempo de existir” (Trin. IX, 4, 6). Todo movimento anímico, inclusive epistêmico, está atrelado substancialmente à intencionalidade na qual a mente se projeta ao mundo. Sem o amor, nem a própria mente “é”, perde sua identidade, por isso, o fechamento em si mesmo e sobre as coisas corpóreas, próprio do pecado, significa para Agostinho o mesmo que “não-ser”. O processo relacional instaurado no amor faz com que o “outro” seja aquilo que ele é e não seja pervertido em uma coisa a ser utilizada egoisticamente. Neste sentido, que a noção de ordem agostiniana se traduz como unidade na diferença, ou seja, as noções de *ordo* e *caritas* são sinônimas em Agostinho e confluem a uma mesma afirmação ontológica, por isso,

¹⁴³ *L'amore de sé, non si realizza pienamente se non alla luce dell'amore divino e l'amore del prossimo è una specie dell'amore di sé.*

¹⁴⁴ Entre os L^o VIII e XIII de “*De Trinitate*”, Agostinho concebe o pecado em nível epistêmico, referindo-se às imagens das coisas corpóreas que se atrelam à alma. Segundo ele, semelhantes imagens impedem que a alma possa reconhecer-se em si mesma e, por conseguinte, reconhecer as outras com quem naturalmente se relaciona. O pecado ganha assim os traços do “isolamento” da alma em relação a si e, mais ainda, em relação aos outros.

ao contemplar a essência una e trina da verdade ou Deus, o hiponense apresenta-a à mente como um projeto a realizar. E se, já ao deduzir a unidade da verdade, a mente verificara ser aquela o bem comum e o desiderato universal, esta condição comunitária se acentua, quando a própria verdade é concebida como *caritas* (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 256).

Ele entende a alma humana como essencialmente dinâmica e relacional, cujo ser é “intencional”, por isso, o amor que é princípio do próprio conhecimento¹⁴⁵ é a expressão volitiva mais própria da alma. Mais precisamente, é a realização da liberdade de maneira ontologicamente “indeterminável”, isto é, não condiciona o homem ao determinismo da natureza, ao contrário, lhe dá a possibilidade de realizar-se exercitando seu ser sobre ela¹⁴⁶. Pode-se dizer que nela manifesta-se de maneira genuína toda a “vitalidade” do homem enquanto imagem e semelhança da Trindade. Gilson (2010) afirma que o

amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo [...]. Nada seria menos razoável do que pretender isolar o homem de seu amor, ou impedir que o use; igualmente, isolá-lo de si e impedi-lo de ser ele mesmo. Subtraído do homem o amor lhe estranha de objeto em objeto em direção a algum fim igualmente pressentido [...]. O problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar (GILSON, 2010, p. 258).

É neste amor que consiste, do ponto de vista moral, a *imago Dei* do homem, isto é, o que ele possui de mais próprio e originário. A tarefa da reflexão sobre a ética consistirá, portanto, na compreensão das condições de possibilidade para que o homem efetive temporalmente sua constituição ontológica, isto é, trata-se de elucidar os princípios antropológicos básicos do agir, que se encontram velados em virtude da presença do pecado original na natureza humana, para que por eles o homem possa amar devidamente. O pensamento volta-se, portanto, à tarefa de descortinar a essência desta relação denominada *caritas*, a fim de que se possa compreender de que forma o espírito humano pode assemelhar-se à Trindade. Nesse sentido, a alma volta-se para si em busca de sua origem e percebe

a realização, nela, do amor ou *caritas*, que implica o estabelecimento de uma forma de relação puramente gratuita, quer com o ser supremo, quer com os que lhe são inferiores na ordenação ontológica, quer obviamente com os que são semelhantes (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 261).

¹⁴⁵ Sobre este ponto ver (Trin. X, 1-4).

¹⁴⁶ Sobre este ponto ver ainda Oliveira e Silva (2012a, p. 276).

O amor é, portanto, o princípio e o fim da vida moral, se compreendido como a manifestação volitiva básica pela qual o ser humano realiza seu ser no agir. O pecado nada mais faz do que perverter e sucumbir o amor humano de seu fim último que é a contemplação da verdade e a paz. O homem deixa de amar ao “amar erroneamente”, ou seja, ao não realizar-se como alteridade, mas como fechamento do ser. Percebendo a presença de um movimento impróprio à natureza humana, que de alguma forma permanece fixado a ela, modificando seu modo de ser e amar, que Agostinho chega a afirmar a existência de “dois amores” na alma humana, sendo um próprio de sua natureza, outro que a ela se atrelou:

Existe um amor segundo o qual se ama o que não se deve amar; tal amor, odeia-o em si mesmo, quem ama aquele com que se ama o que se deve amar. Ambos podem coexistir no mesmo sujeito. E é bom para o homem que a expensas do amor que nos faz viver mal, o amor que nos faz viver bem se desenvolva até a perfeita cura e feliz transformação de tudo quanto somos de vida (CD XI, 28, 1).

Trata-se de duas “formas de ser” de um mesmo movimento da alma, onde uma decorre da má vontade. Delas nascem a *civitas Dei* e a *civitas terrestre*¹⁴⁷, uma própria da natureza criada, outra fruto do pecado, porém, ambas convivendo na mesma realidade humana. Elas servem como “referenciais teóricos”, a partir dos quais é possível que identifiquemos, tanto na realidade histórica como nas instituições sociais, manifestações destas “formas metafísicas” que expressam a ação do homem sobre o mundo. Toda a história da humanidade é reconduzida por Agostinho à efetivação destes “dois amores”, “duas vontades”, melhor dizendo, duas atitudes diversas livremente assumidas pelo homem sobre a própria realidade¹⁴⁸. Assim, “quando Agostinho alude ao termo “Cidade” não está mencionando a *res Cidade*, mas o estilo de vida alcançado através de um determinado amor” (GARCIA-

¹⁴⁷ Para Brown (2011): “Agostinho considerava o bem social da paz, numa comunidade organizada, como o mais representativo desses bens. Assim, a trilha estreita da história religiosa teve de ser alargada: na visão agostiniana do passado, há espaço para a consideração de sociedades inteiras, e não apenas para uma impotente procissão de justos; [...]. Assim, uma visão da história que se contentara em seguir uma corrente de acontecimentos até sua culminação foi incomensuravelmente enriquecida pela necessidade de verificar, em todas as eras, de que maneira a vida dos homens se havia cristalizado em torno de duas alternativas básicas (BROWN, 2011, p. 397).

¹⁴⁸ Segundo Costa (2009), a teoria das duas cidades “não se trata de um dualismo ontológico, como no platonismo e/ou maniqueísmo, que admitiam a existência co-eterna e incriada de dois mundos, mas um “dualismo ético-moral”; não entre duas substâncias ou naturezas opostas, mas entre duas atitudes humanas” (COSTA, 2009, p. 83). A mesma posição é defendida por H. Marrou (1938, p. 261), que compreende a *civitas* como o campo empírico em que estas cidades “meta-empíricas” se entrelaçam e se realizam ontologicamente.

JUNCEDA *apud* COSTA, 2009, p. 131). Em outras palavras, as duas cidades encontram-se “dentro” da vontade humana, na medida em que de seu determinar-se histórico se constituem duas formas de humanidade.

A superação deste conflito, necessariamente passa pela prática do amor que se realiza como alteridade, própria da *civitas Dei*, condição excelente de todos os homens. Na visão agostiniana este amor é definido como “poder ser”, ligado à vontade¹⁴⁹. Ele é a abertura pela qual o homem projeta-se para além de si mesmo, estabelecendo relações caritativas ou egoístas. Contudo, Agostinho enfatiza que o vício da soberba não é algo substancial à condição humana, mas algo que nela se fixa e precisa ser superado, “a soberba não é vício de quem dá o poder ou do poder mesmo, mas da alma que ama desordenadamente seu próprio poder, desprezando o que é justo” (CD XII, 8, 1). Por isso, de modo algum se pode afirmar que um homem pertença essencialmente a uma “cidade” ou outra, ambas são possibilidades de ser, mais ou menos efetivadas, em toda e qualquer vontade submetida à contingência desta ordem temporal.

Agostinho entende que é frente às coisas que o homem primariamente realiza seu poder de ser, constituindo-se em sua natureza primária ou fazendo crescer a que provém do pecado. As “coisas” do mundo consistem em tudo aquilo que o homem possui para construir-se ontologicamente na história. Agostinho as classifica em três categorias básicas:

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objetos de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir a elas. Nós criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar [...]. Atacados pelo amor às coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruímos ao possuí-las (DC I, 3, 3).

Em última análise, é a relação com as coisas nos níveis apontados acima, que determina a desordem ou a manutenção da paz inerente à ordem. O devido amor que leva à paz tem um pressuposto caro ao pensamento agostiniano, de que esta vida não se encerra em si mesma, mas desenvolve-se em função da “vida eterna”. Ela é o fim último, a garantia da plena paz ao coração do homem. Desse

¹⁴⁹ Sobre esta ligação intrínseca entre amor e vontade, executada por Agostinho de modo especial após “*De Libero Arbitrio*” ver: Pagliacci (2003, p. 47-99).

modo, a inevitável relação do homem com as coisas que formam o mundo, passa pela compreensão de que seu sentido não se encerra em sua finalidade imediata, em nível temporal, mas possui uma perspectiva que diz respeito ao *telos* desta vida, que não se encerra na temporalidade¹⁵⁰.

A paz necessita, portanto, deste reconhecimento por parte do homem de que sua ação visa a um fim que transcende a ele e seu próprio mundo, tal como este ainda se apresenta marcado pelo pecado original. A “atual” condição humana não é a “pátria natural do homem”, por isso, deve ser transformada e superada.

Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução. Usando deles poderíamos chegar à casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que haveríamos apenas de utilizar, acontecerá que não terminamos a viagem [...]. Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas (DC I, 4, 4).

A vida do homem deve desenvolver-se no tempo, mas tendo em vista um projeto que o supera, e com ele supera igualmente a condição de pecado que se atrelou à sua natureza. Nesta perspectiva que se inserem as virtudes humanas, cujo fim é ajudar a alma a viver retamente com os bens deste mundo e, por conseguinte, promover nele a paz, primeiramente nos homens e, em decorrência, entre os homens. Entretanto, se tais virtudes não estiverem orientadas em vista do fim último da vida humana, não serão verdadeiras virtudes, uma vez que estarão ainda atreladas à condição marcada pelo pecado, por isso, precisam ser orientadas pela *caritas* e servirem de sustentação para o homem.

A caridade é o amor pelo qual se ama o que se deve amar. Como ela é o amor, a caridade deve poder ser assemelhada a um dos pesos que arrastam a vontade em direção a seu objeto [...]; a caridade tende para Deus, que é uma pessoa, enquanto o corpo tende para seu lugar natural, que é uma coisa. Ora, não amamos uma pessoa como amamos uma coisa, pois amamos as pessoas por si mesmas (GILSON, 2010, p. 262).

Assim como a *caritas*, também as coisas exercem uma força atrativa sobre a alma humana fazendo o amor tomar a forma de *cupiditas*. Em linhas gerais consiste

¹⁵⁰ Segundo Ramos (1984), “Agostinho considera as coisas criadas numa escala muito ampla e até diversificada de valores [...]. Pode-se dizer, de modo geral, que o homem é o ponto de referência de todos eles” (RAMOS, 1984, p. 91).

no “amor egoísta”, que se não superado pelo amor caritativo, inevitavelmente conduz o homem à condição de “angústia”. Pois, amando as coisas por elas mesmas, “na procura de si mesmo, o homem descobre que é mortal, efêmero e mutável, não pára de desafiar a si próprio, não se mantém numa presença efetiva e total a si mesmo” (ARENDDT, 1997, p. 30). Segundo Agostinho em (CD I, 8, 1), “as coisas estão no mundo, devidamente dispostas de acordo com a Providência de quem as criou”. Ocorre que, ao amá-las de forma incorreta, o homem encontra-se sujeito à sua mutabilidade, cujo efeito é a perda de sentido, da qual decorrem a ausência de segurança e o sentimento de perda. Diz ele ainda, que por este amor desordenado, os homens são levados a “quererem descansar nos bens instáveis – e não nos permanentes: são-lhes aqueles arrancados pelo tempo e passam... e os atormentam com temores e dores e não os deixam tranqüilos” (CR XVI, 24). A ausência da paz que se efetiva na desordem social, é assim, primariamente experimentada na alma onde tem sua origem.

À alma atrela-se um vício que não lhe é constitutivo, mas que modifica acidentalmente a forma de ser da vontade, fazendo desta um movimento arbitrário¹⁵¹ que, ao invés de tender ao Bem, o que lhe seria natural, tende a atrelar-se à sensibilidade. Contudo, afirma Agostinho, que “toda natureza sem vício é anterior ao vício que a corrompe, o vício é contra a natureza que é boa [...]. A própria malícia da vontade é poderoso testemunho da bondade da natureza” (CD XI, 18, 1). Isto significa que não é “condenando” a natureza humana, mas tomando-a positivamente que é possível superar o pecado. Para tanto, é preciso ter consciência que esta condição em que se encontra o homem na presente vida, não lhe é definitiva, não deve ser destruída, mas transformada. Embora no decurso tempo o homem sinta, até “inconscientemente”, a marca do pecado como “corrupção”, especialmente no corpo, é em sua própria natureza, assumida por Deus, que ele encontra a superação. Desse modo, afirma Agostinho que

quando alguns dizem que prefeririam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é a seu corpo, mas à corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam. Assim, o que eles quereriam, sem dúvida, não é ficar sem corpo, mas tê-lo, incorruptível e perfeitamente ágil. O

¹⁵¹ Sobre a “arbitrariedade da vontade” ver: Pagliacci (2003, p. 9-47). Segundo o autor, o conceito de vontade agostiniano possui forte influência paulina, mas também retoma algumas características do conceito de *eros*, presente no pensamento antigo, sobretudo em Platão. Destaca-se aí a visão de *eros* como “pulsão para a vida”, no sentido de uma força pela qual o homem se impõe sobre o mundo.

engano procede de que pensam que um corpo dessa espécie sutil não mais existiria (DC I, 24, 24).

O vício e sua ação sobre a vontade humana, não deve levar o homem a conceber sua história como fatalidade, ao contrário, a condição descrita por Agostinho deve ser buscada. Para ele, a paz não é uma utopia, é factível em todas as ações do homem sobre seu mundo. Nelas, pela caridade, o homem contempla a ação da própria Graça de Deus que o transforma, melhor dizendo, que o liberta e o faz tomar consciência de sua própria liberdade, a verdadeira liberdade, que vem apenas pela boa vontade. Agostinho atrela esta purificação à condição de peregrinação, própria do homem no tempo. Assim, na medida em que “por espelho”, o homem contempla a Trindade, também vai contemplando sua natureza sob outro prisma, não o da corruptibilidade, mas o da beleza criada. Afirma Agostinho, que “podemos considerar essa purificação como uma caminhada e um navegar em direção à pátria. Não nos aproximamos, porém, daquele que está em toda parte, mudando de lugares, mas pela boa vontade e bons costumes” (DC I, 10, 10).

A conquista da liberdade e da paz identificam-se neste processo de desconstrução do pecado na realidade humana. Esta conquista passa primordialmente por uma “nova visão” sobre a ordem, onde o ser humano é visto como imagem e semelhança de Deus, digno, não de ser usado como as outras “coisas”, mas “amado” em sua especificidade. “Evidentemente, não devemos amar todas as coisas destinadas a nosso uso, mas unicamente aquelas que por destino comum conosco relacionam-se com Deus” (DC I, 23, 22). Neste princípio relacional funda-se a condição primordial do homem de ser de alteridade, cuja expressão, conforme enunciamos com Agostinho é o amor. Este nível de relação que o assemelha à Trindade é, por assim dizer, o “fundamento natural” da paz¹⁵². Desta feita,

julga o homem conseguir grande triunfo quando chega a dominar outros homens, seus semelhantes. Porque é inato à alma, cheia de vícios, apetecer de maneira excessiva e exigir, como algo que lhe é devido, o que é próprio unicamente de Deus. Esse amor desordenado de si próprio seria mais bem denominado ódio [...]. O homem que aspira a dominar os que por

¹⁵² Segundo Costa (2009, p. 87), ao introduzir o amor como fundamento ético-político e vínculo de unidade capaz de levar o homem a paz e a justiça, Agostinho reformula o conceito de povo apresentado por Cícero, o qual se baseava em um direito natural referindo-se primariamente à racionalidade como “vínculo associativo”. Agostinho submete este vínculo a uma categoria que envolve a integralidade da pessoa e que se expressa originariamente de maneira volitiva.

natureza lhe são semelhantes, isto é, a outros homens, é dominado por orgulho intolerável (DC I, 23, 23).

Esta é a condição da vontade sem a caridade, inflada por sua soberba, isolada em si mesma, perdida em seus valores que se esvaem. Nela a alteridade é suprimida e o amor transformado em “potência de egoísmo”. Ao passo que a caridade conduz necessariamente ao amor que é doação de ser, afirmação de identidades, princípio da concórdia. Por isso, “a caridade não tem um lugar em particular na vida moral do homem, ela é essa vida moral [...]; um amor para com Deus que integralmente realizado se confunde com uma vida moral integralmente realizada” (GILSON, 2010, p. 267). Assim, querer encontrar a *Beatitude*, significa desvelar este mundo sob o horizonte da alteridade, isto é, sob um olhar que faz o homem enxergar a Deus como seu Criador, que se encarnando, lhe abre os olhos para a beleza revelada.

Esta abertura se realiza também na ciência, que sem o prisma da caridade não edifica a alma do homem, mas encerra-o em sua soberba. Diz Agostinho, “sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche com o vento da vanglória” (CD IX, 20, 1). Isto ocorre por conta da mutabilidade das coisas, que sujeitas ao tempo, se perdem, fazendo com que o homem, ao procurar encontrar sempre mais o “sentido” que lhe escapa, torne-se inimigo de si mesmo e dos outros. Os bens criados ao invés de serem compartilhados, são “disputados”. Por isso, diz ainda Agostinho (CD XI, 10, 2) “que o único Bem que deve ser amado e primeiramente buscado é o mais “simples” de todos, Deus. O termo “simples” designa imutabilidade, ou seja, Aquele em que todas as coisas se fundam e, portanto, Dele deve derivar o amor a todas elas conforme a mais perfeita ordem”. É partindo desta relação que a caridade exercida nas relações humanas transforma-as e unifica o ser na paz. Aí se percebe que

o fim de nosso bem é aquele objeto pelo qual se deve apetecer os demais e apetece-lo por si mesmo. Desse modo, por fim do nosso bem, não entendemos fim consuntível até o não ser, mas perfectível até a plenitude, e por fim do mal, não o que o destrua, mas o que o leve ao mais alto grau de nocividade (CD XIX, 1, 1).

Para Agostinho a vida moral depende, em última análise, de se reconhecer a Deus como princípio pelo qual as relações humanas são transformadas. As virtudes

não são eliminadas pelo pecado, porém, tem sua ação natural limitada por ele¹⁵³, quando o cultivo da própria virtude deixa de ser buscado pelo homem e esta é submetida ao gozo das coisas sensíveis: “esta vida é desfigurada porque a virtude serve ao prazer como a um senhor [...], o prazer se une à virtude, quando nem esta, nem aquele são apetecidos um pelo outro, mas cada qual o é por si mesmo” (CD XIX, 1, 2). Nesta condição, a vida humana perde seu valor intrínseco enquanto ser criado e tem sua dignidade esvaziada, porque afastada do princípio que a tudo unifica na multiplicidade da criação. A natureza humana torna-se mais uma entre as coisas a serem dominadas pela alma submetida às paixões. Este é o caminho inverso da paz, quando o egoísmo torna-se o fim a ser buscado e o sentido a ser nutrido.

Em Agostinho encontramos um notável paradoxo inerente ao livre movimento da vontade, cujo enlace remete propriamente ao mito genesíaco sobre a queda. O homem é visto como o ser que se encontra entre a imutabilidade do mundo espiritual e a mutabilidade do mundo sensível, por isso, é o ser cuja construção ontológica efetiva a relação entre ambos estes “mundos”. No mundo espiritual encontra-se o sentido de sua felicidade para a qual o sensível é o meio. É justamente na inversão deste ordenamento, ao ceder à atração da sensibilidade que o homem comete o pecado¹⁵⁴: “nisto consiste o drama existencial do homem em busca da felicidade, solicitado ao mesmo tempo pelos bens temporais e pelos eternos” (RAMOS, 1984, p. 61). O plano ontológico e a dimensão ética se confundem de tal forma, que esta última torna-se incompreensível se não se toma como pressuposto que “a ordem do ser funda a ordem do dever, o ontológico comanda o ético” (RAMOS, 1984, p. 62).

Orientar o agir humano passa a consistir, portanto, no restabelecimento da condição de alteridade do homem frente a seu próprio mundo, reconhecendo-o como essencialmente aberto ao Ser, que não se encerra na imanência deste tempo, mas necessita de uma abertura da mente às realidades espirituais, das quais ela faz

¹⁵³ Sobre este ponto ver Ramos (1984, p. 117), onde o autor comenta como Agostinho entende as virtudes cardeais enquanto dons de Deus à natureza humana. Este é um ponto que aparece de maneira mais nítida na reinterpretação que o autor africano realiza das categorias do pensamento antigo. Sobre este ponto ver também Oliveira e Silva (2012a, p. 272-273).

¹⁵⁴ Assim, podemos afirmar que em Agostinho não se percebe uma escolha entre bem e mal na origem da queda, mas uma “má escolha” entre bens diversos entre si de acordo com os graus estabelecidos na ordem. Sobre este ponto ver: (LA I, 16, 34).

parte de modo excelente. Agostinho aponta que a preocupação nevrálgica do pensamento que visa recuperar a relação com Deus e, por conseguinte, restabelecer as condições para que se promova a paz, é o cuidado para com a vida humana, e isto, para ele, passa fundamentalmente pelo cultivo das virtudes que permitem à alma transcender ao “materialismo mutável” das coisas. “Deste modo, as condições de possibilidade de “visão de Deus”, são deslocadas do objeto a se ver para as características que a mente terá de reunir para ver” (OLIVEIRA E SILVA, 2012b, p. 134). Por isso, que Agostinho afirma

não ser o soberano bem buscado pela filosofia o soberano bem da planta, nem o do irracional, nem o de Deus, mas o do homem [...]. O soberano bem beatificante do homem consiste no conjunto de bens do corpo e da alma. Por isso, deverem os princípios da natureza serem apetecidos por si mesmos e constituir a virtude, arte de viver que ensina a ciência, o mais excelente de todos os bens da alma [...]. Por conseguinte, a vida do homem é feliz, quando goza da virtude e dos demais bens da alma e do corpo, sem os quais a virtude não pode subsistir [...]; se os possui todos, sem faltar nenhum, nem da alma, nem do corpo é felicíssima (CD XIX, 3, 1).

Esta condição pacífica e harmônica do ser humano consigo mesmo é o princípio da vida feliz. Pode-se dizer que é a “vida ética por excelência” na visão de Agostinho. Contudo, embora seja o parâmetro a ser buscado e o fim para o qual deve ser orientada a prática moral do homem, ainda é incipiente para esta vida de permanente conflito, onde a virtude é a “que reclama para si o posto de primeiro entre os bens humanos, que faz na terra contínua guerra contra os vícios” (CD XIX, 4, 2). A alma humana precisa do auxílio da *caritas*, deste amor que vem de Deus e torna-a novamente aberta ao Ser, próxima de Deus, para encontrar-se em paz. A *caritas* não apenas é fundamento da própria ordem, mas é o modo como a mesma se expressa em sua beleza e harmonia, opera como um “elo” entre a Trindade e a criação. Por isso, que

Agostinho aponta o amor ao próximo (a caridade) como a força motriz de toda socialização entre os homens. As relações humanas tem como sangue e energia o amor. O amor é a força motriz da vontade que culmina na liberdade para Deus [...]; pela caridade Agostinho faz a ponte entre o homem individual e o homem social, pois a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens. Pela caridade, o amor assume uma dimensão social, enquanto princípio de socialização do homem (COSTA, 2009, p. 47).

Trata-se do que o autor denomina *ordenata dilectio*. Funda-se na condição essencialmente dialógica do espírito humano, e tem por fim esclarecer a todo homem que seu destino nesta temporalidade não é isolado, mas possui um sentido

comum, compartilhado com os outros seres que lhe são semelhantes. O pensamento ético trata, pois, de instruir como devemos ser nas relações conosco mesmos e com os outros, de modo a perceber a unidade essencialmente intrínseca à vida humana, que a recompõe diante de sentimentos e posições diversas e contrastantes. Para tanto, precisa ter presente o que Agostinho enuncia em (DC I, 38, 42): que há uma clara distinção entre um bem temporal amado e um eterno. Quanto ao primeiro é amado antes de possuído, mas se esvai, não tem a segurança que pode vir apenas do que é eterno. Por isso, o amor às coisas deve ter como horizonte o amor ao eterno. Só assim a angústia pode ser superada junto com o conflito que se origina da perda, pois a condição do homem passa a ser a de viver na *esperança*.

Contemplando a condição humana descrita na vida virtuosa, Agostinho vislumbra a vida da humanidade como um todo, ou seja, “Deus é, assim, o *“summum bonum”* do homem, tanto do indivíduo singular quanto de toda a coletividade” (RAMOS, 1984, p. 298). A virtude é cultivada no interior da alma e efetivada na vida social onde se anseia que haja paz entre os homens, a mesma paz desejada no coração humano. Ela é o destino de todo homem, mesmo que a incerteza seja a experiência marcante que ele faz em sua vida social. Diz ele que “a paz é bem incerto, por desconhecermos o coração daqueles com quem queremos tê-la, e embora conheçamos hoje, não sabemos o que será amanhã” (CD XIX, 5, 1). Trata-se de um “passo de fé” que para Agostinho só pode ser dado quando se tem a contemplação do eterno que une a todos no mesmo princípio, garantindo que a alma possa reconhecer aos outros seres como criados por Deus. Assim, a paz torna-se um fim a ser buscado, mas também uma “possibilidade factível” a ser construída mediante o cuidado da vida no exercício das virtudes.

O mundo chama-nos felizes de verdade, quando gozamos de paz, tal qual podemos gozar nesta vida, semelhante felicidade, entretanto, comparada com a final, de que falamos, não passa de verdadeira miséria [...]. Possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivermos retamente [...]. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz (CD XIX, 10, 1).

A paz encontra-se inscrita na própria ordem, se dela não tivéssemos feito experiência, nem poderíamos almejá-la, pois já não “seríamos”. Nesse sentido, que “a dinâmica da paz para o filósofo norte-africano, supõe um processo de conversão

do coração e da mente, transformando a inquietação em autêntica pergunta pela existência” (HINRICHSEN, 2012, p. 40). Em Agostinho a perfeita ordenação das coisas em sua disposição, tal como foram naturalmente criadas é o fundamento da paz¹⁵⁵. Deve-se buscar esta ordem possível inscrita na própria alma e no restante da criação através do exercício da *caritas*, que re-significa as virtudes humanas em direção à sua natureza, pois, mesmo no pecado, “Deus, sapientíssimo criador e supremo ordenador de todas as naturezas, na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ordenamento” (CD XIX, 13, 2).

Nesse sentido, a paz não é algo distante, mas realizável pelo ser humano em relação com o Ser. Agostinho define o homem como sustentáculo e promotor da paz, vislumbrando como conexos sua racionalidade devidamente exercida e a *caritas* efetivada no tripé do principal preceito moral que ele adota. Através da primeira ele pode compreender os princípios da paz inerentes à realidade da própria ordem, reconhecê-la no princípio unificador de todos os seres, fazer memória de seus atos e vislumbrar não esquecê-los, mas superá-los. Já mediante a segunda, ele pode “reinsere-se”¹⁵⁶ nesta mesma ordem e ser conduzido pela força de sua vontade à tranqüilidade a que tanto anseia seu coração. Diz Agostinho:

O homem dotado de alma racional, submete a paz tudo o que tem de comum com os irracionais, a fim de contemplar algo com a mente, e, segundo esse algo, agir de sorte que nele haja harmonia entre o conhecimento e a ação, em que consiste, como já dissemos, a paz da alma racional. A isto deve endereçar seu querer [...], e dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de seu amor, isto é, Deus, ele mesmo e o próximo [...]. Assim, terá paz com todos em tudo que dele dependa. Essa paz dos homens é a ordenada concórdia (CD XIX, 14, 1).

A *caritas* unifica a ordem pelo simples motivo de que leva o homem ao que este possui de “mais natural”, isto é, a capacidade de amar as coisas de tal forma que toda a criação conflua para a paz, trata-se de uma “presença primitiva” inerente ao próprio ser, que nos leva a afirmar que em Agostinho “o conceito de paz transpõe

¹⁵⁵ Entre os capítulos XII e XV do Lº XIX de “*De Civitate Dei*”, Agostinho descreve sua visão sobre o perfeito ordenamento do mundo e sua confluência para paz. Para ele, toda a criação, mesmo no pecado, não deixa de estar tendendo a ela.

¹⁵⁶ Este termo é utilizado pela impossibilidade de expressarmos com exatidão este movimento de retorno ao Ser, uma vez que em seu diálogo “*De Ordine*”, Agostinho afirma que mesmo pecando o ser humano permanece na ordem, mas em outra condição. Assim, utilizamos o termo com vistas a expressar seu regresso à “pertença originária” que é anterior ao pecado.

a simples compreensão da ausência de guerra, precisando ser compreendida como a ausência de perturbação em todos os níveis do ser e suas relações” (HINRICHSEN, 2012, p. 46). Entretanto, no pensamento de Agostinho é claro que isto não é possível sem que o homem vislumbre diante de si o eterno, isto é, a condição humana como ela será junto a Deus, ou seja, “a paz temporal, o bem da cidade, consiste formalmente na concórdia e na amizade dos homens [...]; porém, não são tais por si, mas por Deus” (RAMOS, 1984, p. 69).

Construir a paz e reconhecer a Deus como princípio unificador da vida sob a ordem são pontos confluentes em Agostinho. A paz não é apenas uma meta a ser alcançada, mas é também um ponto de partida, isto é, uma condição de possibilidade para a realização ontológica da própria vida. O homem não pode atingir a *Beatitudo* enquanto permanecer dividido, nem mesmo os outros seres confluírem ao seu fim se ele assim permanecer. A economia da encarnação é entendida como “reconciliação”, na medida em que torna possível o sentido de ser intrínseco da própria criação como um todo, por isso, “em Agostinho “a moral da felicidade” e a “moral do dever” se harmonizam e centram-se numa “moral do ser” ou da razão e daí numa “moral do amor” e da liberdade” (RAMOS, 1984, p. 84).

Quando vislumbra a eternidade e nela a *Beatitudo*, enxerga a própria totalidade do ser expressa pela *visio cordis*. Recorda sua origem na prática da justiça, pode reconhecer a condição humana na eternidade de forma diversa, não mais como expressão de culpa e signo de divisão, mas como o lugar onde

a conflagração dos elementos corruptíveis fará desaparecerem as qualidades próprias de nossos corpos corruptíveis. A substância, ao contrário, gozará das qualidades conformes com os corpos imortais, em virtude dessa maravilhosa mudança, quer dizer, o mundo renovado estará em harmonia com os corpos dos homens igualmente renovados (CD XX, 16, 1).

Neste ponto, Santo Agostinho nos apresenta uma solução “escatológica”, que parte da revelação bíblica e remete a condição humana para uma realidade que transcende esta existência. O paradigma da ética em Agostinho tem este horizonte em seu fundamento. Ele enxerga a vida humana no sentido de uma teleologia sobrenatural, própria do pensamento que decorre do cristianismo¹⁵⁷. Contudo, a

¹⁵⁷ Sobre este ponto é importante ver Lima Vaz (1997, p. 100-106), onde o autor disserta sobre a mudança de paradigma cosmológico do mundo grego ao cristão, apontando Agostinho como o referencial do mesmo.

conclusão agostiniana não afasta a reflexão de seu “fundamento antropológico”. Pelo contrário, vai ao encontro de um íntimo desejo do coração humano. Aqui, o homem recorda sua origem ao vislumbrar a eternidade, olha para seus membros sem as marcas do pecado, percebe sua alma sem o mistério obscuro da concupiscência¹⁵⁸, contempla a paz em sua vontade como fonte de amor. Em contraponto à fadiga angustiosa de sua luta permanente, ou seja, “a tranqüilidade da paz é tranqüilidade descoberta na inquietude, realizada no engajamento, operada pela transformação cotidiana de cada um, peregrinos e transeuntes no mundo, mas por ele responsáveis” (HINRICHSEN, 2012, p. 56).

Em outras palavras, para Santo Agostinho, a condição humana na “vida eterna” é uma promessa assimilável pela fé, mas é também o desejo mais nobre e puro da alma humana, um desejo que move o ser, que é tangível ao homem que ama, que quer a paz e é capaz dela¹⁵⁹. A ética agostiniana não vem “de fora”, mas tem seu parâmetro originário no “ser interior” do próprio homem. Todo esforço de seu pensamento não visa nada mais do que trazer à lume esta *visio cordis*, presente no seu próprio ser, a partir do qual ele contempla os anseios de todo gênero humano. Por isso, o “voltar para dentro” de Agostinho, enquanto uma atitude em que confluem os níveis epistêmico, volitivo e espiritual, é a mais forte ação da intencionalidade em que está fundada sua ética, pois, ali, a alma humana pode reencontrar-se com sua origem de forma “pura” e transcender tudo o que promove a divisão e a desordem na realidade humana, para afirmar-se plenamente como ser de alteridade.

¹⁵⁸ Segundo Oliveira e Silva (2012a) na visão de Agostinho “o verdadeiro Mediador propõe uma vida eterna *in pace*, na qual a categoria de *pondus* não é uma propriedade do corpo, mas uma qualidade conquistada pelo espírito. Esta há de referir-se na própria corporeidade, elevando-a à condição de espiritualidade, conferindo uma derradeira harmonia e congruência à forma humana” (OLIVEIRA E SILVA, 2012a, p. 299). Vale ressaltar ainda o conceito de “corpo espiritual” que Agostinho toma de São Paulo e apresenta em (CD XX-XXII).

¹⁵⁹ Segundo Brown (2011): “A visão agostiniana da vida cristã é determinada por essa antítese entre transitoriedade e eternidade [...], entre a vida incompleta, não realizada e desintegrada do “aqui” e a plenitude, a permanência e a unidade do “lá” [...]. Não se podia pensar no cristão, portanto, como alguém que se aproximasse de Deus como um lutador de sucesso podia aproximar-se de um juiz imparcial reivindicando seu prêmio. Ele devia chegar com a ânsia de preenchimento do incompleto, com a ânsia de que o transitório ganhasse estabilidade” (BROWN, 2011, p. 307).

6. Conclusão

Não seria um reducionismo dizer que o pensamento de Santo Agostinho se concentra na relação entre Deus e o homem, relação essa que se realiza na intimidade de sua alma. Embora tendo aí seu ponto nevrálgico, suas intuições abrem um vasto leque de possibilidades a serem tratadas, É este o objeto de nossa preocupação principal neste estudo – a ética. Falar sobre este tema em Agostinho requer que se tenha como suposto que, o autor interroga-se sobre o agir humano sem dissociar seu pensamento de uma visão antropológica, que visa dar conta de como a realidade humana se manifesta, ao mesmo tempo como ser criado e “unificador” dos seres no mundo e capaz de realizar atos contraditórios com sua própria natureza.

Agostinho não deduz os fundamentos, nem os princípios de sua ética, de representações racionais elaboradas na estrita “pureza” da razão humana, o que não significa que ele não entenda a mesma como marca distintiva do homem entre os seres. No entanto, em seu pensamento, ela não opera de maneira isolada, sobre si mesma, sobre seus próprios princípios lógicos, mas encontra-se em permanente relação, de maneira primária com a realidade que se expressa em certa ordem e, por conseguinte, com o Ser em que a mesma se fundamenta e que é revelado através dela. Disto decorre que os princípios éticos do agir são revelados pelo Ser e devem ser encontrados na respectiva ordem em que a realidade “se mostra” ao ser humano. Daí, podemos compreender que a razão agostiniana não “cria” princípios, nem os deduz de si própria, apenas os “descobre” e aprofunda desde o âmbito da realidade do Ser.

Neste ponto, é importante ressaltar que para Agostinho o “real” não se reduz à materialidade do ser. Possui além da dimensão sensível, uma dimensão espiritual, na qual a primeira se funda e é o “objeto” último de investigação da razão. A realidade é espiritual para Agostinho, e o Ser, do qual provém os princípios do agir na ordem do universo, só pode ser compreendido nesta dimensão. O lugar por

excelência em que tal compreensão pode ocorrer é a natureza humana, compreendida por ele nas dimensões corpórea, racional e volitiva. Nestas três propriedades a condição humana insere-se na ordem como o lugar privilegiado de sua expressão, uma vez que na visão agostiniana, especialmente por ser racional e volitiva, ela encontra-se mais próxima do Ser.

Na ordem, Agostinho exalta a condição humana como lugar privilegiado de abertura ao Ser, não apenas como espécie, mas na identidade histórica em que cada indivíduo, irrepreivelmente, “é” no mundo. Contudo, vale ressaltar que o autor não toma o indivíduo na perspectiva de um “em si” fechado, de um sujeito que se basta, mas de um ser essencialmente relacional, cuja vida está sempre em referência aos “outros” a ele semelhantes e que com ele compõem a humanidade, e, sobretudo, ao “Outro”, ao Ser, princípio de unidade da realidade. Por isso, em Agostinho, o ontológico fundamenta o ético, isto é, os princípios morais pelos quais o homem efetiva no mundo sua liberdade, pressupõem, que para além dele, exista uma realidade que sustenta seu próprio ser. É a concordância ou não destes dois níveis, que define os valores éticos do agir humano.

Outro ponto a ser ressaltado diz respeito ao fato de Agostinho conceber, interpretar e pensar esta realidade através de uma linguagem religiosa, mais especificamente a que provém da revelação cristã, tomada em íntima relação com elementos da filosofia grega, a tal ponto, que em alguns aspectos, suas posições podem ser consideradas uma “osmose” de ambos. Disto decorre uma imbricação entre o plano *ético* e o plano *religioso* que destoa da forma como “modernamente” pensa-se a ética. Entretanto, pensando através de categorias do cristianismo, o que Agostinho apresenta em sua obra, antes de tudo, é a factualidade da realidade humana, tal como ela se expressa e como lhe era possível compreender e interpretar. Sobre ela, ele “*pensa*”; seus problemas não eram os da filosofia grega, nem tão somente os problemas “teológicos” da Igreja, embora seu pensamento tenha sido amplamente motivado pelos mesmos. Eram problemas que de uma forma ou outra, traziam no cerne de sua reflexão a condição humana como tal, disto provém o que poderíamos chamar de “*fundo filosófico*” de seu pensamento. Os conceitos de seu “pensamento cristão” têm como fim o desenvolvimento da vida humana em sua integralidade, no cuidado com a mesma mediante o zelo pela alma virtuosa que, segundo ele, garante a “vida feliz”.

A vida moral possui um fundamento seguro para Agostinho que é a realidade do Ser que se revela na ordem. O que a torna um problema para ele, é o descompasso gerado pelo exercício da liberdade humana nesta ordem, do qual provém um conceito fundamental de sua teoria, o pecado original. Por conta dele, a vida moral deixou de ser a efetivação da felicidade para o ser humano, tornando-se sinônimo de culpa e adquirindo até mesmo uma conotação “negativa”, dada a dificuldade do homem de viver de acordo com os princípios, e mesmo de realizar-se em sua natureza frente ao mundo por causa da “queda”. Embora a análise deste conceito, pelo qual Agostinho busca compreender e expressar a presença do mal na realidade humana e, praticamente sintetizar por ele os limites dela, seja um ponto de partida imprescindível em seu pensamento, ele não reduz a vida humana e suas “possibilidades de *ser e agir*” aos seus efeitos.

Agostinho reconhece que o pecado transforma significativamente a condição humana, mas de forma alguma elimina a possibilidade, de pelo exercício de sua liberdade, encontrar a paz. A afirmação de tal possibilidade passa diretamente pela reconstrução das relações essenciais que compõem a condição humana, especialmente a relação com o Ser – Deus, onde o autor vislumbra uma das experiências humanas mais significativas de seu pensamento: a ação da Graça de Deus que perdoa e liberta o homem do jugo de seus próprios erros. O perdão na forma de uma doação gratuita de ser, torna-se o conceito primordial da vida ética em Agostinho, em detrimento da culpa e do castigo. A ética se converte na elucidação e, sobretudo, efetivação desta ação e de suas conseqüências na realidade humana. Assim, a figura histórica de Jesus Cristo, Verbo de Deus encarnado segundo o cristianismo, enquanto Mediador, torna-se o eixo central da vida ética por efetivar em seu próprio ser o ato do perdão de Deus, isto é, a plenitude de sua Graça para com a humanidade.

O perdão, enquanto ação da Graça em Agostinho, possui o caráter de promover uma transformação na condição humana. Não consiste em um ato que elimina de súbito o mal da realidade do homem, mas que lhe dá as condições para superá-lo, o que não significa apagar esta ou aquela ação moralmente reprovável, isto é, que não contribua para o desenvolvimento integral do ser do homem e o comprometa, mas na superação das mesmas, de modo que o ser humano possa restabelecer as relações de que originariamente se compõe seu ser e pelas quais

ele pode atingir a vida feliz. Agostinho entende o pecado como uma privação de ser, isto significa o fechamento do homem para suas relações na ordem da realidade e, por conseguinte, a perda das condições para a efetivação de sua liberdade. O perdão significa justamente a possibilidade de restauração destas relações, o que passa essencialmente por conceber o homem para além do pecado original, em sua natureza “pura”, uma condição que Agostinho atribui tão somente a Deus, único ser imutável que transcende a mutabilidade do tempo. Por isso, o perdão toma a forma da Graça.

Porém, na medida em que concebe a essência humana como imagem e semelhança de Deus e a razão como o que mais se assemelha à natureza divina na realidade humana, Agostinho vislumbra para a razão do homem a possibilidade de realizar este ato de transcender o pecado, atrelado à realidade mutável, e compreender a natureza em sua dimensão originária, que lhe abre para a dinâmica do perdão e da efetivação do amor *caritas* nas relações humanas. Contudo, para Agostinho, isto só é possível na medida em que a razão humana abre-se para a Graça que lhe vem pelo Verbo. Neste sentido, sua ética depende da fé para se efetivar, embora ele admita que mesmo sem ela, a razão abrindo-se frente ao real, pode compreender, pela ordem, *algo* sobre a “verdade” de tais princípios, uma vez que nada lhe é mais “natural”.

Em Agostinho a ética imbrica-se intimamente com o conhecimento. Para ele o “ser ético” é concebido na totalidade do humano em todas as suas dimensões, pois é a paz de sua natureza inteira que o homem primeiramente busca. Para tanto que o autor intenta efetivar o desvelamento dos princípios morais básicos do agir humano, através da elucidação da *imago Dei* e dos *vestigia trinitatis* em sua teoria. Segundo Agostinho o maior princípio entre todos é a própria essência do Ser – Deus, uma unidade de identidades em uma relação dialógica de Amor. Na compreensão e aplicabilidade deste princípio denominado *caritas*, que garante a relação entre as múltiplas pessoas divinas, em todas as esferas que compõem a realidade da ordem, poder-se-ia resumir a ética agostiniana. Em sua teoria não é possível conceber a paz nem se falar de ética, sem remeter a realidade ao princípio que garante a unidade no plano dos seres. Por isso, em seu pensamento não se encaixa qualquer tipo de relativismo, o que não significa que não haja espaço para diversidade. Esta, contudo, é submetida à unidade garantida em uma ordem.

O princípio com que Agostinho opera em seu pensamento é essencialmente múltiplo. O que lhe garante a unidade é um amor caritativo. No mesmo sentido, o autor busca garantir a unidade e promover a paz no plano dos seres. Entretanto, o Amor de que fala Agostinho não possui a força de uma “lei” no sentido em que entendemos modernamente os códigos de direito. Pode até ser tomado como inspiração para tal, mas é antes de tudo uma *virtude* a ser cultivada no coração dos homens. Agostinho enxerga que este é o âmbito por excelência em que o pecado “acontece”. É aí que precisa ser superado, para só então, tomar forma no corpo das instituições sociais. A ética de Agostinho tem como objeto principal a interioridade do homem, o lugar das escolhas, das tomadas de decisões, dos sofrimentos e alegrias, em suma, dos maiores conflitos da realidade humana. Ou seja, Agostinho transforma a “intimidade”¹⁶⁰ humana em “problema ético”. A nosso ver, esta é uma de suas maiores contribuições para o pensamento filosófico: transpor para o cuidado com a vida humana, na integralidade de suas dimensões, a preocupação básica do pensamento, tendo como princípio, a *caritas*, que está como fundamento para toda a realidade.

¹⁶⁰ Escolhemos o termo “intimidade” ao invés de “interioridade” comumente usado ao se falar sobre o pensamento agostiniano, por encontrar nele um caráter de mais pessoalidade, designando o chamado “foro íntimo do homem”, excluído das preocupações fundamentais do pensamento em algumas teorias modernas.

Referências

Obras de Santo Agostinho

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012. v.1 479p. e v.2 695p.

_____. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. 274p.

_____. *Sermões*. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Miguel Fuente Lanero. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1981, tomo VII. 767p.

_____. *Cartas*. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Lope Cilleruelo. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1986, tomo VIII. 940p.

_____. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Frei Teófilo Pietro. Madrid, BAC, 1955, tomo XIII. 799p.

_____. *Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas – Exposición de la Epístola a los Partos*. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad. José Luiz Gutierrez Garcia. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1959, tomo XVIII. 511p.

_____. *Tratados sobre la Gracia*. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capagnaga. 2.ed. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1956, tomo VI. 953p.

_____. Livro XII do Comentário literal ao livro do Gênesis. Tradução e apresentação de Paula Oliveira e Silva In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, nº1, p. 151-169, 2012.

_____. **Confissões**. Trad. João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 416p.

_____. **Solilóquios**. Trad. Audair Fiorotti. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2010. 108p.

_____. **A Vida Feliz**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2010. 50p.

_____. **O Livre Arbítrio**. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 294p.

_____. **A Trindade**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 723p.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659p.

_____. **A Instrução dos Catecúmenos**. Trad. Maria da Glória Novak. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984. 123p.

_____. **A Fé e o Símbolo**. Trad. Fabrício Gerardi. São Paulo: Paulus, 2013. 27p.

_____. **A Ordem**. Trad. Fr. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 100p.

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Trad. Aloysio Jansen de Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013. 187p.

Comentários principais

ARENDR, H. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 190p.

AYOUB, C. N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011. 189p.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011. 672p.

COSTA, M. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009. 213p.

_____. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003. 175p.

_____. **O problema do mal na polêmica anti-maniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre/Recife, Edipucrs/Unicap, 2002, 429p.

FLASH, K. **Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica**. Trad. Claudio Tugnoli. Bologna, Il Mulino, 1983, 262p.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo, Paulus, 2010. 542p.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008. 229p.

LENCEL, S. **Saint Augustin**. Paris: Fayard, 1995. 796p.

LETTIERI, G. **Agostino D'Ippona**. Torino: San Paolo, 1999. 92p.

MARROU, H. ***Saint Augustin et la fin de la culture antique***. Paris: Boccard Éditeur, 1938, 620p.

MATTHEWS, G. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 231p.

MONTAGNA, L. A. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. 2.ed. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009. 186p.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012. 313p.

PAGLIACCI, D. ***Volere e Amare: Agostino e la conversione del desiderio***. Roma: Città Nuova Editrice, 2003. 242p.

RAMOS, M. F. T. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. São Paulo, Loyola, 1984. 370p.

ROLAND – GOSSELIN, B. ***La morale de saint Augustin***. Paris: Maciel Rivière Éditeur, 1925. 250p.

SOUZA, L. B. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus: Estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2013. 257p.

VANNINI, M. ***Invito al pensiero di sant'Agostino***. Milano: Mursia, 1989. 200p.

Artigos e ensaios temáticos

BIGNOTTO, N. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: **Revista Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 1992.

BURT, D. X. Paz. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1009-1014.

BURNELL, P. *Concupsciencia*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 300-306.

CARNEIRO JR., R. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. In: **História: Questões e Debates**. Curitiba: Editora UFPR, v.1, n.46, p. 31-50, 2007.

CIRNE LIMA, C. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: DE BONI, L. A. (org.). **A Cidade de Deus e a cidade dos homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v.1. p. 75-91.

CLARK, M. *De Trinitate*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 91-102.

CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da ética e da política na antiguidade tardia. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Media: ética e política**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 21-39.

DJUTH, M. *Voluntad*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1338-1345.

DODARO, R. *Justicia*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 783-787.

DOUGHERTY, R. *Caída de Roma*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 200-202.

DUFFY, S. *Antropología*. In: FITZGERALD, A. (org.) **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 84-95.

FORTIN, E. *De Civitate Dei*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 268-278.

GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.

HANKEY, W. J. *Mente*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 886-892.

HINRICHSEN, L. E. Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.

JONCAS, J. M. *Orden*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 964-970.

KENT, B. *Augustine's ethics*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 205-233.

LAVERE, G. *Virtud*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1334-1338.

MACDONALD, S. *The divine nature*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 71-90.

MAGNAVACCA, S. *El tiempo como ámbito de construcción metafísica em Agustín*. In: REEGEN, J. T.; DE BONI, L. A.; COSTA, M. (org.) **Tempo e Eternidade na Idade Média**. Porto Alegre: EST, 2007. p. 15-35.

MANN, W. *Augustine on evil and original sin*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 40-48.

MENDONÇA, M. e MORAES BARBOSA, D. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana: A resposta de Agostinho no *De Libero Arbítrio*. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 59-78, 2012.

MIRANDA URBANO, C. Santo Agostinho e a Queda de Roma. In: OLIVEIRA, F. (org.). **A Queda de Roma e o alvorecer da Europa**. Coimbra: University Press, 2013. p. 229-240.

MATTHEWS, G. *Knowledge and Illumination*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 171-185.

NOVAES, M. Linguagem e Verdade nas *Confissões*. In: PALACIOS, P.; (org.). **Tempo e Razão: 1.600 anos das Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 29-54.

OLIVEIRA E SILVA, P. Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus de Agostinho. In: **Revista Civitas Agostiniana**. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.

_____. *Deus creator omnium: tempo da enunciação e sentido da história*. In: RODRIGUES, J. A. (org.). **Tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus**. Porto Alegre: EST, 2006. p. 18-26.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.3, 2005, p. 139-158.

RIGBY, P. *Pecado Original*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1018-1029.

RIST, J. *Faith and reason*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 26-39.

ROSSATTO, N. D. Escolha e Justiça: A alternativa de Agostinho. In: **Ethica cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, v. 16, n.2, p. 185-199, 2009.

SCHLABACK, G. *Ética*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 526-542.

SOUZA NETTO, F. B. Agostinho: A Ética. In: DE BONI, L. A. (org.). **Idade Média: Ética e Política**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 41-56.

STREFLING, S. R. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. In: **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n.156, p. 259-272, jun. 2007.

STUMP, E. *Augustine's on free will*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 124-147.

TESKE, R. *Augustine's theory of soul*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 116-123.

WILLIAMS, R. *De Trinitate*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1291-1301.

WEITHMANN, P. *Augustine's political philosophy*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 234-252.

WETZEL, J. *Pecado*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1014-1018.

_____. *Culpa*. In: FITZGERALD, A. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 367-369.

_____. *Predestination, Pelagianism and Foreknowledge*. In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2006. p. 49-58.

Referências complementares

ALTANER, B. e STUIBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 552p.

BÍBLIA SAGRADA. Edição de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

DENZINGER, H. e HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. 1536p.

FORTE, B. **À escuta do outro: Filosofia e revelação**. Trad. Mario José Zambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003. 165p.

_____. **Nos caminhos do Uno: Metafísica e Teologia**. Trad. Antonio Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2005. 297p.

GILSON, E. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 591p.

_____. **Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 949p.

HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010. 339p.

KOELSTER, H. **Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico**. Trad. Euclides Luis Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v.1. 432p.

LACOCQUE, A. e RICOEUR, P. **Pensando biblicamente**. Trad. Raul Ficker. Bauru: EDUSC, 2001. 450p.

LIMA VAZ, H.C. **Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001. 284p.

_____. **Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997. 376p.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008. 777p.

RATZINGER, J. **Os Padres da Igreja: De Clemente Romano a Santo Agostinho**. Trad. Sílvia Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. 233p.

REGO, F. **A Relación del alma con el cuerpo**. Buenos Aires: Ediciones Gladius, 2001. 767p.

RICOEUR, P. **O Mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988. 53p.

_____. **Finitud e Culpabilidad**. 2^o ed. Trad. Cristina de Peretti. Madrid, Editorial Trotta, 2011. 494p.