

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**BEATITUDE E SABEDORIA EM AGOSTINHO:
Estudo sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir
do uso do termo *philosophia***

Adriano Cesar Rodrigues Beraldi

Dissertação de Mestrado em Filosofia

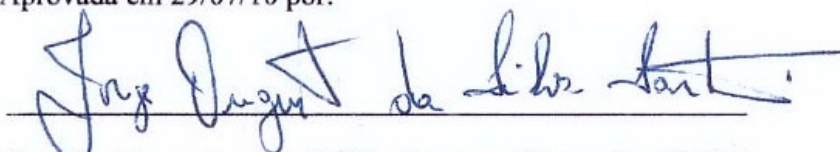
Vitória, Julho de 2010

**BEATITUDE E SABEDORIA EM AGOSTINHO:
Estudo sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir
do uso do termo *philosophia***

Adriano Cesar Rodrigues Beraldi

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, na área de concentração de Metafísica.

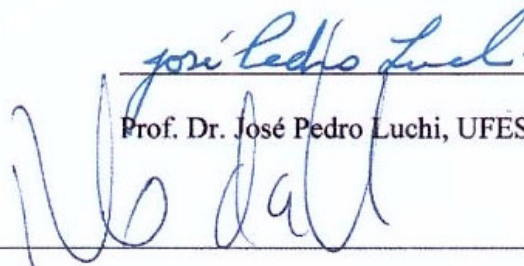
Aprovada em 29/07/10 por:



Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos – Orientador, UFES



Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, UFPE



Prof. Dr. José Pedro Luchi, UFES



Prof. Dr. Ricardo L. Silveira da Costa, UFES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

Vitória, Julho de 2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B482b Beraldi, Adriano Cesar Rodrigues, 1967-
Beatitude e sabedoria em Agostinho : estudo sobre as fontes pagãs
no *De beata vita* a partir do uso do termo *philosophia* / Adriano Cesar
Rodrigues Beraldi. – 2010.
113 f.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,
Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Felicidade. 2. Sabedoria. 3. Razão. 4. Fé. 5. Vontade. 6.
Autonomia. I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

A Isabela e Alcidéa, sempre
presentes na minha vida.

A Argemiro, sempre presente
na minha memória.

AGRADECIMENTOS

A todo corpo docente do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo; à minha família pela compreensão diante das intermináveis horas de ausência; ao Bento pela permanente disponibilidade e dedicação; ao Abdo, ao Antônio, ao Christiano e ao Wellis pela amizade e valiosos debates, que contribuíram decisivamente para essa realização.

Nemo... potest quisquam alias beatus esse, alias miser; qui enim existimabit posse se miserum esse beatus non erit; nam cum suscepta semel est beata vita; tam permanet quam ipsa illa effectrix beatae vitae sapientia neque expectat ultimum tempus aetatis.

“Ninguém... pode algumas vezes ser feliz e outras infeliz; aquele que pense que pode vir a ser infeliz, já não é feliz; mas, quando pela sabedoria se alcança a vida feliz, esta é tão permanente quanto a própria sabedoria de que é produto, nem há que se esperar para tal o derradeiro momento da vida”. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, II, 87

Quid enim prohibet nos beatam uitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum, cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitude, cetera uilis turba rerum nec detrahens quicquam beatae uitae nec adiciens, sine auctu ac detrimento summi boni ueniens ac recedens?

“O que impede de dizer que uma vida feliz é uma alma livre, elevada, intrépida, estável, inacessível, tanto ao medo como à cobiça, cujo único bem é a honestidade, e o único mal, o aviltamento, e tudo o mais, um monte de coisas vis, que não tiram nem acrescentam nada à felicidade da vida, indo e vindo, sem aumentar nem diminuir o sumo bem?” SÊNECA, *De vita beata*, IV, 3.

Φεύγωμεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα... Πατρὶς δὲ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

“Fujamos, então, para a nossa querida pátria... Nossa pátria é o lugar de onde viemos, e nosso Pai está lá”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 6.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. CAPÍTULO I – BEATITUDE E SABEDORIA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA ANTERIOR.....	12
1.1 Felicidade: uma etimologia.....	12
1.2 Itinerário espiritual em busca da <i>beatitudo</i>	18
1.3 A virtude para a felicidade em Cícero.....	22
1.4 A vida feliz senequiana.....	27
1.5 A eudaimonia em Plotino.....	32
2. CAPÍTULO II – BEATITUDE E AS IMAGENS DA <i>PHILOSOPHIA</i> NO <i>DE BEATA VITA</i>.....	39
2.1 Algumas diferenças entre Agostinho e a tradição pagã.....	41
2.2 <i>Beatitudo</i> agostiniana: panorama geral.....	48
2.3 <i>Philosophiae portus</i> e <i>arx philosophiae</i>	53
2.4 O problema da felicidade.....	68
2.4.1 Nutrição para a alma.....	70
2.4.2 <i>Nequitia</i> e <i>frugalitas</i>	73
3. CAPÍTULO III – A SABEDORIA.....	76
3.1 Posse de Deus e a felicidade.....	79
3.1.1 Carências (<i>egestas</i> e <i>stultitia</i>) e plenitude espirituais.....	81
3.2 Suma Medida e Trindade.....	86
3.3 A “felicidade no tempo” no <i>De beata vita</i>	91
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

RESUMO

O objetivo desse texto é uma análise acerca dos influxos do pensamento pagão sobre Aurélio Agostinho (354-430), dentro dos limites de sua obra *De beata vita*. Trata-se de um dos primeiros escritos do ciclo inicial (de novembro de 386 a março de 387), os diálogos do chamado “jovem Agostinho”. Para tanto, nos valem do emprego que o autor faz do termo *philosophia* ao longo da obra, como fio condutor de nossa pesquisa. As imagens da *philosophia* desenvolvidas a partir desse uso permitem expor tanto as influências do pensamento pagão anterior ao nosso filósofo, quanto destacar sua original concepção sobre a questão central do diálogo: a felicidade. Nesse esforço, lançamos mão de outras de suas obras desse período inicial, uma vez que pertencem ao mesmo âmbito especulativo. Com isso, procuramos também demonstrar como neste “primeiro Agostinho”, reside uma possibilidade para a noção da felicidade não exclusivamente escatológica, mas ainda nessa vida.

Palavras-chave: *Philosophia*. Felicidade. Sabedoria. Ecletismo. Estoicismo. Neoplatonismo. Alma. Plenitude.

ABSTRACT

The aim of this paper is to provide an analysis concerning the influxes of pagan thought about Aurelius Augustine (354-430), within the limits of his work *De beata vita*. This is one of the earliest writings of the initial cycle (from November of 386 to march of 387), the dialogues of the called “young Augustine”. For this, we resorted to the employ that the author makes of the term *philosophia* throughout the book as a conductor thread of our research. The images of *philosophia* developed from that use allow to expose the influences of pagan thought prior to our philosopher, as much as to feature his original conception on the central issue of the dialogue: the happiness. In this effort, we used others of his works of this initial period, once belong to the same speculative range. With this, we also tried to demonstrate how in this “first Augustine”, lies a possibility for the notion of happiness not only in an eschatological way, but even in this life.

Key-words: *Philosophia*. Happiness. Wisdom. Ecletism. Stoicism. Neoplatonism. Soul. Plenitude.

INTRODUÇÃO

O tema a que nos propomos aqui se estabelece dentro do quadro de uma investigação de algumas das bases filosóficas da noção de felicidade de Agostinho de Hipona (354-430) ou, mais especificamente, daquele que se convencionou chamar de “jovem Agostinho”, isto é, o Agostinho dos primeiros diálogos, ou ainda o Agostinho dos “Diálogos filosóficos”. Dentre estes está o núcleo do nosso estudo: o *De beata vita* (A vida feliz).

O que nos motiva nessa empreitada é a convicção de que essa noção ajuda a explicar em boa medida que, se existe uma grande originalidade no pensamento deste que se constituiu em um dos principais representantes da Patrística latina, ela não se dá descolada de toda uma tradição filosófica de natureza pagã, e que em suas influências mais diretas trabalharemos aqui. Negá-lo, atribuindo exclusividade de fontes cristãs aos elementos fundamentais do pensamento agostiniano, relegando ao nível do meramente acessório aspectos da filosofia greco-romana que o antecedeu, teria como consequência imediata vetar-lhe o caráter propriamente filosófico, atribuindo-lhe a condição exclusiva – não pequena, mas que o descreveria, convenhamos, de modo muito insuficiente – de um dos inaugurais teólogos do Cristianismo. Não é, em absoluto, apenas desta maneira que devemos entender a profunda contribuição de Agostinho no quadro geral do pensamento ocidental.

Se os representantes daqueles influxos pagãos foram para Agostinho, e continuaram sendo para toda a tradição filosófica do Ocidente, imprescindíveis, inevitáveis fontes de um diálogo permanente que deve caracterizar a própria concepção de filosofia, então, de modo idêntico para esta mesma tradição, nosso pensador ocupa, quando pouco, um equivalente *status*. Porém, se o suscitar de seu pensamento se apresenta acerca de um tema tão inaugural quanto a própria filosofia, ou seja, a questão da felicidade, aí a importância de sua pesquisa assume proporções verdadeiramente definitivas.

A concepção do tema da felicidade – ou, nos termos de nosso autor, da *beatitudo* – dentro dos limites daquelas obras iniciais de Agostinho é abordada mais propriamente nesse tratado supracitado denominado *De beata vita*. Trabalho em forma dialogal, esta reflexão faz, explícita e implicitamente, indelévels referências às concepções da tradição que o antecede. No próprio

preâmbulo da obra¹ estas referências já começam de um modo ou de outro a surgir. Nele, veremos, Agostinho urde uma alegoria na qual a *beatitudo* é o objetivo a ser alcançado pelos navegantes em um vasto oceano, metáfora² para a nossa condição existencial.

Mas para que possamos compreender essa abordagem inicial do tema da felicidade em nosso pensador é fundamental que tenhamos em conta que, uma vez deparados com a filosofia agostiniana, nos havemos também com um momento de transição do pensamento ocidental que acompanhava as grandes mudanças históricas processadas em seu tempo.

À medida que o Cristianismo, desde o governo ocidental de Constantino (312-324), conquistava internamente o Império Romano, este era, em concomitância, ameaçado externamente por bárbaros germânicos. Após a morte de Constantino ocorrida em 337, à divisão do Império entre seus três filhos seguiu-se um período de intermitente conflito dinástico, acentuado por diferenças religiosas. Nesse ínterim nasce Agostinho, em Tagaste, no norte da África, filho de pai pagão e mãe cristã.

Ao término dessa fase do Império, surge como vitorioso o último dos litigantes, Teodósio, cujo vigoroso combate àquelas ameaças externas conferiu-lhe o título de “o Grande”, e que governou entre 379 e 395. Justamente durante seu governo é que Agostinho converte-se ao Cristianismo (em 386) e vai para o retiro de Cassiciaco onde produzirá os acima referidos “Diálogos filosóficos” – fato que retomaremos mais à frente. Foi também sob Teodósio que o Cristianismo torna-se oficialmente, por decreto (em 380), a única religião do Império Romano. Era, portanto, indubitavelmente, uma época de grandes transformações e rupturas e o nosso filósofo não escapava desse contexto³.

Porém, o que coloca Agostinho numa posição inaugural da teologia cristã medieva e peça chave da Patrística latina é o fato de que, apesar de utilizar as especulações filosóficas greco-

¹ Dedicada a seu companheiro de conversão Manlio Theodoro, fato lamentado mais tarde em suas *Retractationes*. Sobre M. Theodoro, cf. *infra*, n. 168.

² O estilo metafórico percorre praticamente toda a obra, sendo uma de suas mais interessantes marcas. Esse aspecto do *De beata vita* valeria, certamente, um estudo próprio. Mas aqui tal signo aparecerá mencionado somente de passagem, pois, levado a cabo na profundidade que merece, extravasaria e muito nosso propósito específico.

³ De fato, os acontecimentos do seu tempo estão de tal forma misturados na sua vida e nas suas concepções filosóficas e teológicas, que, mais tarde, justamente enquanto o visigodo Alarico I invadia e saqueava Roma, em 410, Agostinho escrevia sua *De civitate Dei contra paganos*, onde apontava para a salvação da Cidade Celestial ultramundana, ao passo que ardia na decadência a outrora mais poderosa cidade dos homens. Era o prenúncio do fim: Bispo de Hipona (sua ordenação data de 395), Agostinho morre em 430, enquanto a cidade era assediada pelos vândalos. O Império Romano do Ocidente não o ultrapassaria de muito: em 476, dá-se sua queda final sob um aglomerado de forças germânicas chefiadas por Odoacro e que, após invadirem novamente Roma, depõem seu último Imperador, Rômulo Augústulo.

romanas na construção da razão da *beata vita*, ele evitou, ao mesmo tempo, aquilo que foi, para ele, o maior engano daquelas: acreditar que a felicidade verdadeira possa ser fruto *apenas* do próprio esforço, ainda que reto e virtuoso, da *ratio* (razão) e da *voluntas* (vontade) humanas. Ora, como o pensamento pagão por motivos óbvios não conhecia a Graça cristã, simplesmente não reunia, para Agostinho, todas as condições necessárias para atingir o *Sumum Bonum*, o Bem Supremo, só encontrado em Cristo.

Contudo, tal não impede que Agostinho tenha em comum com aquele pensamento um ponto de partida essencial: a certeza de que todos nós tendemos para a felicidade, o que significa, em termos agostinianos, um tender à Verdade⁴, como haveremos de constatar. E, ainda que não de forma exclusiva, veremos que a matriz de sua reflexão será, mesmo no cristão Agostinho, ou ao menos neste “primeiro” Agostinho, recém-convertido ao Cristianismo, indelevelmente logocêntrica: a chave para a vida feliz é o *conhecimento*. A sabedoria é uma *conditio sine qua non* para a *beatitudo* nesse tratado. Os modelos, as características e as condições que concorrem para construção e o entendimento dessa sabedoria são, na realidade, toda a base do *De beata vita*. Portanto, são também elementos incontornáveis de nossa investigação.

Metodologicamente, desenvolvemos essa pesquisa em três níveis:

Ao nível *filológico*, buscamos fixar a evolução do conhecimento textual concernente às fontes de Agostinho quanto ao tema da felicidade, o que significou evocar algumas das idéias da filosofia clássica greco-romana.

Ao nível *hermenêutico*, num primeiro momento, procuramos interpretar os elementos fundamentais da noção mais inaugural de felicidade em Agostinho. Para tanto, nos valem do uso do termo *philosophia* como nosso “fio condutor” ao longo da obra *De beata vita*, objeto específico do presente esforço. Também nos utilizamos de outros de seus trabalhos, na medida em que contribuíssem para a compreensão daqueles elementos. Num segundo momento, examinamos fontes pagãs próximas ao nosso autor (e algumas mais remotas), para identificar o contexto de sua recepção.

Finalmente, ao nível *crítico*, nos propusemos individualizar os elementos originais da noção de felicidade de Agostinho e as questões que dizem respeito às imagens da *philosophia*

⁴ Certeza que, de todo, não destoaria, por exemplo, da notória fórmula com a qual Aristóteles abre sua *Metafísica*: “Todo homem tende, naturalmente, para o saber” (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – *Metafísica* I, 1, 980 a 22), que, na teleologia da ética aristotélica, significava um tender também para a felicidade.

presentes no *De beata vita*. Contamos, aqui, com o auxílio de autores nossos contemporâneos que se dedicaram ao tema. Esse procedimento visou estabelecer, o mais nitidamente possível, até que ponto esse “jovem Agostinho” encontra-se, realmente, eivado dos influxos da filosofia pagã. A partir disso, pudemos entrever a possibilidade para uma concepção da felicidade agostiniana ainda *nesta* vida.

Assim, no início do primeiro Capítulo do nosso trabalho procuramos esclarecer a acepção agostiniana do termo *beatitudo* através de um recurso etimológico, bem como fixar brevemente seu itinerário espiritual até a conversão e a subsequente produção das obras de Cassicíaco, em especial, é claro, o *De beata vita*. Em seguida, esse Capítulo traz algumas das mais emblemáticas influências da filosofia anterior sobre Agostinho acerca do tema em seus conteúdos e elementos próprios. Trata-se da noção geral de felicidade em Cícero, Sêneca e Plotino.

Começamos o segundo Capítulo, assinalando algumas das mais importantes diferenças entre Agostinho e suas influências apresentadas no Capítulo anterior. Em seguida, procuramos desenvolver as imagens que a *philosophia* assume no *De beata vita*, compreendidas em dois grandes grupos: o do *philosophiae portus* (porto da filosofia) e o da *arx philosophiae* (ápice da filosofia), onde surgem, mais propriamente, as aproximações com a tradição filosófica pagã. Dentro desse quadro referencial analisamos como Agostinho lida com as especificidades relacionadas ao problema da felicidade no texto.

O terceiro e último Capítulo, dando continuidade às imagens da *philosophia*, trata da questão da sabedoria, seu alcance na teleologia da felicidade desenvolvida no *De beata vita* e sua relação com a plenitude espiritual na posse de Deus e a Suma Medida, idéias trabalhadas por Agostinho na obra. Finalmente, a partir dos frutos da investigação dessas idéias e das análises dos Capítulos anteriores pretendemos conduzir uma reflexão sobre a interpretação do *De beata vita* como um caminho para a possibilidade do homem pensar a felicidade, não apenas “fora do tempo”, mas ainda *nesta* vida.

1. CAPÍTULO I

BEATITUDE E SABEDORIA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA ANTERIOR

1.1 Felicidade: uma etimologia

Antes de qualquer coisa, para começarmos a empreender a investigação a que nos propomos, parece-nos apropriado um breve recurso em caráter preliminar, que visa justamente o esclarecimento da palavra que designa o objeto da reflexão de Agostinho sobre o tema, isto é, o horizonte etimológico deste termo *felicidade*⁵, desde onde nosso pensador articula-se para construir sua reflexão. Esse procedimento permitirá o melhor entendimento do emprego do termo em nosso texto, bem como o de outros que a tradição filosófica anterior adotou para significar a sua noção.

O latim possui pelo menos dois termos para identificar aquilo que podemos entender por felicidade que, embora não estejam totalmente desarticulados, guardam entre si notáveis diferenças: *felicitas* e *beatitudo*⁶. O primeiro vem diretamente da palavra também latina *felix*, cujo significado imediato, por sua vez, é “fértil” ou “fecundo”, a própria circunstância da abundância da produtividade. Originariamente, a fertilidade que o termo *felix* indica estendia-se às terras e seus frutos, dotando-o, nos seus primórdios, com uma reverberação talvez “feminina”, o que poderia encontrar no sufixo *ix* (como em *imperatrix* ou *matrix*), um vestígio dessa condição⁷. De todo modo, *felix* acabou por tornar-se, por derivação de sentido, aquele que é beneficiado pela opulência da fertilidade, ou seja, “afortunado”, “próspero”, donde “feliz”, sendo o seu estado o da *felicitas*.

⁵ Para este excursus etimológico cf. BEVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol I. Tradução de D. Bottmann. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995; FREUND, William, ALLEN, Andrews. *A copious and critical Latin-English lexicon*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1851; LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de F. Correia, M. Aguiar, J. Torres e M. Souza. 3ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1999; LEVERETT, Frederick P., TORREY, Henry W. *A new and copious lexicon of the Latin language*. Boston: Wilkins and Carter, 1838; REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*: Vol. V Léxico, índices, Biografia. Tradução de H. C. de Lima Vaz e M. Perine. 10ª ed.. São Paulo: Edições Loyola, 1995; SANTOS, Bento S. *Virtude e eudaimonia nos diálogos “socráticos”*. In *Síntese*, V. 37, n. 117. Belo Horizonte: 2010, pp. 5-26; SPICQ, Ceslas. *Noti di lessicografia neotestamentaria*. Brescia: Paideia Editrice, 1994 e VALPY, Francis E.J.. *An etymological dictionary of the Latin language*. London: Elibron Classics, 1828. Cf. também HARPER, Douglas: <<http://www.etymonline.com>>.

⁶ Vale lembrar ainda o adjetivo *fortunatus* que, originariamente, designava a feliz circunstância de se estar agraciado pela sorte ou *fortuna*.

⁷ Aliás, sendo “*dhe*” sua raiz indo-européia – como ocorre no vocábulo latino *femina* (mulher, fêmea) – e que significa “mamar”, essa especulação se reforça. De fato, além de *felare* (mamar), deriva daquele mesmo radical indo-europeu o termo grego θήλεια (fêmea).

Já a situação de quem é *beatus*, ou seja, a *beatitudo* deriva (como aquele seu cognato) do verbo *beo* que significa “completar”, “satisfazer”, “encher”, no sentido de nada faltar, de absoluta plenitude, em que tudo está em seu lugar, perfeito. O adjetivo *beatus* denota, portanto, “cumulado de bens”, “bem-aventurado”. Daí a natureza da felicidade da *beatitudo*, isto é, uma felicidade vinculada com a plenitude ou a perfeição. Veremos que essa perfeição – que para o Estoicismo, por exemplo, podia se realizar na natureza humana em conformidade com uma razão inerente à Natureza tomada universalmente –, com o pensamento cristão de Agostinho assume a dimensão de uma *contemplatio* (contemplação) divina, desde onde a própria plenitude de Deus é a condição da felicidade para o homem.

Mas há mais. A tradição que influencia Agostinho, mesmo que indiretamente, traz ainda pelo menos mais dois vocábulos sobre os quais vale a pena refletir. São eles os termos gregos εὐδαιμονία e μακαρία⁸. A εὐδαιμονία é composta dos étimos εὖ, o advérbio “bem”, isto é, “com propriedade”, e δαίμων, originalmente algo como um “ser etéreo”, um “espírito” situado entre deuses e homens, cuja função era exatamente a de intermediação entre as instâncias humana e divina. Assim a palavra εὐδαιμονία, significando o estar sob a proteção de um δαίμων apropriado que ordena exteriormente um agir com correção (vale dizer, virtuoso), já possuía uma carga ético-religiosa desde sua gênese. Com o tempo esse δαίμων interiorizou-se, o que permitia a garantia de uma paz íntima identificada com a felicidade. Posteriormente o termo foi empregado sob ângulos distintos ao longo da tradição filosófica greco-helenística, mas que, de um modo geral, manteve a noção de satisfação completa da alma humana desde que tal estado estivesse vinculado intimamente à ἀρετή (virtude), seja esta entendida como o agir adequado, ou como a virtude humana por excelência, isto é, segundo a sua faculdade noética.

Por sua vez, μακαρία é a condição do μάκαριος, um composto de μάκαρ, “bem-aventurado” ou “feliz”, no sentido de se estar repleto por uma doação, mais a partícula ιος designativa do adjetivo⁹. Este sentido de plenitude se explicita quando observamos que ao mesmo

⁸ Há ainda indicando felicidade em grego a palavra εὐτυχία, mas que num paralelo com os termos latinos seria o correlato de *fortuna*, uma vez que diz respeito à prosperidade advinda do favor da Τύχη, deusa da fortuna, sendo a ventura daí decorrente relativa à obra do acaso. O mesmo dá-se em relação a ὄλβος, que denota uma felicidade proveniente da riqueza, da posse de bens materiais.

⁹ Efetivamente, ambos, μάκαρ e μάκαριος são adjetivos sinonímicos no grego. Vale notar que o termo se encontra ligado ao divino desde Homero: “μάκαρες θεοὶ”, isto é, “deuses bem-aventurados”, é o modo como ele

campo semântico de μακαρία pertencem também χάρις (graça, benefício)¹⁰ e χάρισμα (obséquio, dom, mostra de benevolência). Com efeito, no texto neotestamentário μακαρία é a palavra empregada para identificar a felicidade própria da bem-aventurança: na Bíblia, μάκαριος tem o sentido de “abençoado”¹¹, o que, em tese, faz μακαρία se identificar mais propriamente com a *beatitudo* latina e, portanto, com o emprego agostiniano do termo.

Ocorre que Agostinho, à época de seus diálogos iniciais, tocado não apenas pelas *Escrituras* (das quais, aliás, possuía um conhecimento ainda não muito aprofundado), absorvera um amplo influxo daquelas acepções acima descritas com as doutrinas filosóficas que delas se utilizaram de um modo ou de outro. Isso concorreu para promover, ao menos entre as noções de εὐδαιμονία (sobretudo em sua concepção neoplatônica) e de *beatitudo* (do Estoicismo latino e em certo Ecletismo) uma síntese que culminará, no referido tratado agostiniano sobre a felicidade, na sua identificação com a posse de Deus, conforme veremos. O Neoplatonismo, o Neoestoicismo e o Ecletismo constituirão, justamente, parte significativa do objeto dessa nossa análise, o que nos permitirá, mais à frente, identificar o núcleo de suas respectivas noções de felicidade nas suas convergências e afastamentos em relação a Agostinho.

Mas para encerrar essa breve apreciação preliminar vale ainda assinalar, *en passant*, ao menos dois exemplos de momentos anteriores àqueles influxos diretos, quando o tema mereceu relevantes reflexões dentro da tradição filosófica: a concepção de Platão, retrabalhada posteriormente no ideário neoplatônico, e a posição de Aristóteles, que pela via eclética acabou por alcançar a noção agostiniana sobre o tema. Para tanto, observemos duas passagens de obras mais do que consagradas dentro da história da filosofia.

A primeira, um trecho da *República* onde Platão, através do diálogo entre Sócrates e Trasímaco acerca da ψυχή (alma) em sua relação com a ἀρετή (virtude) da δικαιοσύνη (justiça), a mais elevada entre as virtudes platônicas, diz o seguinte:

se refere às potestades olímpicas (*Iliada*, XXIV, 99 e *passim*). Também Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 120; 139 e *passim*) os chama da mesma maneira. Por isso μάκαρ adquiriu já nos primórdios da literatura grega uma conotação quase de “imortalidade”, característica essencial dos deuses. E como a divindade não está sujeita às vicissitudes terrenas, μάκαρ passou a associar-se àqueles mortos que desfrutavam de uma condição especial, como é o caso dos heróis hesiódicos: em *Os trabalhos e os dias*, 171, eles merecem de Zeus o dom de viver ἐν μακάρων νήσοισι, ou seja, “na Ilha dos bem-aventurados”.

¹⁰ *Gratia*, em latim. O próprio termo grego χάρις contribuiu para a evolução etimológica da *gratia* latina.

¹¹ *Beatus*, na *Vulgata*; em português, “feliz”, como em *Mt* 5, 3-11 (no plural *beati*, “felizes”). A partir daqui, para todas as citações bíblicas utilizaremos a edição da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

- [...] Considere isto. A alma tem como sua obra (ἔργον) o que não se poderia realizar com nada mais no mundo, como, por exemplo, direção, governo, deliberação, e quejandos, existindo qualquer outra coisa além dela ao que se poderia justamente atribuí-las (aquelas funções), e dizer que são sua função específica ?
- A nenhuma outra.
- E quanto à vida? Devemos dizer que é também uma função da alma?
- Mais certamente ainda – Ele disse.
- E não diremos também que existe uma excelência ou virtude da alma?
- Diremos.
- A alma algum dia realizará bem sua função própria se privada de sua própria virtude, ou isso é impossível?
- É impossível.
- Então, necessariamente, uma alma má irá governar e dirigir mal as coisas, enquanto a alma boa irá bem em todas elas.
- Necessariamente.
- E não concordamos que a justiça é a excelência ou virtude da alma e seu defeito a injustiça?
- Sim, concordamos.
- Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem e o injusto mal?
- Assim parece – disse ele – segundo seu raciocínio.
- Mas, além disso, aquele que vive bem é bem-aventurado (μάκαριος) e feliz (εὐδαίμων) e o que vive mal o contrário.
- Claro.
- Então o justo é feliz (εὐδαίμων) e o injusto miserável (ἄθλιος)¹².

É com alguma singeleza que Sócrates demonstra que a injustiça jamais poderia ser considerada mais vantajosa que a justiça, como antes Trasímaco queria fazer crer no diálogo. Todavia, o trecho acima reproduzido nos permite, para o nosso caso específico, uma constatação. A de que o Sócrates platônico parte de um pressuposto, não ainda explicitamente declarado à altura desse que é, afinal, apenas o primeiro Livro da *República*, mas de modo algum inaudito, que é o seguinte: em última análise, o ἔργον da alma, sua função mais própria até aqui¹³, tem que ser a justiça, a maior das virtudes, o que carrega necessariamente a felicidade. Nesse contexto, como podemos verificar no próprio texto platônico, tanto μακαρία quanto εὐδαιμονία encontram-se conjugadas sob a égide do viver bem, da ἀρετή da justiça, a obra, nesse âmbito, mais apropriada da alma.

Já a segunda importante passagem à qual podemos nos reportar acerca da natureza da felicidade é aquela da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles declara:

¹² PLATÃO, *República*, I, 353 d - 354 a.

¹³ Mas a este ponto já prefigurando a noção do Bem, estando, de fato, de algum modo, nele subsumida. A consideração da justiça dá azo ao próprio modo de ser do agir moral, negando a ἀμαρτία (erro) radical do desacordo ético-ontológico, que subjaz a este discurso socrático e, de resto, toda a concepção platônica, inclusive sobre a felicidade: esta deve ser o resultado de uma conversão para o Bem.

Mas se a felicidade [εὐδαιμονία] consiste na atividade de acordo com a virtude [κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια], é razoável que seja uma atividade em conformidade com a maior delas; e esta será a virtude da melhor parte de nós. Se esta parte é o intelecto [νοῦς], ou qualquer outra que seja considerada, por natureza [κατὰ φύσιν], nossa líder e governante, e tenha o conhecimento das coisas nobres e divinas, ou ela mesma seja também efetivamente divina, ou como sendo relativa à nossa parte mais divina, a atividade dessa parte de nós de acordo com a virtude apropriada constituirá a felicidade perfeita; e como já declarado [no livro VI] essa atividade é a da contemplação [θεωρητική]¹⁴.

Assim, Aristóteles indica que a εὐδαιμονία consistiria no bem final de uma cadeia de ações, definindo-a como uma ἐνέργεια (ato, atividade)¹⁵ da ψυχή que se dá segundo o λόγος (razão) e de acordo com a ἀρετή mais perfeita, o que redundaria na vida contemplativa¹⁶, num refinado entendimento do papel da prática virtuosa na consecução do melhor fim. Então, para encontrar o sentido de εὐδαιμονία, fim último de todo agir humano, devemos considerar o homem nele mesmo, compreender sua “obra” mais própria, seu ἔργον, aquela atividade que o distingue enquanto homem¹⁷. Há aqui, portanto, uma teleologia do acabamento, da perfeição, do completar-se nisso que se é próprio da noção de ἐντελέχεια (Do adjetivo ἐντελής, concluído, completo, perfeito) no pensamento do Estagirita. Portanto, podemos depreender do texto aristotélico que a εὐδαιμονία é aquela atividade, tanto quanto possível para o homem, que se adéqua à virtude dianoética sumamente superior, o νοῦς, cuja realização se dá pelo θεωρεῖν. É desde tal atividade de realização da contemplação que o homem se depara com sua possibilidade e seu limite para ser feliz¹⁸: de fato, o θεωρεῖν atua como estando presente em nós algo de divino e que, em última instância, constituiria a perfeita e acabada felicidade¹⁹.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, VII, 1.

¹⁵ Palavra que deve ser entendida como movimento de realização do que é mais apropriado, pois essa “atividade”, no grego, já traz em si também a significação de vigor, de eficácia e da própria virtude.

¹⁶ O que não significa, absolutamente, apatia; ao contrário: a contemplação (θεωρεῖν) é pura atividade, a ação mais elevada da alma humana.

¹⁷ Cf. HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustiniennes, 1962 p. 25.

¹⁸ Cf. SANGALLI, Idalgo José. *O Fim Último do Homem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. pp. 81 a 83.

¹⁹ Não devemos, contudo, deixar de assinalar que Aristóteles não ignora as circunstâncias adventícias da vida. Podemos ser felizes dentro da completude do fazer mais próprio, isto é, o fazer excelente da obra; daí Aristóteles trazer a completude do homem para o âmbito da ação humana, para o que dele depende. Contudo, isso não significa converter absolutamente tudo em nosso alvedrio, o que seria desconsiderar o papel da sorte, da fortuna, dos deuses, etc. Por isso o detentor hipotético de uma “felicidade perfeita” aparece identificado com o termo μάκαριος e não

Podemos verificar, então²⁰, que existem elementos da tradição filosófica pagã que se entrelaçam, extrapolando muitas vezes os meros significados etimológicos usados para a designação de felicidade. Se no *De beata vita* Agostinho elege o termo *beatitudo* para descrever aquilo que nos textos cristãos gregos se coadunava com μακαρία, não o faz nem se distanciando totalmente da escolha neoestóica do mesmo vocábulo, nem se afastando completamente das reverberações “eudaimônicas” que as reflexões do Platonismo e do Aristotelismo primitivos realizaram sobre o tema: sob a *beatitudo* agostiniana, ao menos desse primeiro Agostinho sobre o qual nos debruçamos aqui, restam elementos de todos estes precedentes. Principalmente em dois de seus mais fundamentais aspectos: o agir virtuoso e a contemplação, complementos para uma fé recém-adquirida (trata-se de um neoconverso) e que, como veremos, conjuga os valores morais aos teóricos para, junto com o decisivo papel da Graça de Deus, promover o alcance da vida feliz.

Dentro dos limites do *De beata vita* aquela posse de Deus citada apenas brevemente mais acima, só é factível se uma série de condições impostas por aqueles valores também for observada. Será mesmo possível perceber elementos de um esforço que já aqui antevê aquilo que seria estabelecido com rara precisão numa futura e célebre fórmula: “compreenda para crer, creia para compreender”²¹. Ou seja, desde o início, o propósito beatífico de nosso filósofo já estava posto: alcançar pela fé nas *Escrituras* a razão que elas abrigavam, o que incluía, em Agostinho, instâncias filosóficas da tradição pagã. Trata-se, enfim, de uma fé que busca a sua inteligência e, assim, alcança a felicidade plena em Deus, conforme procuraremos demonstrar ao longo de nossa exposição. Podemos, por ora, afirmar que neste “primeiro Agostinho” a *beatitudo*, a μακαρία grega, não exclui a εὐδαιμονία; ao contrário, a subsume e retrabalha pela via latina, “corrigindo-a” em função do Cristianismo numa original compreensão da filosofia: uma via de acesso para a vida feliz.

εὐδαιμόνων. Em suma: a εὐδαιμονία é algo que, a despeito das intervenientes variáveis, admitidas pelo Estagirita, o homem tem que poder alcançar por ele mesmo; não pode estar fundada em algo heterônomo, tanto quanto não pode ser, mesmo no homem, um algo, uma posse. Daí não se resumir a uma virtude, mas se dar de acordo com ela. Daí também esse termo εὐδαιμονία, estar predominantemente vinculado ao humano, cabendo à μακαρία uma maior referência à vida bem-aventurada dos deuses e dos mortos, ainda que permaneça uma proximidade entre ambos os significados (cf. *Ética a Nicômaco*, I, X).

²⁰ O que mais à frente continuaremos a demonstrar.

²¹ “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*”. AGOSTINHO, *Sermones*, 43, 9.

1.2 Itinerário espiritual em busca da *beatitudo*

Para o pensamento grego em geral o alcance da εὐδαιμονία, da felicidade como escopo último de todo ser humano, implicava o *exclusivo* exercício da razão e da vontade. Esta concepção, *mutatis mutandis*, foi aquela herdada por figuras do pensamento pagão latino. Uma posição, contudo, que será negada já no início do tratado pelo nosso autor (como constataremos por ocasião do Capítulo II). A partir da imagem do *philosophiae portus* (porto da filosofia) – que com outra imagem, a da *arx philosophiae* (ápice da filosofia), forma uma complementariedade que defendemos aqui²² –, Agostinho poderá deslindar uma alegoria que, envolvendo a sua própria experiência de vida, descreve sua particular “navegação” em busca da *beatitudo*.

Seu verdadeiro percurso começa com o primeiro contato com a filosofia ainda em sua terra natal, Tagaste, no norte da África, através da retórica de Cícero na obra *Hortensius* – de cunho protréptico e da qual, hoje, só nos restam fragmentos²³ –. Com ela, Agostinho, tomado de entusiasmo, aventura-se na navegação e enfrenta as primeiras “névoas da rota”. Com os Maniqueus e sua doutrina materialista-dualista, após um longo convívio, aos poucos vai se desiludindo, descobrindo que as supostas verdades que escondiam não passavam de vacuidades veladas. Frustrado, Agostinho segue os “ventos” rumo aos Acadêmicos, e entre eles, sofre o fustigar das “vagas” da incerteza cética que dominava o ecletismo da Escola nesse período. Finalmente, depois de “oceanos” de angustiada busca, percurso que descreverá pormenorizadamente em suas futuras *Confessiones*, Agostinho chega a Milão, em 384, onde ocupa por algum tempo, e não sem destaque, a função de professor de retórica²⁴, período em que também trava contato com o Neoplatonismo, bastante presente nos círculos instruídos milaneses, inclusive entre aqueles cristãos (quanto ao Estoicismo, ao menos em relação a Sêneca, certamente já era conhecido desde os tempos de estudante). Ali, a partir da concepção transcendental da filosofia plotiniana, entrevê o “porto” procurado, e descobre que Deus é a idéia que está além de qualquer imagem material, do mesmo modo que a alma, a realidade humana mais assemelhada a Ele. Lê,

²² Às quais voltaremos, em detalhada análise, no Cap. II.

²³ Um dos quais, analisado mais à frente, é citado de modo textual no *De beata vita*, II, 10, como sublinha BEIERWALTES, Werner. *Regio Beatitudinis. Augustine's concept of happiness*, in The saint Augustine lecture series – Saint Augustine and the agustinian tradition. Villanova: Villanova University Press, 1980. p. 34, n. 68.

²⁴ Tendo lecionado desde 373, sucessivamente, em Tagaste, Cartago e Roma, onde abandona, em definitivo, o Maniqueísmo e frequenta a Academia cética de então.

então, umas poucas obras neoplatônicas traduzidas para o latim, cotejando-as com trechos das *Escrituras*, mas, ainda assim, apesar das várias correspondências possíveis entre ambas as fontes – como aquelas feitas por Ambrósio, por exemplo²⁵ –, sente-se incompleto.

A propósito dos elementos deste aporte neoplatônico, seja via Porfírio, seja diretamente de Plotino – de todo modo, ambos na tradução para o latim, dadas as dificuldades para com os textos gregos reveladas mais tarde pelo próprio Agostinho²⁶ –, eles emergem não só no *De beata vita*, mas claramente ao longo de todo o *Contra academicos* e em outros dos trabalhos iniciais do filósofo, como demonstraremos. A este ponto, vale notar que especificar essas contribuições neoplatônicas constitui uma tarefa virtualmente impraticável, ainda que não faltem argumentos em favor de determinados tratados plotinianos, como a *Eneada*, I, 6, ou escritos de Porfírio, como o *De regressu animae*²⁷.

Aliás, a *vexata questio*, a controversa questão de quais seriam precisamente os tais *Plotini paucissimis libris* (pouquíssimos livros de Plotino) mencionados por Agostinho no *De beata vita*²⁸, tem gerado várias hipóteses, muitas não concordes, entre os estudiosos. Um dos maiores óbices a alguma certeza a esse respeito é a própria declaração agostiniana em seus primeiros escritos de que aquelas obras eram traduções de seu contemporâneo Mario Vittorino. Este, convertido ao Cristianismo em seus últimos anos, verteu para o latim alguns escritos neoplatônicos, comentários a Cícero e Aristóteles, entre outros, além de compor obras próprias de cunho teológico. Mas como Agostinho não fornece informações mais pormenorizadas sobre os referidos livros de Plotino, impõe-se a dúvida, dado o caráter de tradução feita por Vittorino, se aqueles seriam acompanhados ou não pelos comentários de Porfírio, ou mesmo se seriam não mais que passagens citadas deste em alguma de suas obras. De todo modo, quaisquer que tenham sido efetivamente as obras “plotinianas”, o fato é que as influências, diretas ou não do Licopolitano – e com ele, aquelas platônicas²⁹ – são praticamente incontestáveis, conforme procuraremos demonstrar, nesse nosso

²⁵ As homilias *De Isaac vel anima* e *De bono mortis* são dois casos, entre outros, dessas correspondências. Cf. MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia Patrística*. Tradução de Orlando S. Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 430-439.

²⁶ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, I, 14, 23.

²⁷ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Aurélius Agostinho. Tutti I Dialoghi. Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note*, Milano: Bompiani, 2006. p.CXXVIII.

²⁸ Cf. AUGUSTIN, Saint. *De beata vita / La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes e tables par J. Doignon. Paris: Bibliothèque Augustinienne, 4/1. Les oeuvres de saint Augustin, 1986. p. 58.

²⁹ E não apenas com Plotino. É interessante assinalar aqui a lembrança de G. Catapano, que em *Epistolae*, 7, I, 2, a doutrina platônica da reminiscência é defendida como notória descoberta socrática em termos bem aproximados daqueles presentes no *Mênon* e no *Fédon*. Entretanto, como não se pode comprovar uma leitura direta destes

primeiro Agostinho. Nesse sentido, vale a pena citar que, em relação à referência que Agostinho faria muitos anos depois de que lera um pouco antes da sua conversão, em 386, “alguns livros platônicos”³⁰, há quem defenda que teria ele conhecido efetivamente a doutrina neoplatônica em junho daquele mesmo ano, através das *Eneadas* de Plotino e alguns escritos de Porfírio.³¹ Assim, pesadas todas essas possibilidades, será a noção de felicidade no Plotino das *Eneadas* que levaremos em conta aqui, uma vez se tratar da primeira e principal fonte escrita da doutrina neoplatônica³².

Mas voltemos à Milão e àquele estado de espírito conturbado supramencionados. Lá Agostinho ouve as prédicas do Bispo da cidade, Ambrósio, e trava debates com o sacerdote Simpliciano³³. Até que, como ele próprio relata ao longo do Livro VIII das *Confessiones*, num jardim daquela cidade, em um dia de agosto de 386 – logo após, portanto, das leituras de Plotino e/ou Porfírio –, durante uma crise de profunda depressão, é repentinamente tomado pela revelação cristã nas palavras de Paulo de Tarso³⁴ e, desse modo, tal qual aquele náufrago da alegoria do preâmbulo do *De beata vita* que é lançado à terra pela Graça divina, pode começar a se dedicar ao encetamento da serena vida feliz.

A partir de então, Agostinho abandona suas atividades docentes (mais especificamente em setembro de 386), e passa a se dedicar ao que chamou de *otium liberali*³⁵. Retira-se com familiares e discípulos para Cassiciaco, uma propriedade campestre de um amigo nos arredores de Milão, no

diálogos platônicos por parte de Agostinho, considera-se, amiúde, que ele teria entrado em contato tanto com a teoria da anamnese quanto com a maiêutica socrática, através de Cícero (cf. *Tusculanae disputationes*, I, XXIV, 57-58). Já para D. Doucet, citado ainda por Catapano, a fonte de Agostinho nos *Soliloquia*, quando este critica a opinião dos *magni philosophi* – que não é senão a demonstração socrática da imortalidade da alma, desenvolvida no *Fédon* – seria o *De regressu animae*, de Porfírio. Por fim, também nos informa Catapano, que para Franco De Capitani, as possíveis influências de Porfírio não excluem as de Plotino. Cf. CATAPANO, 2006, p.CXXXVII, e ns. 368, 371 e 374.

³⁰ Cf. *Confessiones*, VII, 9, 13. Devemos ter em conta que por “livros platônicos” Agostinho estava certamente se referindo ao que hoje chamamos de “neoplatônicos”. Sobre esse ponto cf. B. da Silva Santos in AGOSTINHO, Santo. *Contra acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma e O mestre*. Tradução de Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. p. 21, n. 32.

³¹ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. p. 155, n. 36.

³² O alexandrino Amônio Sacas (c. 175-242), mestre de Plotino, nada escreveu, tendo este se incumbido de desenvolver por escrito suas idéias – algo como Platão em relação a Sócrates –. Além de Plotino, outros discípulos de Amônio escreveram sobre a doutrina de seu mestre, como Herênio, do qual nada restou, e Orígenes, o pagão, do qual se preservaram apenas os títulos das obras. Permanece, portanto, Plotino como a única fonte direta do provável espírito da escola de Amônio.

³³ Cf. *Confessiones*, VIII, 2, 3.

³⁴ Cf. *Rom* 13, 13-14.

³⁵ Cf. AGOSTINO. *De ordine*. I, II, 4. Trata-se do notório *otium philosophandi*, o “ócio filosófico”, conforme esclarece B. da Silva Santos in AGOSTINHO, 2008. p. 10, e n. 2.

norte da Itália, onde escreve, entre novembro de 386 e março de 387, quatro de seus trabalhos filosóficos iniciais, dentre os quais figura, exatamente, o fulcro de nosso estudo: o *De beata vita*.

Como dissemos, o texto possui a forma de um diálogo e foi composto por ocasião do 32º aniversário de Agostinho, no fim do outono daquele ano de 386. Presentes estão sua mãe, Mônica, seus amigos e discípulos, Alípio, Licencio e Trigésio; seu irmão, Navígio; e seu filho, Adeodato, além de seus primos, Lastidiano e Rústico. Nele, Agostinho desenvolve um debate filosófico justamente sobre a questão da *beatitudo*. Esse, de fato, será um tema recorrente ao longo de sua vasta obra, mas que aqui surge no vigor “inaugural”, a reflexão em sua origem, ainda recentemente impactada por um significativo conjunto de influxos do pensamento pagão: entre outros, o Ecletismo de Cícero³⁶, o Neo-estoicismo de Sêneca³⁷ e o Neoplatonismo de Plotino³⁸. Todos

³⁶ Nascido em Arpino, na região do Lácio, Itália central, em 106 a.C., Marcus Tullius Cicero desde jovem se interessou pela filosofia, mas não se dedicou somente a ela: foi prioritariamente político – eleito Cônsul em 63 a.C. – e jurisconsulto. Notável tanto por sua retórica quanto pela oratória, acabou por ser envolvido nas turbulências da Roma de sua época, sendo assassinado por ordem de Marco Antônio, em 43 a.C. Deixou numerosas obras, escritas principalmente no fim de sua vida, entre elas, *De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes* e *De officiis*. Sua maior importância para a história da filosofia foi o fato de ter desempenhado o papel de “elo de ligação” entre o pensamento grego e o latino. Sobre a biografia de Cícero, cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, Vol. III. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 454 e *passim*; e HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. Tradução de C. Berliner, E. Brandão, I. C. Benedetti e M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 209 a 216.

³⁷ Lucius Annaeus Seneca, nasceu na província da Bética, em Córdoba, no sul da Espanha, em 4 a.C., mas foi iniciado na filosofia em Roma pelos mestres estoicos Átalo e Papírio Fabiano, e o neopitagórico Socion. Recebeu também em Roma formação como retórico. Apesar de enredado em intrigas palacianas – que o obrigaram a um exílio na Córsega entre os anos de 41 e 49 – teve grande influência na política romana, sendo preceptor e conselheiro do Imperador Nero. Em 62, retirou-se definitivamente da vida pública devido ao desgaste de suas relações com Nero. Nesse retiro, escreveu a maior parte de suas obras. Porém, talvez imerecidamente, acaba envolvido na repressão que sucedeu a descoberta da conspiração de Calpúrnio Pisão e, por isso, é condenado ao suicídio por ordem do Imperador em 65, fim que enfrentaria de modo coerentemente estoico. De sua admirável produção muito se perdeu, sendo conservados alguns fragmentos. Entre os principais títulos que chegaram até nós na íntegra estão *De vita beata*, *De otio*, *De ira* e uma coleção de 124 cartas divididas em 20 livros, intitulada *Epistulae Morales ad Lucilium*. Sobre sua biografia cf. REALE. *História da filosofia antiga*, Vol. IV. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 68 e *passim*; e HUISMAN, 2001, pp. 912 e 913.

³⁸ Quase tudo que sabemos hoje sobre a vida e a obra de Plotino devemos à célebre *Vida de Plotino*, escrita por seu discípulo Porfírio de Tiro. De acordo com o *Suda*, Plotino nasceu em Licópolis, Egito. A data, segundo se extrai de Porfírio, gira em torno do ano de 205. Em Alexandria, em 232, já começa a dedicar-se integralmente à filosofia, estudando os Pitagóricos, Parmênides, Platão, Aristóteles. É em Alexandria também que conhece Amônio Sacas, de quem se torna discípulo. Em 243 deixa a cidade para seguir a expedição do Imperador Gordiano contra Shapur, Rei da Pérsia, no intuito de conhecer de perto a sabedoria dos persas e hindus. Mas a experiência mostrou-se frustrante: morto Gordiano, Plotino, escapa com grande dificuldade, refugiando-se em Antioquia. Dali resolve ir para Roma em 244 (a esta altura é provável que Amônio já tivesse falecido em Alexandria), onde, sob o novo Imperador Filipe, o Árabe, funda sua própria Escola. Durante mais ou menos uma década Plotino ensina seguindo o método de Amônio, ou seja, debatendo com os frequentadores, mas sem nada escrever. Somente a partir de 254 é que começa a compor sua única obra: um substancial conjunto de 54 tratados, divididos em 6 grupos de 9 – donde o nome *Enéadas* – catalogado, a pedido do mestre, por Porfírio. Gozou de enorme prestígio entre os romanos, sendo admirado pelo próprio Imperador Galiano e sua esposa, que chegaram mesmo a cogitar o projeto plotiniano

amalgamados na fé cristã do recém-convertido Agostinho. Aqui, veremos, é que ele começa realmente a construir sua doutrina filosófica para fundamentar a vida feliz.

Assim, haja vista o caráter aglutinador da concepção de Agostinho acerca da felicidade devemos indicá-la em algumas de suas influências. Para tanto, adotaremos uma sucinta exposição das noções de felicidade dos três pensadores supracitados, assumindo que estes representem as fontes filosóficas pagãs agostinianas mais prováveis sobre a questão. Entendemos que tal recurso pode não só enriquecer a compreensão das reflexões do Tagastense onde suas perspectivas se encontram, mas, de modo equivalente, acentuar as diferenças. Ambas serão demonstradas ao longo desse estudo. Os aproveitamentos de categorias dessa tradição indicarão o desde onde Agostinho parte; os afastamentos revelarão a contribuição original do filósofo cristão para a questão.

Passemos, então, a traçar em linhas gerais algumas noções do pensamento pagão quanto à noção de felicidade que “freqüentavam” o ambiente filosófico com o qual nosso pensador entrou em contato. Faremos isso destacando alguns elementos, digamos, “eudaimônicos”, daquelas que – podemos especular – foram as mais emblemáticas influências não cristãs do Agostinho tanto do *De beata vita*, como dos demais diálogos de Cassiciaco, ou seja, o aspecto notadamente protréptico do Ecletismo de Cícero; a doutrina neo-estóica, sobretudo ética em Sêneca; e, é claro, como já dito, aquela vertente de pensamento ainda pagão, mas que mais marcou Agostinho, permitindo o confronto promovido por ele entre alguns escritos desta doutrina e textos das *Escrituras*, isto é, o Neoplatonismo plotiniano.

1.3 A virtude para a felicidade em Cícero

Certamente a autoridade da tradição filosófica presente ao diálogo *De beata vita* através do *Hortensius*, citado literalmente por Agostinho³⁹ – a despeito de sua menor “estatura filosófica” que os outros pensadores cujas noções sobre a felicidade serão aqui indicadas (ou seja, Sêneca e

de fundar uma cidade de filósofos sob as bases da doutrina de Platão. Mas este plano não se realizou. O trabalho das *Enéadas* consumiu suas últimas energias e, uma vez concluído, Plotino sobreviveu apenas mais um ano: faleceu aos 66 anos, em 270, de um mal não identificado, mas que o levou a abandonar a Escola e retirar-se para a propriedade de um amigo na Campânia, onde morreu em solidão. Sobre a biografia de Plotino, cf. REALE, 1994 (Vol. IV), p. 412 e *passim*; e HUISMAN, 2001, pp. 782 a 790.

³⁹ De fato, o fragmento ciceroniano constante no *De beata vita*, resta como um dos mais importantes registros preservados do *Hortensius* pelo contexto em que figura na obra agostiniana. À frente ele será reproduzido na íntegra. Cf. também *supra*, n. 23.

Plotino) – em seu empreendimento algo doxográfico, Cícero constitui-se no mais característico representante do Ecletismo latino. Embora carecendo de real originalidade especulativa, seu papel foi o de um dos fundamentais liames entre as reflexões gregas e romanas, possibilitando o posterior cotejamento entre as visões pagã e cristã acerca da beatitude, fato do qual se servirá largamente Agostinho.

Ao longo das páginas do seu *De finibus bonorum et malorum*⁴⁰, Cícero demonstra, desde os diferentes pontos de vista estabelecidos entre si, que as éticas dos Epicuristas (com os quais, na realidade, polemizou), Estóicos, Peripatéticos e mesmo Acadêmicos, têm algo em comum: todas fazem sua concepção de felicidade girar em torno do que julgam a tarefa precípua da filosofia: o estabelecimento da natureza do sumo bem, o fim de todo homem. Ele classifica esse sumo bem como aquilo a que “[...] segundo o parecer de todos os filósofos, há de ser tal que a ele tudo se refira e ele não deva referir-se a nenhuma outra coisa [...]”.⁴¹

Ainda na mesma obra, o Arpinate – através do que alega ser o depoimento de certo Lúcio Torquato, defensor do Epicurismo – diz que para os representantes do Jardim, o sumo bem consiste no deleite (sendo o sumo mal ligado à dor) buscado, não pela razão, mas, pela percepção sensorial, através da qual a natureza de cada um é que “julga” de modo íntegro e puro. Tanto que o mais simples animal, quando nasce, portanto ainda incólume de qualquer corrupção, deseja o deleite como o que há de melhor e, sempre que pode, afasta-se da dor. Ora, se assim é, dado que se suprimissem os sentidos aos homens, Cícero observa que nada haveria neles que promovesse qualquer discernimento, cabendo necessariamente à natureza julgar o que é ou não apropriado⁴². Desde a perspectiva do Jardim, mesmo os deleites (e as dores) da alma têm sua origem no sensível, isto é, nos deleites (e dores) do corpo. Nestes termos, a sabedoria epicurista seria não mais que a arte de viver como meio para alcançar o deleite. Note-se, todavia, que não há um hedonismo puro e simples aqui. Para os Epicuristas, o sábio é necessariamente temperante, livrando-se da lascívia impetuosa dos desejos própria dos ignorantes. Daí a inferência segundo a qual, se não devemos evitar a intemperança em si mesma, tampouco nos convém buscar a temperança porque é avessa

⁴⁰ Cf. também CÍCERO, Marco Túlio. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos A. Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴¹ “[...] *quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam [...]*”. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, I, 29.

⁴² Cf. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, I, 29-30.

ao deleite, mas porque proporciona outro ainda maior⁴³. Ou seja, a sabedoria conduz à tranquilidade e à paz de espírito, o maior deleite possível, o sumo bem epicúrio.

Portanto, mesmo contra aqueles com os quais polemiza, Cícero sabe que também para eles a sabedoria é o guia seguro para a vida feliz. Contudo, tal concepção de sabedoria resume-se, de fato, ao que é útil, tendo em vista tornar a vida o mais agradável possível e, apenas por esse motivo, feliz. Cícero nota, por isso, que Epicuro nega que um deleite constante seja maior do que aqueles de que se desfruta por breves momentos. E aí é que está o seu maior problema.

Para além de julgar tanto inapropriada sua física, emprestada aos Atomistas, quanto inconsistentes suas argumentações⁴⁴, o que Cícero critica com maior veemência na doutrina do Sâmio – e o que mais nos interessa aqui em relação a Agostinho – é justamente aquilo que sustenta o acomodamento eclético que combina noções peripatéticas e acadêmicas⁴⁵ de um lado e, de outro, de modo mais incisivo, a doutrina estoica: a verdadeira vida feliz uma vez alcançada, não pode ser perdida. Não há, para ela, brevidade possível. A felicidade fundada no mero deleite, ainda que comedido, é base por demais frágil e efêmera:

Ninguém [...] pode algumas vezes ser feliz e outras infeliz; aquele que pense que pode vir a ser infeliz, já não é feliz; mas, quando pela sabedoria se alcança a vida feliz, esta é tão permanente quanto a própria sabedoria de que é produto, nem há que se esperar para tal o derradeiro momento da vida [...]⁴⁶.

Por outro lado, assumindo em larga medida as posições estoicas⁴⁷, Cícero considera a virtude, remetida exclusivamente à razão, suficiente para a beatitude, o sumo bem humano, descortinando, para tanto, um critério de verdade. Segundo ele, o critério de verdade e a natureza do sumo bem, constituem-se nas maiores questões filosóficas. Para investigá-las, propõe o emprego do método dialético dos Acadêmicos e Peripatéticos. Nesse sentido, declara:

⁴³ Cf. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, I, 48.

⁴⁴ Como quando Cícero pergunta pelo sentido da frase de Epicuro: “*Nihil haberem, reprehenderem, si finitas cupiditates haberent?*” Ato contínuo, observa que é o mesmo que dizer: “[...] *Non reprehenderem asotos, si non essent asoti?*”: “Nada haveria que censurar os voluptuosos se fossem moderados nos seus desejos?” – “[...] Eu não censuraria os luxuriosos se não fossem luxuriosos”. Cf. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, II, 23.

⁴⁵ Que são virtualmente assemelhadas por ele. Cf. REALE, 1994 (Vol. III), p. 463.

⁴⁶ “*Nemo [...] potest quisquam alias beatus esse, alias miser; qui enim existimabit posse se miserum esse beatus non erit; nam cum suscepta semel est beata vita; tam permanet quam ipsa illa effectrix beatae vitae sapientia neque expectat ultimum tempus aetatis [...]*”. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, II, 87.

⁴⁷ Teremos oportunidade de analisá-las melhor logo em seguida, quanto tratarmos de Sêneca.

Sempre me agradou o costume dos Peripatéticos e dos Acadêmicos de defender, em todas as causas as duas partes contrárias, não apenas porque de outra maneira não seria possível encontrar o verossímil em cada questão, mas também por ser este o melhor exercício do dizer, do qual se utilizou primeiro Aristóteles, e depois os que o seguiram. Já em nosso tempo, Filo, a quem ouvi muitas vezes, estabeleceu o hábito de ensinar, separadamente, os preceitos dos retóricos e os dos filósofos. Seguindo esta prática por conselho de meus familiares, empreguei nela o tempo de que pude dispor em meu sítio, em Túsculo [...] ⁴⁸.

Como resultado dessa abordagem, dado o probabilismo de matiz principalmente filoniano ⁴⁹, além de um inatismo do tipo proléptico, o critério de verdade acolhido por Cícero se baseia no testemunho dos sentidos; porém, não de modo a dar-lhe total assentimento, mas somente o caráter de provável, pois, seu ceticismo moderado, influência mitigada da última Academia, obriga-o a conceder que a verdade carreie sempre algo de não verdadeiro. Assim, ele diz que resta o provável, o verossímil, isto é, o que mais se aproxima da verdade:

[...] Não somos dos que negam a existência da verdade, porém sustentamos que há unido em toda verdade algo de falso, tão semelhante a ela que não pode nos oferecer qualquer sinal distintivo que permita formular um juízo e dar nosso assenso. Daí deriva a existência de muitos conhecimentos prováveis que, mesmo não sendo plenamente certificados, se mostram tão insígnies e ilustres a ponto de poderem servir de guia para a vida do sábio ⁵⁰.

Mas, então, o que é para Cícero ser sábio? Sábio é o comportamento virtuoso que, como para os Estóicos, deve ser apetecível em si mesmo, pois, “[...] há no homem uma probidade inata e gratuita, não fundada no deleite nem comprada pela esperança do prêmio [...]” ⁵¹. De acordo com o Arpinate, a posse da sabedoria, identificada com a virtude, por si só já equivale à felicidade para o

⁴⁸ “Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset inveniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio. Qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt. Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audivimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum: ad quam nos consuetudinem a familiaribus nostris adducti in Tusculano, quod datum est temporis nobis, in eo consumpsimus [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, II, 9.

⁴⁹ Filo de Larissa, Acadêmico-eclético-estoicizante da segunda metade do século II a C, que, rompendo com posições céticas como as dos Acadêmicos Arcesilau de Pitana (sécs. IV-III a C) e Carnéades (sécs. III-II a C), reelabora algumas das idéias de seu ex-discípulo Antíoco de Ascalona (séc. I a C), na direção de um ecletismo que seria, *grosso modo*, adotado por Cícero e, através deste, assimilado por Agostinho.

⁵⁰ “[...] Non enim sumus i, quibus nihil verum esse videatur, sed i, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in is nulla insit certa iudicandi et adsentienti nota. Ex quo exsistit et illud multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur”. CÍCERO, *De natura deorum*, I, 12.

⁵¹ “[...] innatam esse homini probitatem gratuitam, non invitam voluptatibus nec praemiorum mercedibus evocatam [...]”. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, II, 99.

homem. De fato, ele afirma também que não há melhor e mais profunda doutrina do que aquela segundo a qual “[...] a virtude se encontra satisfeita consigo mesma para a vida feliz [...]”⁵². E é no sábio, onde reside a faculdade do viver isento de paixões, imperturbável, em perfeita beatitude, que esta inata retidão humana se mostra plenamente desenvolvida e em seu maior vigor.

Quanto ao papel do divino, Cícero não nega sua existência, ainda que oscile de modo ambíguo entre sua natureza espiritual ou material; ao contrário, chega mesmo a afirmar em diversas passagens do *De natura deorum* uma “organização finalista” em função do homem contra o “mecanicismo” epicurista⁵³. E como nota G. Reale, dizer “organização finalista” é, afinal, dizer Providência⁵⁴. Num específico trecho dessa obra ciceroniana tal posição explicita-se especialmente, quando o autor pergunta admirado:

[...] Quem pode ser persuadido a considerar que determinados corpos sólidos e individuais movem-se pela gravidade e força naturais, e que um mundo tão belamente adornado tenha sido feito pelo concurso da fortuna? Quem crê nisto pode, do mesmo modo, acreditar que, se uma grande quantidade das vinte e uma letras (do alfabeto), forjadas em ouro ou qualquer outro material, fossem lançadas à terra, cairiam de tal modo ordenadas e legíveis que formariam os *Anais* de Ennius [...] ⁵⁵.

Ainda assim, mesmo reconhecendo uma Providência no mundo que o ordena e rege, no que concerne à felicidade é a vida virtuosa, nela mesma, suficiente para seu alcance. Diante daquela ambigüidade do divino, essa Providência é mais estoíca (noção descrita a seguir) do que qualquer outra coisa. A concepção da beatitude em Cícero é, portanto, autárquica: está ao alcance do próprio homem se este pautar sua existência pela virtude. Se assim o fizer, será sábio. Se for sábio, será feliz, ainda que a verdade, inclusive acerca do que seja ou não virtuoso, permaneça inacessível para ele. Em síntese: tendo em vista sua gnosiologia acadêmica, as convicções éticas de Cícero têm que se equilibrar no tênue fio da probabilidade e da verossimilhança.

⁵² “[...] *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam* [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, I, 1.

⁵³ Que, por sua vez, também é criticado no *De finibus bonorum et malorum*, em I, 17-21. Cícero é, aliás, a provável fonte através da qual Agostinho tomará conhecimento da teoria da declinação dos átomos adotada junto ao atomismo pelos Epicuristas, e abordada por ele no *Contra academicos*, em III, X, 23.

⁵⁴ Cf. REALE, 1994 (Vol. III). p. 460.

⁵⁵ “[...] *Qui sibi persuadeat corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita? Hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici* [...]”. CÍCERO, *De natura deorum*, II, 93. À guisa de esclarecimento, *Quintus Ennius* (239-169 a.C.) foi um poeta épico romano que em seus *Annales* (XVIII Livros em hexâmetros), conta a história de Roma dos tempos míticos até a sua época. Dessa obra só restam fragmentos.

Passemos agora a outra das influências pagãs sobre o jovem Agostinho, esta mais peculiarmente estóica – mesmo que não isenta de certo Ecletismo – no que tange a noção da felicidade.

1.4 A vida feliz senequiana

Assumindo a maior parte das idéias centrais do Pórtico, a posição senequiana parte do princípio estóico fundamental de que devemos viver conforme a φύσις (Natureza), donde a famosa frase: “[...] é preciso viver de acordo com a natureza [...]”⁵⁶. Para os representantes dessa Escola o homem é parte integrante da Natureza, sinônimo de ordem cósmica intrínseca à realidade, de harmonia regida pelo λόγος universal, e dela depende para conhecer e assumir seu fim, seu τέλος. Toda a filosofia estóica tem como fundamento principal essa compreensão harmônica do λόγος no todo ordenado (κόσμος): o λόγος ἡγεμονικός (Princípio regente racional) está implícito no mundo; no λόγος σπερματικός (Razão seminal) tudo já esta contido em germe desde o princípio; e, finalmente, através da πρόνοια (Providência) tudo o que existe é ordenado⁵⁷.

Desde o próprio fundador da Escola, Zenon de Citio (c. 334-262 a.C.), a filosofia estóica considerava o sumo bem viver em conformidade com essa ordem universal, pois tal adequação nos conduziria à virtude. E a busca desse sumo bem seria algo ingênito, instintivo, um impulso natural em nós. Daí todas as especulações acerca da realidade, mesmo as físicas e lógicas, convergirem neste ideário para a esfera ética⁵⁸. Claro que a εἰμαρμένη (determinação pelo destino), entendida como uma seqüência de causas insopitáveis que ligando passado, presente e futuro manifesta temporalmente a necessidade do λόγος imanente à harmonia do real, ao κόσμος, desempenha um importante papel nessa moral: esse destino inelutável do mundo que o estóico chama εἰμαρμένη é sempre alcançado pela sabedoria da πρόνοια, ínsita no próprio real⁵⁹. Assim, a organização finalista da πρόνοια estóica liga todos os seres e todos os campos de sua especulação à

⁵⁶ “[...] *Vivere naturae si convenienter oportet* [...]”. HORÁCIO, *Epistulae*, I, X, 12.

⁵⁷ Cf. SANGALLI, 1998. p. 102.

⁵⁸ Os Estóicos subdividiam a filosofia em física, lógica e ética.

⁵⁹ Cf. SANSON, Vitorino F. *Estoicismo e cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988. p. 21.

inevitabilidade dos acontecimentos. De fato, todos esses campos (física, lógica e ética) compartilham uma mesma matriz doutrinária que, consciente da situação trágica do homem no mundo, busca a compreensão deste desde suas razões internas. Este modelo culmina por determinar uma filosofia voltada para o mundo da vida: para todo estóico, não há bem ou mal que não seja moral, e a felicidade, isto é, o bem moral, é o remate de um processo cuja razão,

[...] atua na natureza (e na física), na comunidade humana (e na ética) e no pensamento individual (e na lógica). O ato único do filósofo preparando-se para a sabedoria coincide com o ato único da Razão universal presente em todas as coisas e harmonizando-se consigo mesma⁶⁰.

Atento ao λόγος providente, imanente e universal, o filósofo deve não meramente teorizar sobre, mas viver a lógica, a física e a ética, isto é, estar constantemente consciente do que pensa, como pensa; de seu lugar no κόσμος; e da canalização desses procedimentos para a ação de aperfeiçoar-se em viver o bem. Sua esfera é, portanto, a do saber prático. Como ser racional, que participa do λόγος, o sábio é aquele que procura compreender a ordem do universo, o κόσμος, para melhor compreender-se e guiar-se eticamente por ele. É nesse sentido que Sêneca pode declarar que a razão é a nossa própria essência, e através dela, ultrapassamos os animais e nos aproximamos dos deuses. Em seu total perfazimento, a razão realiza a felicidade humana⁶¹.

Portanto, ainda que sob a égide da πρόνοια e conformado prudentemente pela compreensão da necessidade racional da εἰμαρμένη, posto o seu τέλος, o estóico deve agir social e politicamente tendo em vista o bem comum. Sêneca proclama essa vocação do Pórtico que também ele assume e acentua:

[...] nenhuma seita é mais benigna e mais branda, nenhuma tem mais amor pelos homens e maior atenção pelo bem comum como a proposta de ser útil, de atender com seu auxílio aos interesses não somente seus, mas de todos, em geral, e de cada um, em particular⁶².

⁶⁰ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. 2ª ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 204.

⁶¹ Cf. SÊNECA, *apud* M. POHLLENZ, *apud* SANGALLI, 1998. p.102.

⁶² “[...] *nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior, ut propositum sit usui esse et auxilio nec sibi tantum, sed universis singulisque consulere*”. SÊNECA, *De clementia*, II, V, 3

Não obstante sua concordância com tais fundamentos tradicionais do Estoicismo, tampouco devemos perder de vista o caráter algo eclético que também a síntese senequiana apresenta, embora não de modo tão generalizado quanto em Cícero. Em Sêneca, em que pese a não incondicional fidelidade, parte-se sempre do Pórtico: para ele, é pela própria concepção do encadeamento temporal da εἰμαρμένη que a Natureza mesma permite a comunhão com qualquer época e qualquer tradição filosófica. Não seria essa, justamente, uma manifestação das propriedades das *rationes seminales* (λόγοι σπερματικοί)? Assim, ele está livre para dizer que “consente-se em disputar com Sócrates, duvidar com Carnéades, repousar com Epicuro, vencer a natureza humana com os Estóicos, ultrapassá-la com os Cínicos [...]”⁶³. Na verdade, o Cordovês deixa bem clara essa relativa independência para com os mestres de sua Escola:

[...] é direito meu dar a minha opinião. Por isso, seguirei este ou aquele; a um outro, pedirei que desdobre a sua proposição, e quando, depois de todos, eu for chamado, talvez não rejeite nenhuma das opiniões antes de mim apresentadas e direi “Além disso, eis o que eu penso”⁶⁴.

Dando seguimento a essa abertura, o panteísmo estóico assume em Sêneca, por vezes, um caráter que, paradoxalmente, parece privilegiar o aspecto da deidade na identificação *Deus sive natura*⁶⁵, contrapondo-o à matéria. Do mesmo modo resgata noções que através do Médio-platonismo o levam a assimilar instâncias platônicas, opondo a alma ao corpo, e que revelam-se contrárias ao imanentismo materialista típico da Στοά grega. Um claro exemplo disso encontra-se em uma de suas mais célebres obras, onde, quase platonicamente, declara:

[...] De fato este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para incitá-lo a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino. Esta a liberdade do espírito, estes os seus vãos: subtrair-se ocasionalmente à prisão e ir refazer as forças no firmamento⁶⁶.

⁶³ “Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere [...]”. SÊNECA, *De brevitae vitae*, XIV, 2.

⁶⁴ “[...] est et mihi censendi ius. Itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam diuidere, fortasse et post omnes citatus nihil inprobabo ex iis quae priores decreuerint et dicam ‘hoc amplius censeo’”. SÊNECA, *De vita beata*, III, 2.

⁶⁵ Para usar a expressão que no séc. XVII cunharia o também panteísta Espinosa.

⁶⁶ “[...] Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit. Haec libertas eius est, haec evagatio; subducit interim se custodiae in qua tenetur et caelo reficitur”. SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, VII, LXV, 16.

Contudo, Sêneca não consegue nem definir com precisão essas idéias, nem exprimi-las tematicamente, seja pela ausência de categorias precisas, seja pela própria insuficiência de vigor especulativo⁶⁷. Mas é fato que a sua concepção de um Deus, por vezes, com contornos espirituais e uma Providência quase pessoal extrapola os limites da ontologia estoica. De modo algo desconcertante, chega a afirmar que

[...] Deus está perto de ti, está contigo, está dentro de ti. [...] Dentro de nós reside um espírito sagrado que observa e rege os nossos atos, bons e maus; e conforme for tratado por nós, assim ele próprio nos trata. Sem Deus ninguém pode verdadeiramente ser um homem de bem: ou será que alguém pode elevar-se acima da fortuna sem auxílio divino? Ele dá grandiosos e justos conselhos. Em todo aquele homem de bem [*qual seja o deus, ignora-se*], *mas existe um deus*⁶⁸.

Além disso, sua ética, conquanto seguindo uma lógica panteísta, onde a *Natureza* determina tudo o que é lícito e justo, aproxima-se efetivamente das prescrições cristãs de fraternidade e amor ao próximo quando diz que, em relação ao nosso semelhante, devemos praticar o bem e aconselhar a não fazer o mal, pois, “[...] pela sua própria constituição [da Natureza] é mais terrível prejudicar do que sofrer prejuízo; de acordo com sua ordem, as nossas mãos devem estar prontas ao auxílio [...]”⁶⁹. Ou ainda que “[...] afável com meus amigos, brando e flexível para com meus inimigos, cederei antes que me supliquem e me anteciparei aos pedidos honestos [...]”⁷⁰, propondo mesmo fazer o bem a quem nos faz o mal⁷¹. Essa proximidade chegaria até a levar S. Jerônimo a relacioná-lo entre os santos⁷².

De todo modo, viver de acordo com tais prescrições e isento da avidez dos apetites, contente com o que possui, é viver em conformidade com a Natureza, e, portanto, gozando da beatitude. Sêneca afirma que a referida conformidade promove no homem uma tranquilidade

⁶⁷ Cf. REALE, 1994 (Vol. IV). p. 72.

⁶⁸ “[...] *prope est a te deus, tecum est, intus est. [...] sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum [quis deus incertum est] habitat deus*”. SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, IV, XLI, 1-2. O trecho grifado assinala a citação, no original, de um verso de Virgílio: *Eneida*, VIII, 352.

⁶⁹ “[...] *ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus [...]*”. SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, XV, XCV, 52.

⁷⁰ “[...] *ero amicis iucundus, inimicis mitis et facilis. Exorabor antequam roger, et honestis precibus occurram [...]*”. SÊNECA, *De vita beata*, XX, 5.

⁷¹ Cf. SÊNECA, *De ira*. III, XLIII, 5.

⁷² Cf. SANSON, 1988. p. 79.

perpétua e uma verdadeira liberdade, posto que já se encontra satisfeito com tudo que tem sem estar sujeito aos ditames dos desejos. Nesse sentido, lemos:

[...] O que impede de dizer que uma vida feliz é uma alma livre, elevada, intrépida, estável, inacessível, tanto ao medo como à cobiça, cujo único bem é a honestidade, e o único mal, o aviltamento, e tudo o mais, um monte de coisas vis, que não tiram nem acrescentam nada à felicidade da vida, indo e vindo, sem aumentar nem diminuir o sumo bem? [...] É preciso, pois, achar uma saída rumo à liberdade. Nada mais a pode dar senão a indiferença aos caprichos da fortuna: nascerá, então, esse bem inestimável, a calma de espírito posto em abrigo seguro, a elevação moral; e o conhecimento da verdade, afugentando os terrores, dará origem a uma grande e inalterável alegria, a bondade, o desabafo da alma que a deleitarão, não enquanto bens, mas como efeitos do seu próprio bem⁷³.

Assim, a liberdade de que fala o Cordovês, assumindo contornos da ataraxia, é aquela da apatia típica estoíca, isto é, de se estar fora do alcance das paixões, do prazer e da dor, da fortuna, mesmo no que ela guarda para nós no porvir: “[...] colhe o instante, e credita o mínimo ao amanhã”, dizia o poeta⁷⁴. Essa liberdade é, enfim, um “gozo da indiferença” diante de todas as vicissitudes da vida:

[...] gozando a plena posse de uma vida feliz, uma vida que, embora se prolongue, não poderá ser mais feliz do que já é. Quando virá o tempo em que tu [Lucílio] percebas como o tempo já não te diz respeito, em que atinjas a mais completa tranquilidade, indiferente ao dia de amanhã, perfeitamente satisfeito da vida que já tiveste! Sabes o que torna os homens ávidos de futuro? O fato de nenhum conseguir realizar-se [...]”⁷⁵.

Eis então, clara e distintamente, a virtude senequiana: um fim em si mesma, pois nada há de mais elevado do que a virtude identificada como *autonomia*. Nela reside, também para o neo-estóico latino, a verdadeira felicidade.

⁷³ “[...] *quid enim prohibet nos beatam uitam dicere liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum, cui unum bonum sit honestas, unum malum turpitude, cetera uilis turba rerum nec detrahens quicquam beatae uitae nec adiciens, sine auctu ac detrimento summi boni ueniens ac recedens?* [...] *Ergo exeundum ad libertatem est. Hanc non alia res tribuit quam fortunae neglegentia: tum illud orietur inaestimabile bonum, quies mentis in tuto conlocatae et sublimitas expulsisque erroribus ex cognitione ueri gaudium grande et inmotum comitasque et diffusio animi, quibus delectabitur non ut bonis sed ut ex bono suo ortis*”. SÊNECA, *De vita beata*., IV, 3-5.

⁷⁴ “[...] *carpe diem, quam minimum credula postero*”. HORÁCIO, *Odes*, I, 11, 8.

⁷⁵ “[...] *in possessione beatae vitae positum, quae beatior non fit si longior. O quando illud videbis tempus quo scies tempus ad te non pertinere, quo tranquilluss placidusque eris et crastini neglegens et in summa tui satietate! Vis scire quid sit quod faciat homines avidos futuri? nemo sibi contigit* [...]”. SÊNECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, IV, XXXII, 3-4.

1.5 A eudaimonia em Plotino

Em Plotino, diferente das noções anteriores de felicidade, a εὐδαιμονία aparece definitivamente como *transcendente*. Enquanto a especulação neo-estóica de Sêneca e o Ecletismo fortemente estoicizante de Cícero se caracterizavam, sobretudo, por uma dedução imanente à natureza humana, com Plotino introduzem-se aspectos inteiramente novos, como a intensa piedade e o profundo enraizamento da especulação teleológica em uma realidade divina absolutamente imaterial e transcendente⁷⁶.

À cosmologia plotiniana, complexa e a-sistemática, não dispensaremos atenção maior do que o que segue exposto. Seria extenso demais e extrapolaria os limites de nossa proposta. Vamos nos ater, portanto, ao necessário à compreensão do significado da εὐδαιμονία para o Licopolitano⁷⁷.

Segundo sua doutrina, a partir do Uno perfeito, o Todo, τὸ ἔν πάντα – Primeiro princípio e absoluto que a tudo subsume, estando mesmo acima da Inteligência e do próprio Ser – promana toda a realidade. Observamos que essa emanção não é da ordem da criação consciente, mas uma derivação necessária à condição *sui generis* do Uno. Nele, “ser” e criar-se se confundem. Com efeito, o Uno é atividade livre e simples que se autoproduz. Auto-existente, sendo em si mesmo na sua absoluta perfeição, do Uno decorre uma inevitável exteriorização de si, distinta Dele, como no fogo, em que há o calor próprio de sua natureza e aquele que emana imediatamente dela; mas o fogo permanece inalteradamente fogo, que é seu ato “essencial”⁷⁸.

Assim, dessa primeira hipóstase, ou seja, da realidade suprema que é o Uno, inicia-se uma processão que vai do mundo inteligível até a esfera do sensível, através das demais hipóstases – a saber, o Νοῦς que é o Intelecto, a Inteligência que, contemplando o Uno, pensa a totalidade inteligível; e a Ψυχή, a Alma universal, que contemplando o Intelecto dele procede, sendo, por sua vez, o que proporciona vida aos seres materiais⁷⁹ –. Aliás, na doutrina plotiniana, essa Alma

⁷⁶ Cf. HOLTE, 1962. p. 21.

⁷⁷ Algo semelhante à proposta de I. J. Sangalli em sua obra supracitada (cf. *supra*, n. 18). Na verdade, seguimos alguns de seus passos metodológicos nessa nossa apreciação sobre Plotino.

⁷⁸ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 4, 2.

⁷⁹ CF. PLOTINO, *Enéadas*, V, I.

universal contém o conjunto daquelas *rationes seminales* estoicas e, por isso, não é ela que está no mundo, nas coisas; dá-se exatamente o oposto:

[A Alma], de fato, deu-se inteiramente à matéria; seja qual for seu espaço, grande ou pequeno, é animado. Mas se a matéria é sempre diversa seja aqui ou ali, e uma parte se encontre em um ponto e outra se encontre em outro ponto, e algumas se achem situadas em lugares opostos, e outras venham a ser separadas entre si, a Alma, ao contrário, não é assim: ela não se reduz em fragmentos para dar vida a cada uma dessas coisas singulares; mas todas as coisas vivem devido à Alma íntegra que é onipresente [...] ⁸⁰.

É na Alma onde termina a série de hipóstases e começa o mundo físico, âmbito da degradação do que é múltiplo, do que é apenas derivado, como um limite imposto pela própria imperfeição do que é informe, sendo a diametral contrapartida do Uno perfeito, a máxima ausência da suma causa puramente formal que Ele representa. Desse modo, podemos entender o mundo sensível como a extrema segnicia da força produtora: é a maior privação possível da potência do Uno. Ora, como este é o próprio Bem, a última instância material tem que ser, *a fortiori*, má. Mas aqui o mal não aparece como negatividade, oposto ao que é mais positivo num dualismo do tipo maniqueísta: é apenas a ausência daquele, isto é, trata-se de uma noção de mal pela privação do Bem⁸¹. Entretanto, na cosmologia plotiniana, o mal acaba por ser necessário: “[...] Então, é necessário que haja um ilimitado em si, um informe em si, e assim pelas outras propriedades já recordadas que caracterizam a natureza do mal [...]”⁸². Ou seja, se há uma processão inevitável que começa no Uno, também deve haver o termo dessa difusão que é a matéria, aquilo que não guarda mais nada Dele. O sensível não é o não-ser, mas “somente o outro do ser”⁸³ inteligível.

Primeiramente, há em Plotino um movimento do transcendente para o imanente justificado por uma difusão, um puro abismar-se irrefreável do Uno para o múltiplo. De fato, neste primeiro

⁸⁰ “Παντὶ μὲν γὰρ τῷ μεγέθει τούτῳ, ὅσος ἐστίν, ἔδωκεν ἑαυτὴν καὶ πᾶν διάστημα καὶ μέγα καὶ μικρὸν ἐψύχωνται, ἄλλου μὲν ἄλλη κειμένου τοῦ σώματος, καὶ τοῦ μὲν ὠδί, τοῦ δὲ ὠδί ὄντος, καὶ τῶν μὲν ἐξ ἐναντίας, τῶν δὲ ἄλλην ἀπάρτησιν ἀπ’ ἀλλήλων ἐχόντων. Ἀλλ’ οὐχ ἡ ψυχὴ οὕτως, οὐδὲ μέρει αὐτῆς ἐκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς ζῆν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ πάντα ζῆ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ”. PLOTINO, *Enéadas*, V, I, 2.

⁸¹ CF. PLOTINO, *Enéadas*, I, 7 e I, 8.

⁸² “[...] Καὶ οὖν εἶναι τι καὶ ἄπειρον καθ’ αὐτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 8, 3.

⁸³ “[...] ἔτερον μόνον τοῦ ὄντος [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 8, 3. Cf. REALE, 1994 (Vol. IV). p. 488. Sobre a mesma questão temos que “o mal não é senão um corolário da diversidade essencial e necessária dos seres criados [...]”. JOLIVET, 1932, *apud* COSTA, 2002, p. 181. E, igualmente, que, para Plotino, “[...] o mal é natural, ele é uma necessidade inerente à ordem natural, porque as almas caíram na miséria [matéria], da qual os vícios decorrem ‘necessariamente’”. SCIACCA, 1956, *apud* COSTA, 2002, p. 181, n.92.

axioma se baseia toda a cosmologia plotiniana e com ela, sua filosofia. Entretanto, notemos, o que caracteriza sua doutrina da felicidade é o movimento oposto, aquele derivado da aspiração do múltiplo em retornar ao Uno, ao absoluto, ao repouso no Bem. Ou seja, do que é ou está na imanência tendo como meta a transcendência. Nesse sentido, a ψυχή de cada indivíduo, partícipe em certa medida daquela mesma Ψυχή hipostática⁸⁴, é a nossa alma decaída e enclausurada no corpo, mas que, interiorizando-se, assumindo-se conscientemente como tal, almeja novamente elevar-se ao transcendente. “[...] O ato próprio da alma consiste em ser sábio e é um ato interior seu. Aí está a felicidade”⁸⁵. Na verdade, esse é o início do caminho para a εὐδαιμονία. Desde tal interiorização, inversa e sucessivamente, através da Ψυχή hipostática inicial, a nossa ψυχή deve ascender ao Νοῦς porque, efetivamente, provém de lá: “[...] alma e vida são, de fato, traços do Intellecto e a este a alma tende [...]”⁸⁶. É desta segunda hipóstase que a alma individual pode alcançar o Primeiro princípio. Em síntese: Plotino concebe o caminho para a felicidade como a ἐπιστροφή (retorno) da alma encerrada no sensível em direção ao Uno, passando inversamente pelas hipóstases da Alma universal e do Intellecto. O Licopolitano justifica esta aspiração da alma humana dizendo que

[...] É nele [no Uno] que a alma encontra seu repouso e escapa dos males, pois retorna ao lugar que está livre de todos eles. É aí que ela exerce sua atividade intelectual. É aí que ela é impassível. É aí que ela vive verdadeiramente, pois a vida que vivemos agora, essa vida sem Deus, é apenas uma aparência de vida, que apenas imita a vida verdadeira, a vida do alto, que é a própria atividade da Inteligência. [...] E isso é para ela o princípio e o fim. O seu princípio, porque ela veio de lá; o seu fim, porque é lá que o Bem está [...] ⁸⁷.

A vida perfeita plotiniana, encontrada apenas junto ao Bem que é o Uno, o Primeiro princípio, é aquela vivida segundo a natureza exclusivamente intelectual da alma humana que pode

⁸⁴ Que sendo uma e ao mesmo tempo muitas (έν και πολλά), não perde, contudo, sua unidade.

⁸⁵ “[...] ή γὰρ ἐνέργεια ψυχῆς έν τῷ φρονήσαι και έν ἐαυτῇ ὡδί ἐνεργῆσαι. Καί τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 5, 10.

⁸⁶ “[...] Καί γὰρ ψυχή και ζωή νοῦ ἵχνη, και τούτου ἐφίεται ψυχή [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 7, 20.

⁸⁷ “[...] Ἐνταῦθα και ἀναπαύεται ψυχή και κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα· και νοεῖ ἐνταῦθα, και ἀπαθῆς ἐνταῦθα. Καί τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα· τὸ γὰρ νῦν και τὸ ἄνευ θεοῦ ἵχνος ζωῆς ἐκείνην μιμούμενον, τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν ἐνέργεια μὲν νοῦ· [...] και τοῦτο αὐτῇ ἀρχή και τέλος· ἀρχή μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δὲ, ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 9.

realizar a volta ao seu verdadeiro lugar na instância máxima da transcendência, “seu princípio e seu fim”.

Lembremos que ao menos Aristóteles não descartava completamente a posse de bens exteriores para auxiliar na consecução da felicidade, como a saúde, meios com os quais se sustentar, uma boa reputação e etc.⁸⁸. Mas Plotino vê estas coisas de modo meramente contingente. São descartáveis para a verdadeira εὐδαιμονία. A ele interessa apenas a ordem do que é inteligível, estando tudo o que possa se relacionar com o sensível relegado a um plano o mais rudimentar⁸⁹. O homem diligente, virtuoso, dedicado ao Bem unicamente inteligível – numa palavra, o sábio –, não se perde procurando benefícios exteriores, inferiores por definição. Ele já tem em si a excelência (ἀρίστω σύνεστιν). Eis o que Plotino diz sobre o sábio:

[...] Vive de modo auto-suficiente quem possui esta existência. O sábio se basta a si mesmo para ser feliz e adquirir o bem: não há bem que ele não tenha. Outra coisa ele necessariamente procura, mas não por si, e sim por aquilo que lhe pertence [...] ⁹⁰.

Daí o Licopolitano também não poder admitir uma felicidade obtida apenas pela prática das virtudes morais como queria a tradição estóica. Para ele, a felicidade só haverá de ser obtida pela alma do sábio quando esta se encontrar com o Uno na *unyo mystica*⁹¹. Ela lhe proporcionará a *autonomia* em relação à vileza material nesta vida.

Mas, o que procura o sábio? Procura os meios para a realização do seu desejo de retorno à origem nesta vida. E ele os encontra na dialética. Esta é entendida, *grosso modo*, no mesmo sentido gnoseo-ontológico platônico, como um exercício da alma no uso de seu intelecto e sua volição: num primeiro momento, passando do sensível para o inteligível, libertando-se da matéria

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 19.

⁸⁹ Cf. SANGALI, 1998, p. 134.

⁹⁰ “[...] Αὐτάρκης οὖν ὁ βίος τῷ οὕτως ζῶν ἔχοντι. Κὰν σπουδαῖος ἦ, αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν καὶ εἰς κτήσιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει. Ἀλλ’ ὁ ζητεῖ ὡς ἀναγκαῖον ζητεῖ, καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τινι τῶν αὐτοῦ [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 4, 4.

⁹¹ É claro que, tratando-se uma verdadeira “depuração” do que é sensível rumo ao inteligível, no início do processo, a nossa vontade deve sim orientar a prática daquilo que Plotino chama na *Enéada* I, 2 de “virtudes civis” (πολιτικά ἄρετα), que nada mais são que as virtudes cardeais platônicas definidas no Livro IV da *República* (de 429 a-430 d): sabedoria (ou prudência), coragem (ou fortaleza), temperança e justiça. Entretanto, estas valem apenas como moderadores dos desejos e das falsas opiniões. A virtude superior é aquela que diz respeito somente ao inteligível, pois, ao termo de um procedimento dialético, promove na alma a real purificação (κάθαρσις) das paixões e não meramente impõe limites.

que a aprisiona⁹²; num segundo, uma ascensão dentro do próprio inteligível, paulatina e gradualmente, até o seu ápice:

Há dois caminhos para todos os que se elevam: o primeiro é o que parte das regiões inferiores, o segundo, é o dos que já chegaram ao mundo inteligível e já colocaram seus pés ali devendo proceder de modo que alcancem o limite superior desse mundo; o fim da jornada se dá quando atingem o cume do inteligível [...] ⁹³.

Trata-se, em suma, de um procedimento que, em seu todo, faz a depuração da multiplicidade do sensível para que a alma possa, ao fim de um árduo caminho, alcançar o inteligível com o Νοῦς, e dele a união com o Uno⁹⁴. A dialética tem, assim, um sentido educativo tanto teórico, o “segundo caminho” de que fala Plotino, quanto ascético, remetido a primeira fase em que o “candidato à felicidade” aprende a se desvencilhar das amarras corpóreas.

A ascese depurativa radical praticada pelo sábio plotiniano fortalece a especulação teórica ascencível que, dentro do panorama geral, deve se processar nessa conversão do múltiplo para o Uno, isto é, a ἐπιστροφή, o retorno do mundo material para o Bem originário. Esta volta culminará no êxtase, estado imprescindível para o alcance da εὐδαιμονία no puramente inteligível, aliás, supra-inteligível, pois o Uno se acha acima do próprio Νοῦς. Mas este não é um transe inconsciente. Ao contrário, a *unyo mystica* extática é, de fato, um estado de hiperconsciência⁹⁵. Tal união é da ordem de um afastamento de si mesmo e de toda alteridade para a similitude com Uno, pois a alma deve

[...] destacar-se de todas as coisas exteriores, voltar-se completamente para seu interior, sem inclinar-se para o externo, mas desconhecendo tudo o mais, primeiro através de

⁹² Cf. a nota anterior.

⁹³ “Ἔστι μὲν οὖν ἡ πορεία διττή πᾶσιν ἢ ἀναβαίνουσιν ἢ ἄνω ἐλθοῦσιν· ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω, ἡ δὲ γε δευτέρα, οἷς ἢ δὴ ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις καὶ οἷον τόπου ἀφίκωνται, ὃ δὴ τέλος τῆς πορείας ὃν τυγχάνει, ὅταν τις ἐπ’ ἄκρῳ γένηται τῷ νοητῷ [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 3, 1.

⁹⁴ É óbvio que promovemos uma simplificação aqui, como de resto em todo este capítulo. Se nos aprofundássemos nesta questão seria muito mais do que aquilo a que nos propomos. Afinal, o que mais nos importa a este ponto é indicar as noções de felicidade pagãs que antecederam à concepção agostiniana. Na verdade, toda a *Enéada* I, 3 é dedicada à dialética plotiniana. Nela, inclusive, estão tipificadas as três espécies privilegiadas de homem para a ascensão, pois, cada um, a seu modo, já possui o espírito um tanto preparado para começar a lidar com o inteligível: o músico (μουσικός), o amante (ἐρωτικός) e, é claro, o mais apto entre todos, o filósofo (φιλόσοφος), desapegado das coisas sensíveis por natureza. Essa tipificação é declaradamente platônica (cf. *Fedro*, 248 d).

⁹⁵ Cf. REALE (Vol. IV), 1994. p. 522.

sua disposição, depois quanto ao próprio conteúdo do pensamento, desconhecendo também a si mesma, abandonando-se à contemplação d'Ele⁹⁶.

Trata-se, portanto, de uma co-presença imaterial e atemporal com o Uno, princípio de tudo, em que a nossa alma atinge a unidade máxima de si mesma na similitude com o Ele.⁹⁷

Vale observar que esse afastar-se de si do homem visando a assemelhação com o Uno não o conduz a uma perda no não-ser; ao contrário, há o que podemos chamar de uma “intensificação ontológica” alçada a seu máximo. Mais. Há até mesmo uma “ultrapassagem ontológica”:

A natureza da alma não pode mais chegar ao não-ser absoluto; se desce atinge o mal e, assim, o não-ser, mas não o não-ser total; contudo, correndo pela via oposta chega não a um outro, mas a si mesma e, então, não estando em outro, não pode estar em nada e só em si mesma; porém “estar somente em si” e não no ser, significa estar “Nele”. Assim, aquele que contempla [o Uno] não se torna essencial, mas está “para além da essência”, porque está unido a Ele⁹⁸.

O total despojamento das coisas do mundo e de si mesma eleva a alma ainda mais, passando pela própria essência, pelo próprio Ser: ela segue para além dele, dado o caráter de Primeira hipóstase que é a condição plena e absoluta do Uno, destino final da alma nessa *unyo mystica*⁹⁹.

Ocorre que, por princípio e absoluta necessidade sua, é o *homem* quem empreende a prática da ascense; ele que, interiorizando-se, inicia o movimento do retorno; ele promove o próprio afastamento da alteridade; ele adota o recurso da dialética que o permite elevar-se sempre cada vez mais, afastando-se de si mesmo em direção ao Uno-Bem, tendo como meta sua assemelhação com Ele. É o *homem*, em sua condição de porção transcendente preso à *imanência* da matéria, quem realiza toda essa ascensão desde *suas próprias forças racionais*, desde *sua própria vontade*, sem qualquer intervenção intencional daquilo que é o seu fim. É ele também, portanto, o agente de sua

⁹⁶ “[...] Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφεῖναι πρὸς τὸ εἶσω πάντα, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέρᾳ ἐκείνου γενέσθαι”. PLOTINO, *Enéadas*. VI, 9, 7.

⁹⁷ Cf. ULLMANN, 1996, *apud* SANGALLI, 1998, pp. 140 e 141.

⁹⁸ “Οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντα μὴ ὄν ἤξει ἡ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακὸν ἤξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὔσα <οὐκ> ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτης, ἣ προσομιλεῖ”. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 11.

⁹⁹ Cf. REALE (Vol. IV), 1994. p. 520 e *passim*.

própria felicidade: a εὐδαιμονία, que é repouso, é a quietude da contemplação, o cessar das confusões e passionalidades que caracterizam o múltiplo identificado com o mal.

Por isso, defendemos que a dinâmica acima descrita permite-nos uma afirmação tendo em vista nosso estudo de um modo vital para seus subseqüentes desdobramentos: o que mais fortemente caracteriza o pensamento da busca da felicidade plotiniana é que ele se compreende como um movimento da auto-suficiência da razão e da vontade da alma humana, que descreve um percurso de retorno do imanente para o transcendente, mas pela via do *imanente*.

Finalmente, fechando sua obra, Plotino caracteriza εὐδαιμονία enfatizando aquele descanso na total assimilação com o Uno, cuja única atividade é a intelectual: “Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e felizes; afastar-se das demais coisas daqui, vida que não se compraz com as coisas daqui, fuga do só para o só”¹⁰⁰. Este “só para o só” significa, justamente, a absoluta assimilação do humano com o Uno através da *unyo*. Em última instância, trata-se de levar o homem, de fato, a *ser* Deus.

¹⁰⁰ “Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον”. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 11.

2. CAPÍTULO II

BEATITUDE E AS IMAGENS DA *PHILOSOPHIA* NO *DE BEATA VITA*

Diante do que tratamos no primeiro capítulo, podemos deduzir que existe uma característica fundamental da filosofia pagã em torno da idéia da felicidade que chega a Agostinho, como um ponto em comum: a certeza de que ela pode ser alcançada, *apenas pelo esforço humano, ainda nesta vida terrena*. Temos, por exemplo, como um aspecto de semelhança, a dimensão imanentista da ética na negação do transcendente tanto em certo Aristotelismo advindo pela via eclética de Cícero¹⁰¹ quanto diretamente em Sêneca, e, em ambos, a acentuada autonomia para o alcance da *beatitudo*. E mesmo na transcendência do sistema plotiniano é a autarquia da imanência que empreende a ἐπιστροφή através da auto-interiorização, de modo inteiramente desassistido pelo Uno-Bem, na intenção da εὐδαιμονία.

Antecipando-nos um pouco ao que trataremos logo adiante, se a *philosophia* no *De beata vita* ainda é entendida por Agostinho, em última análise, como exercício de investigação do fundamento da felicidade, nele ela se identifica com a Verdade divina. E, se por um lado, poderemos reconhecer aquela aproximação entre as categorias neoplatônicas e a doutrina cristã, por outro, será possível ver que a perspectiva da felicidade como investigação da verdade é herdada diretamente do pensamento latino tanto de Cícero quanto de Sêneca. De fato, o esforço filosófico agostiniano abriga uma dialética de natureza estóica, procurando compreender a necessidade natural do homem como criatura para a beatitude¹⁰². Tal dialética deve ser entendida em sentido amplo, isto é, como o jogo dialógico da tradição socrático-platônica que influenciara também o Pórtico¹⁰³. Sobre o lugar fundamental que ocupa essa dialética nos diálogos de Agostinho, nos parece precisa a definição de B. Silva Santos:

¹⁰¹ Estamos aqui falando dos influxos sobre Cícero da tendência um tanto eclética do Médio-estoicismo de Panécio (185-109 a.C.) e de Posidônio (c.135-51 a.C.), que assimilaram elementos da doutrina do Perípatos (e mesmo da Academia platônica) à guisa de reação às críticas cétricas acerca das doutrinas de bastiões da Στοά, como Cleanto (c.331-232 a.C.) e Crisipo de Solis (c.280-207 a.C.) – além das do próprio Zenon –, promovidas por figuras como Arcesilau (c.316-242 a.C.) e Carnéades (c.214-129 a.C.). Consta também que Cícero conheceu algumas das obras exotéricas de Aristóteles, mas, certamente, fez sua leitura desde uma *visage* determinada por aquelas influências Médio-estóicas que tão proximamente conheceu.

¹⁰² Cf. SANGALLI, 1998, p.152.

¹⁰³ Tanto que Diógenes Laércio, doxógrafo do séc. III, em sua *Vida dos filósofos* (VII, 42), cita a descrição da dialética como “[...] a ciência do discutir [διαλέγεσθαι] retamente sobre argumentos através de perguntas e respostas.” Esta definição é atribuída à Crisipo, baluarte da lógica estóica. Cf. VON ARNIM, J.: *Stoicorum veterum*

[...] Por meio dela, a razão mesma manifesta e descobre sua própria natureza, o que deseja e o que pode; e oferece à alma racional os meios para que se reconheça a si mesma: sua origem, seu valor ontológico e os princípios superiores a ela. A dialética corresponde, pois, à atividade da pura razão e, por seu método puramente racional que tão só comporta operações estritamente lógicas, assegura o caráter científico das outras ciências ou disciplinas. [...] A dialética ensina a pensar, a extrair conclusões indiscutíveis a partir de princípios certos, a simplificar o que é complexo, a esclarecer o que é obscuro, a descobrir o erro distinguindo o verdadeiro do falso [...]¹⁰⁴.

Por isso, afirmamos: os aspectos racionais (e volitivos) que constituem a base para a vida feliz advindos da tradição filosófica e que alcançam nosso pensador não estão, em absoluto, excluídos do processo; apenas não são mais suficientes para a *beatitudo*. São constitutivos, é claro; mas dentro da noção de Agostinho acerca da felicidade humana perderam em *autonomia*. Aí, aliás, reside o seu principal *turning point* em relação ao pensamento pagão.

Não obstante, podemos dizer, em linhas gerais, que é em torno de uma grande aproximação entre a filosofia e a felicidade, ou a sabedoria e a beatitude, que gira o tipo de investigação que se dá no *De beata vita*. É, de fato, uma concepção do ecletismo ciceroniano – e não apenas deste – essa estreita correlação. A esse respeito, Hannah Arendt lembra¹⁰⁵ a citação do próprio Agostinho em uma de suas obras tardias, segundo a qual, seguindo o erudito latino Varrão, os romanos entendiam que

[...] não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para o filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica [...]¹⁰⁶.

Vimos que o que certamente primeiro suscitou esse tema como questão filosófica em Agostinho foi a leitura daquele *Hortensius* de Cícero, feita ainda em sua adolescência. O tema também seria, mais tarde, não apenas assimilado de outras fontes do pensamento greco-romano

fragmenta. Vol. II. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. Frag. 48, p. 18. Também Cícero no seu *De finibus bonorum et malorum* (VI, 4, 9) observa que Crisipo trabalhara com afinco na dialética que, entre os representantes do Pórtico, era incluída no campo da lógica.

¹⁰⁴ SANTOS in AGOSTINHO, 2008. p. 18.

¹⁰⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 348 e n. 69. Também a esse respeito cf. SANGALLI, 1998, p. 152. Vale notar que filosofia como *topos* eudaimônico é praticamente um lugar-comum na tradição greco-romana.

¹⁰⁶ “[...] *Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni; quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.* [...]”. AGOSTINHO, *De civitate Dei contra paganos*, XIX, I, 3.

pagão, mas reconhecido pelo nosso filósofo como uma das questões fundamentais deste mesmo pensamento. A noção de felicidade agostiniana assim como, *grosso modo*, toda a ética anterior, continuaria identificada como a autêntica tarefa da filosofia, seja nas especulações gregas ou no que diretamente influenciaria Agostinho em suas leituras latinas: a sua busca como o bem supremo¹⁰⁷. Nesse sentido, o antigo conceito pagão de εὐδαιμονία continua reverberando na *beatitudo* agostiniana, motivo principal do esforço filosófico, e está assentado em seu espírito pela experiência própria da revelação pessoal. Pode-se mesmo dizer que em Agostinho, a força da epifania da revelação cristã e os influxos da ética e da metafísica pagãs – sob as imagens da *arx philosophiae* e do *philosophiae portus*, que trabalharemos nesse segundo Capítulo – constituem de fato, ao menos no *De beata vita*, um “encontro feliz”.

2.1 Algumas diferenças entre Agostinho e a tradição pagã

Há, reiteramos, pontos de contato entre os três pesadores da tradição pagã que analisamos acima e o Agostinho dos primeiros diálogos. Teremos oportunidade de vê-los ao longo desse e do próximo Capítulos, expressos pelo uso que Agostinho fará de certas categorias, estilo e até mesmo de uma noção mais ampla em termos éticos, gnosiológicos e metafísicos. É possível, por exemplo, como veremos, encontrar semelhanças entre a reflexão agostiniana e o conceito do retorno à felicidade no Uno-Bem plotiniano em seu caminho que procede do múltiplo sensível para a unidade do Inteligível. Mas atentaremos para a crucial diferença: Como o Uno de Plotino está em tudo não há a necessidade do auxílio da Graça para o atingimento da εὐδαιμονία; já a *beatitudo* em Agostinho é eminentemente soteriológica: o conhecimento e a posse de um Deus que intervém pessoalmente no criado, para ele, é a única via de acesso à felicidade. Vale notar a este ponto que Agostinho não faz uma separação clara entre teologia e filosofia. Percebemos nele que, sem renunciar à sua especificidade de saber racional, a filosofia já se encontra “[...] sob a regência normativa de um outro saber cuja fonte é transracional: a revelação divina [...]”¹⁰⁸. E é justamente

¹⁰⁷ Que reproduz o entendimento de Cícero – provavelmente constante no *Hortensius*, dado o seu caráter exortativo –, ou seja, a filosofia como a sabedoria e arte de viver que devem conduzir à beatitude.

¹⁰⁸ SANTOS, B. Silva. *Agostinho de Hipona: razão e fé no limiar do pensamento medieval*. 1996. p. 01. Disponível em: <<http://bentosilvasantos.com/cms/index.php?Publica%E7%F5es:Artigos>>. Acesso em: 10 de fev. 2010.

esta regência normativa da revelação o traço mais característico da articulação filosófico-teológica agostiniana. Ela é o que fundamenta a existência de notáveis afastamentos em relação à tradição pagã, e estes atestam a originalidade de nosso filósofo cristão.

Em primeiro lugar, com relação a Cícero, a questão do conhecimento implica uma importante contraposição entre o Arpinate e Agostinho. Este último não abre mão da possibilidade do alcance da verdade uma vez que, para ele, a própria Verdade divina é fundamento gnosiológico que permite a aferição de outras verdades. Voltaremos a esse tema logo à frente. Por ora basta sublinhar a discordância que Agostinho manifesta em relação ao assentimento probabilístico que Cícero adota, e cuja matriz filoniana já indicamos. Ora, assentindo somente ao provável, ninguém, nem mesmo o sábio, pode efetivamente *saber* o que quer que seja. De fato, um tanto acanhado diante de seu “primeiro mestre”¹⁰⁹ – ele rebate justamente essa posição, dizendo:

[...] de modo algum ousar comparar-me a M. Túlio [Cícero] por sua habilidade, diligência, talento e doutrina. Todavia, quando ele afirma que o homem não pode ter ciência de nada, se lhe fosse dito apenas: “*sei que tal me parece assim*”, nada teria o que responder.¹¹⁰

Isso quer dizer que a própria afirmação da impossibilidade do conhecimento verdadeiro deriva já de um saber, qual seja: *saber* da impossibilidade de saber. Esta aporia de fundo cético do probabilismo de Cícero é o que Agostinho está denunciando nessa passagem. Na realidade o problema gnosiológico, inclusive em sua relação com a felicidade, é o *quid* de todo este diálogo eqüivo ao *De beata vita* chamado *Contra academicos*¹¹¹.

Mas há um ponto ainda mais axial onde o cristão Agostinho torna-se absolutamente impervio à influência ciceroniana. E este eixo se distingue em duas direções.

Uma delas é relativa ao próprio alcance da virtude. Ela por si só não pode bastar para a obtenção e manutenção da *beatitudo*. Constitui, sem dúvida, uma componente fundamental do ideário cristão e, portanto, tem seu lugar nessa busca. Mas, em Cícero, o seu caráter autárquico, satisfazendo *per se* a vida feliz esgotaria no homem, *ad libitum*, o espaço decisivo. Nesse sentido,

¹⁰⁹ Nas *Retractationes*, I, 1, 4, Agostinho irá lamentar essa sua postura.

¹¹⁰ “[...] *nec mihi ullo pacto tantum arrogaverim, ut M. Tullium aliqua ex parte sequar industria, vigilantia, ingenio, doctrina: cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: Scio ita videri mihi; unde id refelleret non haberet*”. (grifos nossos). AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, VXi, 36.

¹¹¹ Cf. *infra*, n. 137. Sobre os diálogos contemporâneos ao *De beata vita* cf. *infra*, n. 146.

a posição agostiniana, absolutamente incontornável, seria, então, uma discrepante heteronomia para o Arpinate: a condição *sine qua non* da ação divina na consecução da felicidade humana.

Nos *Soliloquia*, Agostinho (ou, antes, sua razão, com quem “dialoga”) diz muito claramente:

Crê em Deus constantemente e o quanto te seja possível, confia Nele completamente. Não queira ser como senhor de si sob seu próprio poder, mas, professa-te servo do clementíssimo e generosíssimo Senhor. Assim, pois, [Deus] não desistirá de erguer-te até Ele e não permitirá que nada lhe aconteça, senão para teu benefício, ainda que ignores.¹¹²

Portanto, Agostinho assume que, a despeito da própria volição virtuosa ou mesmo da consciência do bem de que desfruta o homem, é somente com a interferência “clementíssima” e “generosíssima” da ação divina que aquele pode alcançar a Deus e, com Ele, a felicidade. E mesmo a noção de Providência que havia em Cícero era aquela da *πρόνοια* estóica, coincidente com a determinação pelo destino, ou *εἰμαρμένη*¹¹³, estando muito longe, portanto, da Providência pessoal cristã que Agostinho reconhece e acolhe, como está subentendido na supracitada passagem dos *Soliloquia*.

A outra direção se define do seguinte modo: por razões não apenas históricas, em Cícero, a ação da Graça cristã não poderia ser sequer intuível, de modo algum. Faltava-lhe, antes mesmo do Cristianismo histórico, a noção acabada da transcendência desse Deus, para ele, como notamos, ainda tão ambíguo. A própria concepção do que é a virtude, sem a compreensão da natureza dessa transcendência – que no horizonte cristão a justifica –, tem que estar completamente comprometida aos olhos de Agostinho. Para o nosso filósofo ser virtuoso é, em última instância, ser piedoso, no sentido de total entrega, da fidelidade no cumprimento da Vontade de Deus. Tanto que no diálogo que é o centro de nossa pesquisa, Adeodato, o jovem filho de Agostinho, declara quanto à virtude da temperança: “É verdadeiramente casto aquele que se volta para Deus e somente a Ele se prende”¹¹⁴. Claro que há uma escolha no âmbito do humano: a confiança completa na intervenção

¹¹² “*Constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi Domini te servum esse profiteri. Ita enim te ad se sublevare non desinet, nihilque tibi evenire. permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias*”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, XV, 30. Entenda-se: a virtude tem o seu papel, e não de pouca monta, na nossa vida; mas o fundamental é a ação divina. Cf. também *infra*, n. 156.

¹¹³ Como expusemos a propósito de Sêneca.

¹¹⁴ “*Ille est vere castus, qui Deum attendit, et ad ipsum solum se tenet*”. AGOSTINHO, *De beata vita*, I, III, 18.

pessoal do divino em nosso destino passa, necessariamente, por uma aceitação, por uma opção pela fé. Está implícito aqui o livre-arbítrio, ainda que não seja tematizado¹¹⁵. Mas até mesmo este é, em si, um “benefício”, um dom de Deus¹¹⁶.

Quanto a Sêneca, ocorre algo semelhante ao que falamos acerca de Cícero. A despeito dos novos enfoques que o Neo-estoicismo senequiano (não isento de certo ecletismo) estabelece em relação à tradição de sua Escola, é a ontologia panteística que continua a reverberar, tanto na gnosiologia quanto na ética da virtude. Basta o homem seguir imperturbável a harmonia da Natureza para desfrutar da vida beata. Isso é o que realmente mais distancia o Cordovês de Agostinho. Essa concepção da virtude como realização no homem da razão imanente à Natureza faz transparecer toda a ligação “sensística” que ainda vigora entre Sêneca e a tradição do Pórtico e, assim, afasta-o do que moveria mais profundamente a visão da *beatitudo* agostiniana: novamente, o espaço para a ação de Deus. Em outra de suas obras iniciais lê-se muito claramente a necessidade da condução divina para o próprio entendimento humano e, que se bem acolhida, leva ao tipo de vida tratado especificamente no *De beata vita*. Eis o trecho:

[...] Deve-se, portanto dizer divina aquela autoridade que [...] *dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele e lhe ordena que não fique preso aos sentidos* [...], mas se eleve ao entendimento [...]. Parece-me, pois, uma grande verdade que somente homens divinos, ou *não sem o auxílio divino*, vivem desse modo¹¹⁷.

E mesmo defendendo o Platonismo como o fundamento de uma filosofia que não é a deste mundo, mas de outro¹¹⁸, Agostinho aponta essa ação decisiva da Graça de Deus para o esclarecimento do homem; esse outro mundo é o inteligível,

[...] ao qual a sutileza da razão [humana] jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais,

¹¹⁵ Esse importantíssimo tema seria tratado por Agostinho em outra obra fundamental denominada *De Libero arbitrio*, composta entre os anos de 388 e 395.

¹¹⁶ Cf. *infra*, n. 131.

¹¹⁷ “*Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae [...] ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit et non teneri sensibus [...], sed ad intellectum iubet evolare [...]. Ut mihi verissimum videatur aut divinos homines, aut non sine divina ope sic vivere*”. (Grifos nossos). AGOSTINHO, *De ordine*, II, IX, 27- X, 28.

¹¹⁸ Que de modo implícito, com seu “mundo inteligível”, é razoável admitir que esteja já aqui assimilado por Agostinho à revelação cristã: é o Inteligível plotiniano coincidindo com o Λόγος encarnado do Prólogo ao Evangelho de João (*Jo* 1, 1-18). Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 145, n. 55.

se o sumo Deus, *movido de misericórdia pelo seu povo*, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino [...] ¹¹⁹.

Isso também vale para aquela noção senequiana do divino: mesmo que por vezes ela soe “quase cristã”, a autonomia que a Natureza confere ao destino do homem virtuoso contrasta demais com decisivo papel da Graça, conforme esta é concebida por Agostinho, como vimos nos dois exemplos acima.

E ainda que admitamos que no âmbito, digamos, intersubjetivo, Sêneca veja o homem como um ser eminentemente comunitário ¹²⁰, que é, de fato, um dos aspectos fundamentais ao amor cristão, e que no plano do indivíduo, haja uma retidão certamente indicativa do caminho para o bem supremo, o Estoicismo, sem a revelação, não poderia conduzir o homem até o Sumo Bem na compreensão agostiniana. Além disso, há demasiada auto-suficiência na doutrina estóica para a promoção do *ágape*, fundamental, desde o princípio, para Agostinho e de fato vivenciado no retiro de Cassiciaco até, veremos, metaforicamente.

Não devemos, por outro lado, nos esquecer que idéias cristãs já circulavam no ambiente em que viveu Sêneca, ainda que seja bastante complexa a tarefa de distinguir o que seria fruto da influência destas idéias, daquelas reflexões próprias do pensador Cordovês ¹²¹. Ainda assim, de qualquer forma, a escassez da fundamentação no transcendente em suas considerações acerca da felicidade parece deixar claro que as implicações cristológicas passaram razoavelmente ao largo de suas especulações.

Então, mais uma vez, a exemplo do que ocorrera em relação a Cícero, a ausência de uma ontologia pautada pela transcendência, que se mantinha dentro de limites empíricos, impunha importantes contrastes a uma estrutura especulativa sobre a qual o jovem Agostinho pudesse construir sua filosofia da *beatitudo*. Esta precisaria esperar ainda uma concepção da própria realidade mais adaptável aos princípios cristãos, o que viria apenas com o seu encontro com o

¹¹⁹ “[...] cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitae, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret [...]”. (Grifos nossos). AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XIX, 42.

¹²⁰ De modo semelhante ao ζῶον πολιτικόν de Aristóteles. Entretanto, diferentemente da noção aristotélica, não se concebe a prática das virtudes éticas necessariamente dentro da *Polis*. Há, no Estoicismo em geral, e também no de Sêneca, um deslocamento para a ampliação, dada uma sua característica marcante: o cosmopolitismo. Além do mais, nesse período, o conceito de Cidade-Estado já está ultrapassado por outra situação política: o Império. Assim, a ética estóica ampliou sua noção de comunidade regional para o universal, abrangendo todo o mundo romano. Aliás, desse fato se serviu o próprio Cristianismo para a sua propagação.

¹²¹ Cf. SANGALLI, 1998. p. 99.

Neoplatonismo plotiniano. Contudo, mesmo aí, permanece uma diferença profundamente relevante e que divide com as anteriores um traço característico: a autarquia humana.

Dissemos que, em Plotino, há um movimento duplo: do que é transcende para o imanente e de volta, do imanente para o transcendente. Mas que na intenção da εὐδαιμονία a via desse deslocamento de retorno é a imanência. Entretanto, não é isso o que ocorre com a *beatitudo* em Agostinho. Vejamos.

De fato, a dimensão do supra-sensível do divino, é algo que, no quadro referencial do pensamento pagão, veio para Agostinho somente com as leituras neoplatônicas, mais especificamente, com a idéia do Νοῦς e do Uno plotinianos, na possibilidade de cotejamento com passagens das *Escrituras*. Aqui vamos nos basear num texto bem posterior aos Diálogos de Cassiciaco, mas que relata os eventos que antecederam com muita proximidade os escritos iniciais, entre eles, o *De beata vita*. Nesse texto, nosso autor reconhece que encontrara em certos livros platônicos¹²² aproximações com o *Evangelho*; mas existiam importantes limites. Segundo ele:

[...] naquele lugar li, não com estas mesmas palavras, mas com sentido inteiramente igual, de modo persuasivo e com muitas e variadas razões, que *ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Tudo foi feito por Ele, e sem Ele nada foi feito. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam; e, pois, a alma do homem, ainda que dê testemunho da luz, não é, todavia, a luz, mas o Verbo, Deus, é a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo; e que estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não O conheceu. Porém, que verdadeiramente veio para o que era seu e os seus não o receberam, e que a todos os que o receberam e acreditaram em seu nome lhes deu poder de tornarem-se filhos de Deus*, eu não li naquele lugar¹²³.

¹²² Cf. *supra*, n. 30.

¹²³ “[...] *ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi*”. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9, 13 (grifos no original).

E, logo em seguida, acrescenta: “Igualmente, li naquele lugar que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem *da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus*; todavia, que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*, não li naquele lugar”¹²⁴.

Estas passagens, com referências diretas ao *Prólogo do Evangelho segundo São João*¹²⁵, demonstram algo crucial: se é verdade que as semelhanças que viu entre Cristianismo e Neoplatonismo permitiram a Agostinho estabelecer, por um lado, uma fundamentação filosófica para a doutrina cristã na metafísica plotiniana, por outro, marcam justamente a *impessoalidade* de uma criação que não se coaduna de modo algum com o interesse amoroso e sacrificado do Deus cristão agostiniano em relação às suas criaturas¹²⁶. Ora, se a repugnância ao corpóreo não permitia a Plotino admitir a possibilidade da ressurreição da carne¹²⁷, que dirá o próprio Deus fazer-se corpo e habitar justamente o âmbito máximo da degradação? Esse interesse íntimo do Deus cristão, exatamente o que demarca a maior diferença entre as duas noções, é o que justifica a nossa afirmação de que a busca em direção à transcendência no Bem e à *beatitudo* por parte da imanência humana, para Agostinho, se faz desde a própria transcendência, isto é, começa com a interferência da Graça divina.

Também ele vê no transcendente o lugar da felicidade; também nele identifica-se um duplo movimento, isto é, o de Deus para o homem (transcendência → imanência) e o do homem para Deus (imanência → transcendência). Contudo, em Agostinho, o descenso do divino ao humano não se processa por uma degradação inevitável da divindade, mas por uma atitude consciente e pessoal de socorro ao homem, uma espécie de resgate que tem por finalidade o retorno ao verdadeiro lugar da felicidade que, afinal, é a posse do próprio Deus¹²⁸. Nesse sentido, Agostinho vai literalmente além de Plotino, ao introduzir o conceito bíblico de salvação. Agostinho tampouco postula uma “difusão” divina, a partir da qual o mundo sensível, incluindo o homem, tem sua

¹²⁴ “*Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi*”. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 9, 14 (grifos no original).

¹²⁵ Cf. Jo 1, 1-14. (Daí os grifos em ambas as passagens).

¹²⁶ Na verdade todo o trecho 6, 6, da *Enéada* III, representa a negação do dogma cristão da ressurreição da carne. Na metafísica plotiniana, só faz sentido a parte transcendente no homem – totalmente purificada de qualquer imanência – se unir à absoluta transcendência do Uno.

¹²⁷ Cf. nota anterior.

¹²⁸ A conclusão a que chegarão os participantes do colóquio do *De beata vita* será, precisamente, que a felicidade está na posse de Deus para a fruição de sua Verdade, numa palavra, em Sua *contemplação*. Nisso, ou seja, na concepção de felicidade como *contemplatio* – o θεωρεῖν dos gregos – Agostinho é, sem dúvida, devedor da tradição filosófica pagã.

origem infradivina. Como cristão, nosso autor sabe que o homem é criatura semelhante, mas distinta e consciente de Deus¹²⁹ e que abriga em si as qualidades da doação divina. Logo, ao contrário da doutrina plotiniana, Agostinho assevera que o voltar-se a Deus jamais pode ser feito mediante o esforço único do homem¹³⁰. Em suma: Agostinho fala de um “τέλος” beatífico que se processa também do imanente para o transcendente, mas, a partir do próprio transcendente. Claro que há um papel imanentemente humano sem o qual a Graça nos seria inacessível, sendo ademais, trabalhado no *De beata vita*; todavia, este papel também só se torna possível mediante uma doação transcendental, como podemos ler no próprio *Novo Testamento*: “Pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus”¹³¹. Ainda que não completamente amadurecido no conhecimento das *Escrituras* à época do seu tratado sobre a *beatitudo*, Agostinho já conhecia ao menos o conteúdo neotestamentário das *Epístolas* paulinas e do *Evangelho* de João¹³². O fato é que, para o convertido Agostinho, apenas Cristo poderia estabelecer a relação entre a transcendência e a imanência, isto é, entre os mundos supra-sensível e sensível dos quais falava Plotino.

2.2 *Beatitudo* agostiniana: panorama geral

As diferenças, mesmo que importantes, não implicam na oposição em bloco das doutrinas anteriores. Ao contrário. Em relação às aproximações, num âmbito mais geral, podemos dizer que em comum com os três pensadores acima referidos Agostinho tinha a certeza que todos os homens tendem para a felicidade¹³³ e que a vida virtuosa lhe é constitutiva. Não obstante, o novo caminho apontado por ele foi o de que, *a partir da Graça emanada de Deus*, o homem deve mergulhar na própria alma, e daí, transcendendo-se, atingir a Deus e a *beatitudo* na sua fruição.

Esse percurso que vai da *reditio in se ipsum*, isto é, da auto-interiorização, do acesso à própria alma, que habita a matéria, até o *transcensus suis ipsius*, ou seja, o transcender-se a si

¹²⁹ Cf., por exemplo, AGOSTINHO, *De quantitate animae*, I, II, 3 e *passim*.

¹³⁰ Cf. *Infra*, p. 52 e n. 145.

¹³¹ *Ef* 2, 8.

¹³² Tanto que ao fim do tratado ele cita, por exemplo, o *Ego sum veritas* joanino (*Jo* 14, 6), e sua mãe faz uma clara referência a I *Cor* 13,13. Cf. *infra*, p. 93, n. 299 e também *supra*, ns. 123, 124 e 125.

¹³³ Cf. *infra*, ns. 232 e 233.

mesmo para alcançar a Deus, não está formulado no *De beata vita*. Seria em outra obra, iniciada três anos depois do nosso tratado, que Agostinho, conjugando razão e fé, descreveria essa dinâmica do seguinte modo:

[...] entra em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; E se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo. Mas recorda-te: transcendendo-te, transcendes tua alma racional. Encaminha-te, pois, para onde se acende a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade?¹³⁴

É através da faculdade racional de nossa alma – que também é doação divina – que promovemos a caminhada em direção à Verdade: Deus, a Suprema realidade que ultrapassa nossa razão, sendo mesmo a causa última que lhe “acende a própria luz”. Com o alcance da Verdade que é Deus, chegamos à *beatitudo*, reservada *nessa vida* ao sábio, o “bom pensador”, como veremos adiante. Ocorre que, mesmo não constando literalmente no *De beata vita*, a dinâmica descrita no *De Vera religione*, subjaz toda lógica daquele e de outros dos diálogos iniciais, na medida em que neles a alma, instância supra-sensível, sede da razão humana, é valorizada como o que há de melhor em nós. De fato, como declara a própria “razão” em um desses diálogos, a alma é a realidade no homem mais próxima a Deus, dadas suas imaterialidade e imortalidade:

A alma é, pois, imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta-te de tua sombra, volta-te para ti mesmo; não sofrerás destruição alguma a não ser esquecendo-te de que é algo que não pode perecer¹³⁵.

Voltar-se para si mesmo, a *reditio in se ipsum*, é apenas o início da jornada humana rumo à beatitude. No seu alcance pelo *transcensus suis ipsius* reside a crucial diferença para com seus antecessores: a felicidade verdadeira para Agostinho tem que estar na direta *aquisição* divina, sem a intermediação sensorial, mas assistida pela Providência, e mesmo além da mais acrisolada racionalização humana, ainda que esta seja preliminarmente necessária. Se, como criam Estóicos

¹³⁴ “[...] in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?” AGOSTINHO, *De vera religione*, 39, 72. Essa obra, antimaniquéia, foi escrita entre os anos de 389 e 390.

¹³⁵ “Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede veritati; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Avertere ab umbra tua, revertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, II, 19, 33.

gregos e latinos, tendemos *naturalmente* (κατὰ φύσιν) à felicidade, trata-se, para Agostinho, de uma natureza criada por um Deus que se distingue *in totum* dela e que nela interfere decisivamente. A filosofia mesma deixa de ser a meta em si e passa a ser meio para o acesso a *beatitudo*¹³⁶.

Para os Acadêmicos, a mera busca da verdade levava à felicidade. Porém, argumentavam, a vida intelectual é apenas um progresso em direção a verdade, mas a sua posse é impossível. Agostinho, em oposição – e aqui também a Cícero –, defenderá a posse humana de algumas verdades, como do eu em relação à dúvida: “[...] dizeis que o falso pode parecer aos sentidos como verdadeiro, mas *não negais o fato de parecer* [...]”¹³⁷.

Há também as verdades matemáticas¹³⁸, e, sobretudo, o fato da própria Verdade que é Deus:

[...] Deus Verdade, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. Deus Sabedoria, em quem, por quem e mediante quem têm sabedoria todos os que sabem. Deus, verdadeira e suprema Vida, em quem, por quem e mediante quem tem vida tudo o que goza de vida verdadeira e plena. Deus felicidade, em quem, por quem e mediante quem são felizes todos os seres que gozam de felicidade [...]. Deus, de quem se separar significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme. Deus, de quem se afastar é morrer, ao qual voltar é reviver, em quem habitar é viver [...] ¹³⁹.

Como muitos dos antigos filósofos pagãos, Agostinho também vê na contemplação da verdade e do bem, aquilo que era a εὐδαιμονία para os gregos. Mas revela que a sua natureza é

¹³⁶ Como veremos a propósito da imagem do *philosophiae portus*.

¹³⁷ “[...] *Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis* [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XI, 24 (grifos nossos). Ou seja, os sentidos até podem ser enganados quanto à existência efetiva de algo, mas permanece um “eu” que se engana e, portanto, que existe verdadeiramente. Esta notável intuição seria mais diretamente formulada no tardio *De civitate Dei contra paganos* (XI, XXVI): “[...] *Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar* [...]” : “[...] Com efeito, quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano [...]”. Agostinho parece até mesmo prefigurar assim elementos fundamentais da gnosiologia cartesiana.

¹³⁸ Cf. *infra*, n. 212.

¹³⁹ “[...] *Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia* [...]. *Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est* [...]”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 1, 3.

divina, criadora, pessoal. Mais: que há uma Verdade suprema, Deus, e a *beatitudo* para o homem é a abnegada fruição Daquela.

O que estamos dizendo é que a síntese agostiniana configurará a filosofia cristã justamente como algo que é sim, em boa parte, a convergência de idéias ecléticas, estoicas e neoplatônicas sob o pensamento cristão. Por isso, por um lado, é importante acentuar a apropriação que Agostinho realiza em relação à ética estoica a fim de formular seu pensamento. Mas nessa ética o aspecto da transcendência foi negado em larga medida. Por outro lado, a transcendência é uma dimensão que, como vimos, surgiria, para o Tagastense, com Plotino. Entretanto, se neste último havia um movimento para a felicidade de retorno do imanente para o transcendente, ele se dava pela efetivação de virtudes ascéticas (a negação absoluta do corpóreo) que culminavam no êxtase, condição para o alcance do "supra-inteligível" no Uno e, portanto, via o imanente: curiosamente era ainda na imanência que se encontrava o móbile plotiniano para a ascensão. Ora, como em Plotino, Agostinho também privilegia o transcendente como lugar da felicidade, e nele também é possível identificar um movimento duplo: o de Deus para o homem, do transcendente para o imanente, e o do homem para Deus, do imanente para o transcendente. Mas pudemos igualmente afirmar que para o pensador cristão, de modo original, há uma transcendência que interfere na própria imanência, cuja finalidade é o retorno à transcendência.

Assim, se o conceito de *beatitudo* é por um lado de uma virtude que poderíamos adjetivar estoica (ou eclética), e, por outro, de uma teleologia um tanto neoplatônica na posse divina, ambas as condições, para Agostinho, se encontram indissociáveis em Deus. Logo, a verdadeira virtude consiste, não na negação *in totum* das instâncias materiais, mas no usufruto *parcimonioso* do que é transitório, e do que é bom e perene o mais plenamente possível, isto é, o fim último onde está a felicidade. Não se trata de negar absolutamente o terreno, o sensorial, uma vez que, em Agostinho, não há espaço para a analogia do mundano com o mal¹⁴⁰, mas da adoção de uma atitude austera para com o que é efêmero. Este é, aliás, o fulcro do Estoicismo senequiano no *De vita beata* e constante em várias passagens das *Epistulae morales ad Lucilium*. Só que, em Agostinho, até a

¹⁴⁰ O contrário seria atribuir ser ao mal, o que destoa flagrantemente da posição do pensador. Para Agostinho, tudo que há é proveniência de Deus, logo, todo ser é um bem. Diferindo dos maniqueus, ele não entende o mal como algo em si, material, uma "substância obscura" – contraposta ao bem tomado por uma "luz sensível", igualmente matéria –, mas apenas algum grau de privação do bem e, portanto, uma privação do ser. Por isso o que é transitório é também algo vazio. Aqui, apesar de basear-se nele, também difere de Plotino (cf. *supra*, p. 33 e ns. 82 e 83). Para uma análise detalhada da doutrina maniqueísta da substancialidade do bem e do mal, cf. COSTA, 2002, especialmente pp. 52 a 121.

própria parcimônia será determinada por uma vontade irradiada como um bem na alma humana pela Verdade divina¹⁴¹. Portanto, existem entre o “jovem Agostinho” e a tradição, muitas vezes imbricados, aproximações e afastamentos. Mas já aqui a questão fundamental será evitar a perda de foco no que realmente beatifica: o conhecimento e a posse de Deus.

De resto, vale notar que nosso autor não aprofunda neste primeiro tratado que é o *De beata vita* a questão do bem, ou seja, no sentido de demonstrar, além do Bem Supremo, quais seriam os demais bens. Será mais tarde, no *De Natura Boni* (c. 405), obra de cunho contestatório ao ideário maniqueu, que ele retomará a questão dizendo que Deus é supremo e infinito Bem; é imutável e, conseqüentemente, eterno e imperecível; os demais bens se originam de Deus, mas não detêm natureza divina; foram feitos por ele, claro, como tudo o mais, mas não são o que ele é; toda criação é sujeita a mudança, uma vez que só Deus é imutável já que perfeito; e finalmente que, em sua onipotência, Deus pode criar tudo, até mesmo bens celestiais ou mundanos do nada, ou seja, cria o ser do não-ser. Questões que guardam, afinal, mais alguns importantes afastamentos aos quais nos referimos.

Pois bem. Isto posto, voltemos à questão específica da felicidade no *De beata vita*. Mesmo nesse trabalho inaugural, temos que reconhecer que Agostinho já vê a filosofia não como um fim em si mesma, mas como meio para a consecução da beatitude. Tal visão vai de encontro àquela tradição pagã e sua capacidade de munir o homem com uma acentuada autonomia para o encetamento da vida feliz. Se restam inegáveis aportes tradicionais em sua obra, eles estão, desde saída, determinados pela ótica cristã e suas fontes, embora o estudo aplicado destas últimas seja ainda incipiente a esta altura de sua vida¹⁴². Por isso é, de fato, a partir daquilo que foi classificado como uma “tradição cristã filosoficamente eclética”¹⁴³ que Agostinho empreende sua apropriação de certas categorias das escolas filosóficas da tradição pagã. Ou seja, o homem é pensado, ainda que desde um modelo metafísico neoplatônico, e com os elementos éticos estoicos e mesmo peripatéticos do Ecletismo latino, como *criatura* de beatitude, onde os aspectos racional e volitivo não estão excluídos, mas tampouco são por si só, suficientes¹⁴⁴. Na verdade, o alcance e o poder

¹⁴¹ Essa temática será tratada no terceiro Capítulo a propósito da questão da Suma Medida.

¹⁴² Não podemos nos esquecer que esse é um homem, muito mais do que influenciado pela doutrina, recentemente impactado por uma epifania, por uma experiência pessoal do que ardentemente acreditava ser uma revelação de natureza divina.

¹⁴³ HOLTE, 1962. p. 193.

¹⁴⁴ Cf. SANGALI, 1998. p. 152, n. 368.

dos elementos que concorrem para a meta desejada já se encontram delineados desde as primeiras frases da obra: a razão e a vontade, dirigidas, de algum modo, pela ação divina¹⁴⁵.

Ocorre que, muito embora não sejam suficientes *per se*, não apenas esses elementos estão bastante presentes nesse primeiro empreendimento filosófico agostiniano em torno do tema da felicidade, como também aqui se encontra, à semelhança das demais obras do que se convencionou chamar “Diálogos de Cassiciaco”¹⁴⁶, permeada por contribuições pagãs, principalmente neoplatônicas, uma concepção metafísica toda própria. E o seu signo é metafilosófico, aquilo que conduzirá em caráter nuclear a nossa reflexão a partir daqui: *as imagens da filosofia* presentes no *De beata vida*.

2.3 *Philosophiae portus e arx philosophiae*

Estas imagens se mostram, a nosso ver, subsumidas em dois grandes grupos na obra: o que se reflete na representação do *philosophiae portus* (porto da filosofia), onde estão incluídas, propriamente, as influências do pensamento pagão anterior ao nosso filósofo; e aquele referente à *arx philosophiae* (ápice da filosofia), que torna patente o aspecto já dedicadamente cristão de Agostinho, ainda que de um modo um tanto incipiente do ponto de vista doutrinal e teológico – trata-se, afinal, de um recém-convertido. Ambos os grupos têm um papel central a desempenhar na questão da felicidade. Longe de serem excludentes entre si, os elementos presentes nestes dois pólos revelam na obra a relação mais original entre razão e fé no que tange à noção agostiniana da *beatitudo*; e sua conclusão demonstrará de modo explícito o acordo estabelecido entre estes elementos. Tal acordo desenhar-se-á, de um lado, por uma breve interpretação filosófica da

¹⁴⁵ As frases são: *ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret*, isto é, “o curso da razão e a condução da própria vontade” que indicam os elementos racional e volitivo; e *tempestas, quae stultis videtur adversa*, “uma tempestade, que aos estultos parece adversa”, apontando que sem a intervenção de Deus (identificado na metáfora que trabalharemos a seguir com a *tempestas*) aqueles primeiros elementos sequer podem ser capazes de compreender a Sua ação. Cf. AUGUSTIN, 1986, p. 48 (I, 1). A partir daqui, apenas para as citações ao *De beata vita*, utilizaremos o texto crítico de J. Doignon, indicando também entre parênteses a numeração tradicional das passagens.

¹⁴⁶ Além do *De beata vita*, são eles: *Soliloquia*, *Contra academicos*, e *De ordine*. Sobre sua proximidade temática cf. *infra*, n. 296.

Trindade¹⁴⁷; de outro, na confrontação entre intelectualidade filosófica e piedosa fé. Então, a vida feliz – *esta* vida feliz, terrena – deverá consistir, veremos ao final da obra, no *conhecimento* perfeito de *Deus*.

Estes dois grandes grupos de imagens estão ligados, de um modo ou de outro, à tradição: no caso do *philosophiae portus* de uma maneira, digamos, “positiva”, haja vista a retomada de aspectos do pensamento pagão; no tocante à *arx philosophiae*, a princípio, de forma “negativa” em relação àquelas contribuições anteriores, dada a importância atribuída ao viés mais propriamente cristão.

Será, pois, dentro do quadro de cada um desses dois grupos que seguiremos o desenvolvimento do próprio diálogo, ao longo do qual identificaremos cada caso no deslinde da concepção da *beatitudo*. Para tanto, tomaremos como fio condutor as várias imagens da filosofia apresentadas por Agostinho no *De beata vita*, através das ocorrências do uso do próprio termo *philosophia*¹⁴⁸. Esse recurso tem como base, além do próprio texto agostiniano na supracitada edição crítica de J. Doignon do *De beata vita*¹⁴⁹, a seção relativa a esse tratado em uma fundamental obra de G. Catapano sobre os primeiros escritos agostinianos¹⁵⁰.

Assim, na alegoria da vida como navegação rumo a felicidade, logo na introdução da obra (onde estão concentradas seis das oito ocorrências do termo *philosophia*), relativa ao *philosophiae portus*, a primeira imagem remete-nos diretamente à visão platônica da “segunda navegação”¹⁵¹, e que vem a ser correlata à ἐπιστροφή plotiniana ou *reditus* (retorno) da alma à “pátria inteligível”.

¹⁴⁷ A difícil temática da Trindade seria enfrentada em profundidade bem mais tarde, entre os anos 399 e 419, no *De Trinitate*.

¹⁴⁸ São oito estas ocorrências na obra: I,1; I,2; I,3; I,4 (bis); I,5; II,10 (bis; mais o cognato *philosophus* em seu nominativo plural *philosophi*, na citação ciceroniana). A segunda ocorrência do cognato *philosophus* (de fato, seu genitivo plural, *philosophorum*) em IV, 27, uma vez que empregada, como as oito relativas ao lema *philosophia*, pelo próprio Agostinho, será incluída em caráter excepcional como a última referência do recurso aqui adotado, isto é, como o derradeiro ponto do “fio condutor” para as imagens da filosofia na obra.

¹⁴⁹ Cf. *supra*, ns. 28 e 145.

¹⁵⁰ CATAPANO, Giovanni. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra academicos al De vera religione*. Studia Ephemeridis Augustinianum 77. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001.

¹⁵¹ “Δεύτερος πλοῦς”, expressão que aparece no *Fédon*, 99 d, retirada da linguagem náutica e que indicava aquela navegação que se faz com os remos, uma vez cessados os ventos. Na metáfora platônica significa o caminho para o supra-sensível, mais difícil e que demanda um empenho muito maior. Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol. II. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 52 e *passim*.

Essa noção é, aliás, expressamente estimulada por Plotino que diz: “[...] Fugamos, então, para a nossa querida pátria [...]. Nossa pátria é o lugar de onde viemos, e nosso Pai está lá”¹⁵².

Conforme mencionamos na nossa Introdução, Agostinho estabelece no preâmbulo do *De beata vita* uma metáfora na qual a beatitude é identificada como aquilo que, estando em terra firme, a *regio beatitudinis*, deve ser alcançado pelos navegantes, ou seja, todos nós, homens lançados ao mundo. Aqui, parte-se, então, da premissa de que o homem tende à felicidade, e esta é o bem supremo. Percebe-se, pois, desde já, indícios de uma convergência, sob Agostinho, de posições relativas tanto ao Ecletismo ciceroneano e o Estoicismo latino de Sêneca quanto ao Neoplatonismo de Plotino, no que diz respeito ao concerto entre o bem e a felicidade como “naturais” ao homem¹⁵³. Entretanto, também aqui já começa a surgir aquela aludida insuficiência da instância racional-volitiva da alma humana, carregada pela tradição pagã, na consecução dessa meta. *Ratio* e *voluntas* são elementos constitutivos da busca, mas não bastantes. Assim, se a direção da razão e a condução da vontade fossem suficientes, através do alcance do *philosophiae portus* – via de acesso alegórica à *regio beatitudinis* –, diz Agostinho:

[...] talvez não fosse temerário dizer que bem menos numerosos seriam os homens a lá chegar do que quantos se nos apresentam aqueles que o atingem [ao porto da *filosofia*], sendo já tão raros e de pouco número. Com efeito, como nesse mundo, ou Deus, ou a natureza, ou a necessidade ou nossa própria vontade, ou a união de algumas dessas causas, ou o conjunto de todas elas [...] nos lançam à sorte numa espécie de mar tormentoso, quão pouco seriam aqueles que reconheceriam para onde ir e a via pela qual retornar, se um dia uma tempestade, considerada pelos insensatos como adversa, não lhes dirigisse, mesmo contra sua vontade e, a despeito de seus esforços em contrário, ignorantes e errados, a terra tão desejada?¹⁵⁴

A própria imagem da filosofia como porto e a vida como uma perigosa travessia oceânica – clássica na tradição greco-romana¹⁵⁵ –, são igualmente encontradas em uma das obras

¹⁵² “[...] Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα [...]. Πατρὶς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.” PLOTINO, *Enéadas*, I, 6.

¹⁵³ Cf. todo o Cap. 1.

¹⁵⁴ “[...] *nescio utrum temere dixerim multo minoris numeri homines ad eum peruenturos fuisse, quamvis nunc quoque, ut uidemus, rari admodum paucique perueniant. Cum enim in hunc mundum sive deus sive natura sive necessitas sive voluntas nostra sive coniuncta horum aliqua sive simul omnia [...] velut in quoddam procellosum salum nos quase temere passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret, quo sibi nitendum esset quae redeundum, nisi aliquando et invitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret?*” AUGUSTIN, 1986, pp. 48 a 51 (I, 1).

¹⁵⁵ O tema do retorno da alma à sua “pátria”, como vimos (cf. *supra*, n. 152), é tipicamente plotiniano, tendo suas raízes bem distinguíveis nas “cosmologias míticas” de Platão (cf. *Fedro*, 249 a; *Timeu*, 42 b). Uma referência provável é também Porfírio (*ad Marcelam*, 6, por exemplo), conforme nos informa J. Doignon in AUGUSTIN,

contemporâneas ao *De beata vita*, onde Agostinho afirma que contra as tempestades da fortuna devemos,

[...] lutar com os remos de todas as virtudes e, sobretudo, implorar o auxílio divino com toda a devoção e piedade; a fim de que o firme propósito de nos dedicar ao bom estudo [da sabedoria] siga o seu curso, sem que nenhum acaso o impeça de alcançar o seguríssimo e agradabilíssimo porto da filosofia [...]¹⁵⁶.

A fonte mais provável, tanto no caso do *De beata vita* quanto no *Contra academicos*, é o Cícero das *Tusculanae disputationes*. Nessa obra o Arpinate faz uma apologia à filosofia, dizendo:

Mas contra esta culpa e contra os nossos demais vícios e pecados havemos de buscar na filosofia a cura segura. A cujo seio nos havendo levado, desde os primeiros anos de juventude, nossa vontade e aplicação, nesse mesmo porto de onde antes havia saído me refugio agora, lançado por esta grave tempestade [...]¹⁵⁷.

Claro que podemos notar a oposição muito significativa entre as visões cristã e pagã acerca do modo de lidar com a *tempestas*, na própria escolha dos termos: o que é apenas “vontade e aplicação” em Cícero torna-se, em Agostinho, “auxílio divino” para que a dedicação ao “estudo da sabedoria siga seu curso”. Também há o fato de que o porto deixa de ser meta definitiva. A despeito de suas adjetivações no *Contra academicos* (“seguríssimo”, “agradabilíssimo”), o atracamento puro e simples à *philosophia* não exclui a possibilidade do engano; a passagem dela à

1986, n. compl. 1. Quanto à vida como uma arriscada viagem marítima rumo a um porto de refúgio encontra-se tanto em Sêneca (*Epistulae Morales ad Lucilium*, VIII, 70, 2-4) quanto mais diretamente em Cícero (cf. *infra*, n. 157), e que podem ter, filosoficamente falando, sua origem remetida à imagem platônica da embarcação que faz a travessia da vida (cf. *Fédon*, 85 d). Temos, ademais, a jornada épica do Odisseu homérico, cujo longo caminho de volta à pátria, Ítaca, após enormes desafios e tribulações, serve também de paradigma aos desafios da vida, sempre submetida à fortuna, para o homem grego. Há mesmo mais terríveis viagens na literatura clássica, como a do herói de Virgílio em busca de seu pai, na *Eneida* (Enéas é um dos fundadores míticos de Roma), onde as fragilidades da vida enfrentam as águas do mundo dos mortos. Vale notar que mesmo no texto cristão, aparecem alguns dos elementos também presentes na tradição filosófico-literária pagã: em *At* 27, 9-44, é descrita a viagem marítima de Paulo em direção a Roma, que, apesar de tempestuosa e cheia de perigos, conta sempre com o amparo de Deus, guia do percurso como da vida. Talvez um pouco de cada um destes elementos, direta ou indiretamente, tenham vindo à mente de Agostinho para que urdisse sua riquíssima alegoria que domina quase todo o prólogo do *De beata vita*.

¹⁵⁶ “[...] cum obnitendum remis qualiumcumque virtutum, tum in primis divinum auxilium omni devotione atque pietate implorandum est; ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum, a quo eam nullus casus excutiat, quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, II, 1, 1.

¹⁵⁷ “Sed et huius culpa et ceterorum vitiorum peccatorumque nostrorum omnis a philosophia petenda correctio est. Cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, V, 2, 5.

felicidade não será mais, como veremos, imediato ou mesmo garantido. Todavia, apesar da declarada insuficiência da *ratio* e da *voluntas*, essa imagem da *philosophia* como uma instância de algum modo existencialmente protetora, dando ao menos acesso à felicidade, remete Agostinho ao propósito de fundo de todos os cinco Livros das *Tusculanae* ciceroneanas: a filosofia vista como remédio aos males da vida¹⁵⁸, o que “[...] significa evidentemente considerá-la sob uma perspectiva que não a meramente teórica [...]”¹⁵⁹ Ademais, quando dando prosseguimento à descrição da viagem rumo ao porto, Agostinho fala que seja qual for o motivo de estarmos lançados ao mundo – por Deus, pela natureza, pelo destino ou pela própria vontade –, este se assemelha a uma espécie de *procellosum salum* (mar tormentoso), utilizando-se da representação que atravessa tanto a tradição clássica quanto a cristã¹⁶⁰. Por fim, a própria distinção entre a meta filosófica (*quo*) e o caminho para ela (*qua*), já se encontra em Sêneca, a propósito do auto-aperfeiçoamento:

Decidamos, portanto, aonde vamos e por onde, não sem a ajuda de alguém experiente no caminho que tomamos, pois, aqui, a situação não é a mesma que nas outras viagens: [...] aqui, o caminho mais freqüentado e mais conhecido é o que mais engana [...] ¹⁶¹.

Ocorre que, apesar de desejada por todos como um retorno ao verdadeiro lar, uma vez que é condição existencial do homem a busca do próprio bem, tal empresa nem sempre é direta e espontânea. Existem, muitas vezes, dificuldades no caminho para essa felicidade que nos é tão peculiar e, ao mesmo tempo, rara. É na caracterização da diferença entre as possíveis vias para esta busca que surge a segunda ocorrência do termo *philosophia*, a propósito da classificação metafórica dos tipos de navegantes *proiecti* (lançados) ao mar: “Assim, entre os homens que a *filosofia* pode acolher, penso ver, por assim dizer, três categorias de navegantes.”¹⁶²

¹⁵⁸ O Livro I trata de afastar os temores da finitude pela constatação da imortalidade da alma; o II fala da atitude imperturbável do sábio diante das dores físicas e morais; o Livro III fornece os meios para o combate da tristeza, assim como suas causas e tipos; o IV analisa as enfermidades e os *pathemata* da alma e os meios para sua cura, que se resumem na imunidade que a sabedoria proporciona: a filosofia é a medicina da alma; finalmente, o Livro V é uma conclusão em tom acentuadamente retórico que repassa toda a estrutura da obra.

¹⁵⁹ “[...] vuol dire evidentemente considerarla sotto un profilo che non è soltanto teorico [...]” CATAPANO, 2001. p. 178.

¹⁶⁰ Cf. AUGUSTIN, 1986. p. 50 (I, 1) e *supra*, n. 155.

¹⁶¹ “[...] *Decernatur itaque et quo tendamus et qua, non sine perito aliquo cui explorata sint ea in quae procedimus, quoniam quidem non eadem hic quae in ceteris peregrinationibus condicio est: [...] hic tritissima quaeque uia et celeberrima maxime decipit*”. SÊNECA, *De vita beata*, I, 2.

¹⁶² “*Igitur hominum quos philosophia potest accipere, tria quasi navigantium genera mihi videor videre*”. AUGUSTIN, 1986, p. 50 (I, 2).

Poucos são os que conseguem atingir o *philosophiae portus*¹⁶³. A ação da *tempestas*, identificada com a fortuna, fazendo-se crer um evento da Providência, é, então, fundamental, apesar de muitas vezes ser “considerada pelos insensatos como adversa”. O testemunho disso aparece também logo no Prólogo ao primeiro Livro do *Contra academicos*, onde está dito que a alma divina unida ao corpo mortal “[...] não alcança o porto da sabedoria, onde não é movida nem pelos os ventos favoráveis ou adversos da fortuna, sem que para lá seja conduzida pelo favor ou pela desgraça da mesma fortuna [...]”¹⁶⁴. Aqui Agostinho soa bem senequiano. O Cordovês, citando versos de Cleantes, chegara a afirmar que: “[...] O destino guia quem o segue, arrasta quem resiste”¹⁶⁵.

No *De beata vita*, aqueles navegantes são tipificados de três formas: ou constituem-se dos que, tendo chegado a “idade da razão”, mesmo que se afastem do porto, não vão muito longe, e conseguem se fixar em algum lugar tranquilo de onde podem orientar como faróis alguns navegadores perdidos; ou são os que se perdem na procela oceânica, que nada mais é que a representação das ilusões sensoriais e os sonhos de poder da vida, e nesse engano orgulhoso, jamais atingiriam o porto, não fossem os fortes reveses da decepção que os fazem, ainda que sofrendo, tornar a pátria; há, contudo, uma terceira espécie de navegantes, um meio-termo entre a maioria perdida e os que realizam obras orientadoras aos demais. São os que, mesmo ao longo da navegação, não esquecem nem da pátria nem da rota de volta graças a certos *signa* (sinais). Desses, alguns tornam à terra natal sem demora, mas muitos se deixam levar pelas “doçuras do caminho” ou se perdem em meio a nevoeiros que impedem o rápido retorno, protelando-o em toda uma vida de navegação errante. Porém, sujeitos às intempéries, às vezes, são sacudidos por alguma *calamitas* (infelicidade) e aí sim, tornam ao lar, a fim de recuperar as forças e encontrar o sossego¹⁶⁶.

¹⁶³ O que serve de base para argumentar que seria inválida a tese de que o termo *philosophia* já teria aqui o sentido de vida cristã, tanto quanto o porto pudesse ser identificado com a Igreja. Lembremos que são *rari admodum paucique* os que atingem o *philosophiae portus*. Isto excluiria a quase totalidade dos cristãos que, apenas pela via da fé sincera e inabalável, são libertos pelo mistério da Trindade. Mesmo, Mônica, como veremos, é qualificada filosoficamente: só que ela atinge, não pela “erudição”, mas por uma sabedoria, cuja fonte é divina, a *arx philosophiae*. A esse respeito cf. AGOSTINHO, *De ordine*, II, 5, 16 e CATAPANO, 2001. pp. 180-181 e 232.

¹⁶⁴ “[...] *nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque adversante fortunae flatu, neque secundante moveatur; nisi eo illum ipsa, vel secunda, vel quasi adversa perducatur [...]*”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, I, 1.

¹⁶⁵ “[...] *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”. SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, XVII, CVII, 11.

¹⁶⁶ Cf. AUGUSTIN, 1986. pp. 50 e 52 (I, 2).

Existem várias interpretações por parte dos especialistas acerca da tipificação dos três navegantes. Para J. Doignon¹⁶⁷, por exemplo, eles simbolizariam três experiências concretas: a primeira, a de Manlio Theodoro¹⁶⁸, que atinge sem esforço o *philosophiae portus*; a segunda, aquela de Romaniano¹⁶⁹, que, levado pelas ilusórias benesses das honras e deleites, deve ser desperto pelos reveses da fortuna; e a terceira a do próprio Agostinho, que atinge o porto após muitas postergações e hesitações. Já para L. F. Pizzolato¹⁷⁰ trata-se de representações para aquilo que faz com que os navegantes retornem ao porto: a ação do próprio homem; a ação da tempestade; e a ação da recordação, respectivamente. A estas considerações podemos aduzir ainda um trecho de uma das *Epistolae* senequianas, em que, a partir de uma categorização de Epicuro, o autor traça uma tipologia que identifica os que atingem a verdade (e com isso a felicidade) também desde uma tripartição: a espontaneidade daqueles que a alcançam, incluindo-os entre os “espíritos de primeira escolha”; a necessidade do auxílio de outrem, que coloca os assim assistidos na posição de “espíritos de segunda escolha”; e finalmente, a coação dos que, mais do que simplesmente guiados, como os segundos, são de fato compelidos à verdade, o que granjeia para estes a posição de “espíritos de terceira escolha”¹⁷¹. Mas nesse aspecto, nos alinhamos mesmo com G. Catapano:

Todas estas interpretações são válidas e no seu conjunto trazem à luz a complexidade de aspectos da qual é rico o texto agostiniano. Porém, isto não deve nos fazer esquecer a idéia de fundo do parágrafo, que é muito simples: a maior parte daqueles que, de uma maneira ou de outra, se encontram no porto da filosofia, não estão aí de um modo completamente voluntário e consciente. É uma ilustração, com alguma complacência descritiva, da tese enunciada no *incipit* [fórmula inicial dos escritos latinos] da obra¹⁷².

¹⁶⁷ Cf. DOIGNON in AUGUSTIN, 1986, n. compl. 1, pp. 133 e 134.

¹⁶⁸ Cristão, figura política de destaque e filósofo proeminente no ambiente cultural da Milão de então, e a quem Agostinho considera uma autoridade em Plotino. O *De beata vita* lhe é dedicado, na esperança que dele obtenha a elucidação sobre um dos problemas considerados pelo nosso pensador como fundamentais: a *quaestio de anima* (questão da alma). O outro fundamento é Deus.

¹⁶⁹ Amigo e bem-feitor de Agostinho, patrocinador de seus estudos de retórica (e a quem é dedicado o *Contra academicos*) sendo o pai de Licencio, um dos discípulos presentes a este diálogo e também ao *De beata vita*. Homem de posses, mas enredado em sérios problemas de ordem jurídica, é conclamado por Agostinho a se juntar a ele, a seu filho e aos demais participantes no retiro espiritual de que desfrutavam em Cassiciaco, para a prática do *otium philosophandi*. A esse respeito, cf. *supra*, n. 35.

¹⁷⁰ Cf. PIZZOLATO, 1987. pp. 42 a 45.

¹⁷¹ Cf. SÊNECA, *Epistulae Morales ad Lucilium*, V, LII, 3-5.

¹⁷² “Tutte queste interpretazioni sono valide e nel loro insieme mettono in luce la complessità di aspetti dicui è ricca la pagina agostiniana. Questo però non deve far dimenticare l’idea di fondo del parágrafo, che è molto semplice: la maggior parte di coloro che in un modo o nell’altro si ritrovano nel porto della filosofia non vi è giunta in maniera completamente volontaria e consapevole. È un’illustrazione, con qualche compiacimento descrittivo, della tesi enunciata nell’incipit dell’opera.” CATAPANO, 2001. p. 180.

Aliás, como nota J. Doignon na introdução de sua supracitada edição crítica, todo o preâmbulo da obra é, em termos esquemáticos, uma referência ao típico *prooemium* ciceroniano¹⁷³. Parte-se, pois, de uma tese geral, isto é, a filosofia como meio de acesso ao escopo determinante do itinerário existencial. Daí procede-se à divisão dos aspectos desse itinerário: diretamente à meta; indiretamente, num hiperbólico e inconsciente desvio apenas corrigido pela *tempestas*; e o meio termo, uma procrastinação nublada, mas consciente. Esse último aspecto empresta ao preâmbulo um acento pessoal, encontrado em muitos dos prefácios de Cícero (como ao *De oratore* I, 1, 1, 1-4, e às próprias *Tusculanae disputationes* V, 1, 3-2). Seguindo ainda o protocolo característico do Arpinate, Agostinho dedica o tratado a alguém, no caso, a Manlio Theodoro¹⁷⁴.

Assim, são perceptíveis sob a égide da viagem rumo ao *philosophiae portus*, em vários níveis, aportes imagéticos relativos à tradição. Quanto a Plotino, trata-se diretamente da aspiração à εὐδαιμονία no que caracteriza seu caminho que é o da ἐπιστροφή do múltiplo para o Uno. Mas não devemos nos afastar da noção que constitui a decisiva diferença já apontada várias vezes acima entre Agostinho e o Licopolitano. o Uno de Plotino, permeando impessoal e absolutamente todo real, não permite espaço para se pensar nada como a ação da Graça (*tempestas*), impedimento axial para a soteriologia cristã. Daí, Plotino e a tradição filosófica serem não mais que “aliados” na compreensão da fé cristã e, de modo algum, substituírem, numa assunção absoluta, um fundamento beatífico cristão de primeira ordem para Agostinho: a felicidade na posse de Deus, ou de Sua sabedoria¹⁷⁵.

Tanto que, dando seqüência ao emprego do termo *philosophia* e as imagens que o acompanham, Agostinho diz que na entrada do referido porto ergue-se um grande monte, em cima do qual alguns dos navegantes que já chegaram “[...] amiúde aconselham aos que se aproximam, a evitarem os escolhos ocultos sob a água, ou como facilitar a subida até o cimo onde estão, e até ensinam, benevolentíssimos, como entrar na terra vizinha sem risco [...]”¹⁷⁶. E dizendo que estes habitantes do alto estão, na verdade, cheios de vanglória, pergunta:

¹⁷³ Cf. DOIGNON in AUGUSTIN, 1986. pp. 10 e 11.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, ns. 1 e 168.

¹⁷⁵ Fundamento que será analisado mais à frente, no momento oportuno.

¹⁷⁶ “[...] *admonent saepe venientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur aut ad se ascendere facile putent, et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae vicinitatem benivolentissime docent [...]*” AUGUSTIN, 1986. p. 54 (I, 3).

[...] Pois, qual outro monte a razão mostra como temível àqueles que se aproximam da *filosofia* ou que ali já entraram, senão a soberba do estudo que visa a vaníssima glória, já que tal rochedo não é pleno e sólido em seu interior, tanto que engole os que caminham sobre ele cheios de orgulho, afundando num solo frágil que se desfaz sob seus pés e que, precipitados nas trevas, são arrebatados do esplendido domínio que haviam apenas vislumbrado?¹⁷⁷

Isso significa que todos aqueles que, tendo alcançado de um modo ou de outro o acesso à *regio beatitudinis*, têm que temer e evitar este enorme monte que se ergue imponente. Ele engana com seu fascínio tanto os que chegam quanto os que já estão no porto como se fosse um lugar privilegiado, luzindo traiçoeiramente. Oco e sem consistência, este é o monte do orgulho da auto-suficiência da razão que, tomado como solo firme, acaba por tragar aqueles que arriscam escalá-lo, perdendo assim a verdadeira felicidade que, de fato, apenas entreviram. O que os atrai, na verdade, é a soberba de poder ver os demais, não sem desdém, de cima para baixo. Ostentando sua presumida superioridade é que passam a advertir os recém-chegados da difícil empresa que é escalar o monte e, “benevolentemente”, guia-os pela entrada do porto, indicando qual o lugar mais seguro para o desembarque. Nesse sentido, destacando a originalidade do pensamento agostiniano, observa novamente G. Catapano:

[...] A filosofia não é a última meta desejada na viagem entre as ondas da existência: é transformada em simples escala para a entrada na terra da felicidade. Sobretudo, aquela é um porto que só alguns poucos atingem por uma decisão da própria vontade; a maior parte daqueles que ali se encontram foi impelida pelo sopro dos ventos contrários à rota que intentavam seguir. [...] Esta filosofia não se confunde com o cristianismo *tout court*, que tem seguidores bem mais numerosos, mas tampouco é apanágio de uma elite de intelectuais que desprezam o vulgo; a vã ambição de colocar-se acima dos outros é, antes, o perigoso monte que é preciso evitar para entrar e permanecer no porto.¹⁷⁸

Existe uma miríade de possibilidades interpretativas para essa imagem do monte¹⁷⁹. Vários estudiosos elaboraram explicações, diversas entre si, para a metáfora. Há quem defenda, por

¹⁷⁷ “[...] *Nam quem montem alium vult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressisve metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae, quod ita nihil intus plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes subcrepante fragili solo demergat ac sorbeat, eisque in tenebras revolutis, eripiat luculentam domum, quam paene iam viderant?*” AUGUSTIN, 1986. p. 54 (I, 3).

¹⁷⁸ “[...] *La filosofia non è più l’ultima meta desiderabile nel viaggio tra le onde dell’esistenza: essa diventa un semplice scalo per immergersi nella terra della felicità. Soprattutto, essa è un porto che solo pochi raggiungono per una decisione della loro volontà; la maggior parte di coloro che si è stata spinta dal soffio di venti contrari allà rotta che intendevano seguire. [...] Questa filosofia non va confusa con il cristianesimo tout court, che conta seguaci molto più numerosi, ma non è nemmeno appannaggio di una elite di intellettuali sprezzanti del volgo; la vana ambizione di porsi al di sopra degli altri è anzi la montagna pericolosa che bisogna evitare per entrare e rimanere nel porto.*” CATAPANO, 2006. p. CLII.

¹⁷⁹ Cf. CATAPANO, 2001. p. 181 e *passim*.

exemplo, que com a descomunal montanha, Agostinho quer referir-se especificamente ao Neoplatonismo. Este representaria, a um só tempo, o culminar de todo pensamento pagão, mas igualmente a presunção da recusa salvífica de Deus, o que daria conta da ambigüidade com a qual a imagem é construída (os habitantes do monte ora desprezam, ora guiam os que estão embaixo). Acerca dessa posição é interessante notar um trecho onde o nosso filósofo, bem mais cristão, acentuando as limitações dos “livros platônicos” e fazendo referências bíblicas, afirma:

[...] ali ninguém ouve Aquele que exclama: *Vinde a Mim, vós, os que trabalhais. Desdenham em aprender d’Ele, pois que é manso e humilde de coração. Escondestes estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelastes aos humildes.* Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis [...]; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz [...]¹⁸⁰.

Pode-se também cogitar a ligação da metáfora ao que se diz no *Contra academicos* em relação ao ceticismo gnosiológico que Agostinho conheceu em determinado período da Escola. Segundo ele, os representantes desta fase, alegavam que o sábio nada sabia de fato, propunham a suspensão do assentimento. Ele, ao contrário, mantém que ao menos à sabedoria o sábio deve assentir (condição *sine qua non* para ser efetivamente sábio)¹⁸¹. Na investigação dessa questão com Alípio, seu interlocutor no diálogo, Agostinho afirma que não se trata de buscar a glória, mas a verdade:

[...] A mim me basta transpor de qualquer modo este obstáculo que se opõe aos que querem ingressar na filosofia, retendo-os em não sei que tenebrosos esconderijos; ameaça fazer crer que toda filosofia é tal e não permite esperar que nela se possa encontrar a luz [...]¹⁸².

Contudo, no *De beata vita* – em que pese a aproximação entre o “rochedo resplandecente” e o “píncaro arborizado” das *Confessiones*, e ainda que levemos em conta a passagem do *Contra*

¹⁸⁰ “[...] *Nemo ibi audit vocantem: Venite ad me, qui laboratis. Dedignantur ab eo discere, quoniam mitis est et humilis corde. Abscondisti enim haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia [...] et aliud tenere viam illuc ducentem [...]*”. AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 21, 27. As referências neotestamentárias aqui (sob grifos no original) compreendem-se em Mt 11, 25-29.

¹⁸¹ Cf. *supra*, n. 137.

¹⁸² “[...] *Mihi satis est, quoquo modo molem istam transcendere, quae intransibilibus ad philosophiam sese opponit, et nescio quibus receptaculis tenebras tegens, talem esse philosophiam totam minatur, nihilque in ea lucis inventum iri sperare permittit [...]*”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XIV, 30.

academicos, onde os “tenebrosos esconderijos” de um determinado modo de ver a filosofia podem ser comparados ao terrível penedo que engole seus presunçosos habitantes – a imagem do monte não significa nada além do soberbo *studium inanissimae gloriae* (estudo da vaníssima glória), que se contrapõe ao benfazejo *studium sapientiae* (estudo da sabedoria). A exaltação de uma reputação intelectual que se eleva sobre os outros é um risco sempre presente àqueles que se dedicam à filosofia. O presunçoso ceticismo acadêmico ou o elitismo de certos neoplatônicos¹⁸³, não são mais que possibilidades de concretização desse desejo soberbo: “[...] não é necessário, portanto, encontrar a todo custo uma identidade precisa aos habitantes do monte: qualquer um pode tornar-se um deles se preferir a *gloria à veritas*”¹⁸⁴.

A próxima utilização do termo *philosophia* por Agostinho testemunha sua confessa “conversão” àquela, e ocorre num trecho em que o autor passa a expor as etapas de sua longa “viagem”, o terceiro tipo de navegação aludido acima. Podemos mesmo considerar os eventos de 386 como a conclusão de um processo que começara no ano de 372, com a leitura daquela obra ciceroniana descrita desse modo:

[...] Desde os meus dezenove anos, após haver conhecido na escola de retórica aquele famoso livro de Cícero que se chama *Hortensius*, fui tomado de um amor tão grande pela *filosofia* que imediatamente pensei em voltar-me para ela [...] ¹⁸⁵.

A partir daqui, as imagens da navegação rumo ao *philosophiae portus* se sucedem, sobrepondo-se umas as outras, nas superações vividas por nosso pensador ao longo da jornada. Elas são descritas de tal modo que justificam o fato lhe terem atribuído a condição de “primeiras confissões de Agostinho”¹⁸⁶. Depois da leitura do *Hortensius* – a qual apreciou mais pelo caráter

¹⁸³ O próprio Porfírio, discípulo e propagador das obras de Plotino, escreveu um *Contra os cristãos*. Essa obra perdeu-se. Dela só nos restam fragmentos indiretos, testemunhos antigos, principalmente de autores cristãos, acerca de sua composição. Quanto a sua data é provável que tenha sido composta um pouco antes de sua morte, ocorrida em 305, quando já se prenunciava a última grande perseguição anticristã promovida pelo imperador Diocleciano, em 303. Sobre esse tema cf. MORESCHINI, 2008. p. 260 e *passim*.

¹⁸⁴ “[...] *Non è necessario, pertanto, trovare a tutti i costi un’identità precisa agli abitatori del monte: chiunque può diventare uno di loro, se preferisce la gloria all’*veritas**.” CATAPANO, 2001. p. 183.

¹⁸⁵ “[...] *Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer* [...]”. AUGUSTIN, 1986. p. 54 (I, 4).

¹⁸⁶ “*Les premières Confessions de saint Augustin*” é o título de um artigo de Pierre Courcelle para a *Revue des études latines*, nº 22, 1943-1944, referindo-se ao trecho I, 4 do *De beata vita*. Cf. também DOIGNON in AUGUSTIN, 1986, n. *compl.* 3, pp. 135 a 140.

exortativo ao saber do que propriamente pela perfeição formal¹⁸⁷ –, Agostinho, estimulado à *inquisitio veri* (investigação da verdade), passa a começar a entender a filosofia como a sua via de condução a Deus. Eis suas próprias palavras: “[...] É ela mesma [a filosofia] que promete demonstrar de modo claro o Deus maximamente verdadeiro e secreto [...]”¹⁸⁸. Mas havia inúmeros percalços nesse caminho.

Vários obstáculos atrapalhavam a rota do jovem Agostinho. Descritos nesse trecho do *De beata vita*, eles podem ser classificados – de acordo com a tipologia estabelecida por Catapano – sob as imagens dos *nubila*, *sidera* e *illecebrae* (nevoeiros, astros e seduções). É bem provável que as névoas que o fizeram perder a rota momentaneamente, consideradas uma *superstitio puerilis* (superstição pueril), indiquem um conflito entre o que lera no *Hortensius* e o típico Fideísmo difundido pela Igreja africana de então, sob a qual Agostinho havia sido educado¹⁸⁹. O desprezo do aspecto racional em função da existência de verdades absolutas, fundadas apenas na revelação e na fé, próprio desse tipo de doutrina, comparado à investigação da verdade suscitada em seu ânimo pela leitura de Cícero, foi o que provavelmente desorientou, por um breve tempo, o jovem Tagastense. Mas logo essas névoas se dissiparam.

Então, a seguir, reativamente, Agostinho foi atraído pelos maniqueus, supondo haver entre eles um saber velado que conduzia à verdade. Daí dizer que “[...] persuadi-me que era melhor acompanhar aqueles que ensinam do que os emissores de ordens [...]”¹⁹⁰. Assim, os *labentia in Oceanum astra* (astros cadentes no Oceano), cuja demorada observação adiou longamente a viagem¹⁹¹, são imagens que representam a luz sensível que os maniqueus, em meio aos quais Agostinho consumiu em torno de nove anos, cultuavam como a realidade suprema e divina. Apesar de nunca ter concordado completamente com as doutrinas da seita, ele esperava alcançar alguma importante revelação escondida por trás de tais idéias, que considerava alegorias,

¹⁸⁷ Segundo as *Confessiones* (III, 4, 8), o que mais lhe atraía na obra de Cícero era o fato desta não conter uma doutrina que induzisse a qualquer escola em particular, mas à filosofia em si.

¹⁸⁸ “[...] *Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit* [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, I, I, 3.

¹⁸⁹ Como se lê nas *Confessiones* (I, 11, 7), sua mãe, Mônica, já era cristã, iniciando seu filho nas primeiras doutrinas e leituras bíblicas. Entretanto, o espírito filosófico de que já dispunha não permitia a Agostinho sua mera aceitação incondicional, como no Montanismo do cartaginês Tertuliano (155-c.222), por exemplo. Ademais, Depois da leitura de Cícero, a simplicidade da linguagem das Escrituras lhe parecia indigna diante da elegância estilística do escritor latino. Sobre o Fideísmo africano da época, cf. CATAPANO, 2001, p. 189.

¹⁹⁰ “[...] *mihi que persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum* [...]”. AUGUSTIN, 1986. p. 56 (I, 4). Esses “emissores de ordens”, agentes da “reação” agostiniana, devem ser os representantes do Fideísmo africano, mencionado na nota anterior.

¹⁹¹ Cf. AUGUSTIN, 1986. p. 56 (I, 4).

expectativa que, todavia, mostrou-se frustrante. O mais deletério dessa sua baldada estadia entre os maniqueus foi a desilusão que o conduziu facilmente ao ceticismo acadêmico, deixando-o ao ritmo proceloso da dúvida universal, impedindo a navegação rumo ao porto da filosofia. Sobre esta fase, declara:

[...] Mas, após ter discutido com eles [maniqueus], abandonei-os; tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos Acadêmicos, quando ele foi sacudido por todos os ventos, em meio a vagalhões¹⁹².

Finalmente, chegando em Milão, Agostinho encontra nas prédicas de Ambrósio e nas conversas com Theodoro¹⁹³ – ainda sob a imagem dos *sidera* –, o *septentrio*, o “Norte”, a referência na qual fiar-se¹⁹⁴. Ambos (Ambrósio e Theodoro) lhe abriram, de um modo ou de outro, as portas do Neoplatonismo naquele aspecto em que o transcendente é fundamental: para pensar a Deus ou a alma, sua realidade mais próxima, pode-se deixar de lado quaisquer referências ao corpóreo ou material, próprias do Maniqueísmo que o nosso filósofo acabara de abandonar. Esse ponto é crucial para o desenvolvimento do pensamento de Agostinho, na medida em que as questões relativas a Deus e a alma foram, para ele, desde o início, as mais fundamentais, sendo que tal peso não mudaria ao longo de toda sua reflexão. Mesmo em outros dos diálogos de Cassicácio, coetâneos, portanto, ao *De beata vita*, essa importância é sublinhada, inclusive na determinação da *beatitudo*. Para ficarmos apenas em dois exemplos, em um deles Agostinho nos diz que duas questões dizem respeito à *philosophia*, a alma e Deus: “[...] A primeira faz com que nos conheçamos a nós mesmos, a outra leva-nos ao conhecimento de nossa origem. Aquela nos é mais agradável, esta, mais cara; aquela nos torna dignos da vida feliz, esta nos torna felizes [...]”¹⁹⁵. Já

¹⁹² “[...] *At ubi discussos eos evasi, maxime traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt*”. AUGUSTIN, 1986. p. 56 (I, 4).

¹⁹³ A quem todo esse prólogo é referido, uma vez que, recordemos, a obra lhe é dedicada.

¹⁹⁴ “*Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem dictri*”: “Depois, cheguei a estas terras – Milão –; aqui conheci o Setentrião em que confiar”. AUGUSTIN, 1986. p. 56 (I, 4). Esse trecho é uma referência ao que diz Cícero no *De natura deorum*, II, 105: “[...] *cuius quidem clarissimas stellas totis noctibus cernimus, qua nostri Septem soliti vocitare Triones* [...]”: “[...] as quais, decerto, são as brilhantes estrelas que discernimos durante toda a noite, e que os nossos – compatriotas – costumam chamar os Sete *Triones* [...]”. Os romanos chamavam “Setentrião” (*Septentrionis*) às duas constelações boreais – Ursa Maior e Ursa Menor – compostas de sete estrelas, numa disposição que lembrava bois de tração (*triones*). Assim, *septentrio, onis*, significa literalmente “conjunto de sete bois”. Visíveis no hemisfério norte, as constelações são ditas “boreais” devido ao vento que sopra daquela direção, e cuja figura mitológica, herdada dos gregos, era o deus trácio do Vento do Norte: Βορέας. Vale lembrar que Milão situa-se na região da Lombardia, norte da Itália.

¹⁹⁵ “[...] *Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit* [...]”. AGOSTINHO, *De ordine*, II, XVIII, 47.

naquele que é um “diálogo consigo mesmo”, chega a afirmar à razão que o argúi que nada mais espera saber: “Desejo conhecer (apenas) a Deus e a alma”¹⁹⁶.

Então, a aquisição de novas categorias que não as corpóreas para o pensamento de Deus e da alma consistem na descoberta do *septentrio*. Ocorre que, ainda assim, Agostinho retarda sua jornada rumo ao “porto” e o motivo são as *illecebrae*. Aqui surge mais uma referência ao termo *philosophia*:

[...] Mas me detinha de rapidamente voar, confesso, ao colo da *filosofia*, pela sedução de uma mulher e um cargo, pensando apenas que uma vez obtidas estas coisas, concedidas a poucos afortunados, me lançaria, velas abertas e com todos os remos, naquele seio e ali me aquietaria. Li, entrementes, pouquíssimos livros de Plotino, do qual, segundo considero, é um apaixonado admirador, e os comparei, tanto quanto me foi possível, com a autoridade daqueles que nos revelaram os mistérios divinos, e me inflamei ao ponto de querer romper todas aquelas amarras, se não tivesse me impedido a consideração por algumas pessoas ¹⁹⁷.

Tais *illecebrae*, a esposa e um cargo, de todo modo, deixaram de ser um empecilho após a leitura e confronto com as *Escrituras* dos livros plotinianos, conforme o indicado no primeiro Capítulo. Fornecendo a Agostinho categorias para pensar Deus e a alma como substâncias espirituais, Plotino descortinava a possibilidade de uma filosofia que, como mencionamos mais acima, “[...] não era deste mundo [...], mas de outro, inteligível [...]”¹⁹⁸. Esse “mundo inteligível” do Neoplatonismo pôde coincidir com o Λόγος encarnado cristão, conforme o *Prólogo do Evangelho de João* que, juntamente com Paulo, muito provavelmente sejam as figuras cristãs confrontadas com Plotino, como dito no *De beata vita*¹⁹⁹. A doutrina plotiniana também impunha o afastamento dos bens terrenos como condição *sine qua non* ao conhecimento do supra-sensível. Nesse sentido, o confronto com os autores sacros do Cristianismo, “[...] mostrava que Plotino não

¹⁹⁶“*Deum et animam scire cupio*”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, II, 7.

¹⁹⁷ “[...] *Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolare, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar, ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis, omnibus remis in illum sinum raperem, ibique conquiescerem. Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret [...]*”. AUGUSTIN, 1986. pp. 56 a 58 (I, 4).

¹⁹⁸ “[...] *Non enim est ista huius mundi [...] sed alterius intellegibilis [...]*” AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, XIX, 42. Cf. também *supra*, n. 118.

¹⁹⁹ Já que trechos dos dois autores neotestamentários são citados direta ou indiretamente na obra. Cf. *infra*, ns. 275, 276 e 299.

era de modo algum incompatível com os *sacra nostra*, mas, antes, permitia *intelligere* a fé cristã e apreciar a profunda verdade de sua doutrina”²⁰⁰.

De resto, apenas a estima e o respeito daqueles a quem Agostinho temia desapontar, ou seja, as pessoas ligadas às suas funções como rétor ainda o prendiam²⁰¹. Mas, como explica o próprio Agostinho na seqüência do último trecho citado do *De beata vita*, um *pectoris dolor* (mal-estar no peito) foi a *calamitas* que o impediu de dar prosseguimento às suas atividades docentes. Era o último óbice que, uma vez removido, pôde permitir que ele evitasse, sem remorsos, os perigos da *ventosa professio* (jactanciosa profissão)²⁰², representados no texto por uma rota que o atrairia a um vão encantamento: no relato, Agostinho diz que o mal-estar “[...] me foi tão arrebatador [...] que não pude suportar o fardo daquela profissão que me levava, possivelmente, a fazer velas rumo às sereias; abandonei tudo e conduzi à tranqüilidade desejada minha embarcação abalada e esgotada.”²⁰³. Estas “sereias” simbolizariam a soberba do domínio da loquacidade retórica. Há mesmo quem as veja como o signo de um insaciável apetite pelo saber que, “[...] na tradição moral defendida por Sêneca – *Epist.* 88, em seu conjunto, e 89, 15 –, se reduz à presunção dos estudos liberais enciclopédicos [...]”²⁰⁴. Diante do importante papel atribuído por Agostinho às disciplinas liberais nesse período²⁰⁵, essa nos parece uma hipótese pouco provável, a menos que por “enciclopédicos” vejamos uma exacerbação de sua função, principalmente em relação à retórica. De todo modo, a *pectoris dolor* (após o evento no Jardim de Milão, naturalmente) foi o que o induziu a redirecionar sua “fatigada embarcação”²⁰⁶ à tranqüilidade desejada. Ou seja, o

²⁰⁰ “[...] mostrava che il plotinismo non era affatto incompatibile con i sacra nostra, ma anzi consentiva di *intelligere la fede cristiana e di apprezzare la profonda verità delle sue dottrine.*” CATAPANO, 2001. p. 195.

²⁰¹ Cf. PIZZOLATO, Luigi Franco. *Il De beata vita o la possibile felicità nel tempo*, in: L’opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987. pp 61 a 63.

²⁰² Cf. *Contra academicos*, I, 1, 3.

²⁰³ “[...] *tantus me adripuit [...] ut illius professionis onus sustinere non valens, qua mihi velificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia et optatae tranquillitati vel quassatam navem fessamque perducerem.*” AUGUSTIN, 1986. p. 58 (I, 4).

²⁰⁴ “[...] *dans la tradition morale défendue par Sénèque, Epist. 88 dans son ensemble et 89, 15, devient la vanité des études libérales encyclopédiques [...]*”. É a posição de PFLIGERSDORFFER, 1965, *apud* DOIGNON in AUGUSTIN, 1986. p. 59, n. 16.

²⁰⁵ Às quais chega a dedicar uma obra iniciada já em 387, o *De libris disciplinarum* (inacabada). Nela pretendia tratar das sete ditas “artes liberais”, divididas em dois grupos: o *Trivium* (gramática, lógica e retórica) e o *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). Desses escreveu apenas o *De grammatica* (inconcluso) e, só mais tarde, em 391, acabaria o *De musica*. Aquele *otium liberale* acima referido, diz respeito justamente a tais disciplinas, cuja função propedêutica à filosofia era inestimável para Agostinho. Sobre essa questão, cf. *supra*, n. 35.

²⁰⁶ A imagem da “embarcação abalada e esgotada” aplicada a um espírito alquebrado pode estar referenciada em Sêneca, no seu *De otio* (III, 3) onde, no tocante ao Estado, diz: “[...] *quomodo nauem quassam non deduceret in mare, quomodo [...] non daret debilis*”: “[...] não iria cair no mar como um navio golpeado [...], como se fosse

último passo para que Agostinho pudesse encontrar refúgio no seio da filosofia, não é, de fato, dado por sua própria escolha, mas pelo que caracteriza justamente a ação da *tempestas*: uma ocorrência apenas aparentemente desafortunada, mas que o permite, finalmente, encontrar a serenidade do *philosophiae portus*. E é nesse contexto, como conclusão de toda a metáfora da navegação, que surge a próxima referência à *philosophia* desse prólogo endereçado a Theodoro: “Vê, pois: em qual *filosofia* eu navego como num porto [...]”²⁰⁷.

Trata-se da filosofia como *studium sapientiae*, a investigação da Verdade, da alma e de Deus, no *otium philosophandi* do retiro de Cassiciaco, onde se encontram então superados os *nubila* dos escrúpulos fideístas pueris; os *sidera* do Maniqueísmo e as vagas do ceticismo acadêmico; os *illecebrae* dos planos de carreira e matrimônio, além dos laivos de hesitação acerca dos compromissos da cátedra de retórica. A *philosophia* é aquilo que, ignorando o sensível, “[...] promete mostrar em toda claridade o Deus mais verdadeiro e secretíssimo, e já o faz entrever como que através de nuvens transparentes”²⁰⁸. É o “porto filosófico”, imagem que, afinal, permite a Agostinho tanto o alcance existencial da felicidade, quanto trabalhá-la como questão teórica.

2.4 O problema da felicidade

A formulação do problema da felicidade se dá nos termos de uma indagação pelo modo de realização da vida feliz que deve ser “[...] alcançada e mantida na cognição, conhecimento, visão, contemplação e amor – uma realização que não está isolada em si e por si, antes, torna-se o padrão

inválido”. Ou ainda, nas suas *Epistulae Morales ad Lucilium* (IV, XXX, 1), que, sobre a situação de um certo Bassum Aufidium, idoso e abatido, compara: “[...] *Quemadmodum in nave quae sentinam trahit uni rimae aut alteri obsistitur [...], ita in senili corpore aliquatenus imbecillitas sustineri et fulciri potest [...]*”: “[...] Tal qual um navio cuja sentina vaza, e uma ou outra fenda se pode calafetar [...], também é possível, em certa medida, amparar e sustentar a fragilidade de um corpo senil [...]”. Cf. também DOIGNON in AUGUSTIN, 1986. p.59, n. 16.

²⁰⁷ “*Ergo vides in qua philosophia quase in portu navigem [...]*”. AUGUSTIN, 1986. p. 58 (I, 5).

²⁰⁸ “[...] *verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur*”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, I, I, 3. Com a imagem das *lucidae nubes*, essa passagem deve referir-se às disciplinas liberais que, numa tipologia inversa àquela das *nubila* do *De beata vita*, permitem, pela dialética da educação gradativa, vislumbrar a Verdade. É a marca platônica que, ainda que indiretamente, nos remete ao aprendizado paulatino que parte do sensível rumo ao inteligível no mito da caverna, do Livro VII da *República*.

para a ação razoável em acordo com a religião [...]”²⁰⁹. Conhecimento, visão, contemplação e amor, conceitos das tradições pagã e cristã, são amalgamados por Agostinho como os elementos complementares de uma fórmula para o problema filosófico da *beatitudo*. Por isso, mesmo que dentro de um novo modelo caracterizado pela revelação cristã e pela teologia, mantêm-se, principalmente sob esse “jovem Agostinho”, vários dos conceitos da tradição pagã acerca da questão. Cícero, nas *Tusculanae*, concebe a vida feliz conjugada à virtude faceada com as adversidades da fortuna; a questão de Sêneca no *De vita beata* consiste, em larga medida, se a retidão do pensamento e a existência virtuosa, fundamentos do soberano bem, podem levar à felicidade; Plotino, nas *Enéadas*, afirma que a felicidade está na razão, excluindo como condições para sua consecução os fatores externos. O fato é que Agostinho permanece nas linhas gerais do pensamento grego, assimilado pela via latina, a despeito das “correções” quanto às metas feitas em função da revelação cristã²¹⁰. Existe nele ainda uma necessidade de legitimação dos fundamentos da felicidade com categorias filosóficas de natureza greco-latina.

Na verdade estas têm, ao menos no *De beata vita*, um peso direto até maior do que a apropriação realizada pelos primeiros cristãos latinos a utilizarem modelos clássicos, como o Neoplatonismo assimilado por Ambrósio, por exemplo, em seu *De Iacob et de vita beata*. A tradição filosófica pagã sobre a *beatitudo*/εὐδαιμονία deixou marcas profundas em Agostinho²¹¹. Como em Plotino, ainda que pela ação da graça divina nele, o homem continua devendo, através da *reditio in se ipsum*, dirigir-se a Deus, o *transcensus suis ipsius*, um voltar-se para o lugar da Verdade suprema, para o encontro da *beatitudo*. Como em Sêneca, há, para o homem, uma necessidade de compreensão da ordem cósmica para melhor compreender-se, mesmo que tal compreensão se dê pelo entendimento do Ordenador e de sua atuação no ordenado, posto ser este de sua criação. De fato, como lemos no *De ordine* ou mesmo no mais maduro *De libero arbítrio* (começado entre 387 e 388, mas terminado apenas em 395), Agostinho encontra no criado a marca desse Criador-ordenador não puramente pela fé, mas a partir de constatações racionais, como as grandezas matemáticas²¹². E é o Platonismo nele presente, até pela via ciceroniana, que o impinge

²⁰⁹ “[...] achieved and sustained in cognition, knowledge, vision, contemplation, and love – a realization which does not isolate itself in itself, but rather becomes the standard for reasonable action in accordance with religio [...]” BEIERWALTES, 1980. p.37.

²¹⁰ Cf. SANGALLI, 1998. p. 144.

²¹¹ Cf. DOIGNON, in AUGUSTIN, 1986. pp. 9 e 10.

²¹² De fato, ele lança mão da matemática para justificar as leis estéticas do mundo e dos homens e nossa percepção do equilíbrio divino. Assim, nossa atração pela beleza da criação é fruto do reconhecimento harmônico da obra de

nessa direção. O próprio conceito de medida que surgirá no fim do *De beata vita*, haure-se dessa mesma matriz.

Mas, seguindo-se ao breve, porém riquíssimo proêmio que analisamos²¹³, o problema da felicidade começa a ser colocado na obra desde uma consideração que recorre a um cotejamento, ainda metafórico, entre as necessidades corpóreas e espirituais. Esse recurso, utilizado para acentuar o dualismo sensível/inteligível, é algo que encontra na tradição platônica – mais especificamente plotiniana – uma rica fonte. E essa mesma fonte foi, muitas vezes, alimentada por outras numerosas, como ocorre, por exemplo, no caso da *Enéada* sobre o Belo²¹⁴.

2.4.1 Nutrição para a alma

Como já dito no primeiro capítulo, o *De beata vita* se desenrola ao longo de três dias no retiro de Cassiciaco, por ocasião do aniversário de Agostinho (13 de novembro de 386). Após o substancial preâmbulo, instauram-se, propriamente, os debates. No colóquio do primeiro dia, seguindo o estilo metafórico, Agostinho oferece um banquete não para o corpo, mas para o espírito; afinal, o objetivo na investigação da vida feliz é a saciedade completa da alma. Uma vez que somos constituídos de alma e corpo, sendo necessários a este último, alimentos para a subsistência animal, é legítimo inferir que semelhante carência também se impõe à primeira. Desenvolvem-se, então, as discussões sobre quais seriam os seus alimentos.

Deus. Dessa forma, a sabedoria nos indica a todo instante os seus sinais na arquitetura racional, não só relativa às normas éticas, mas também no tocante as leis do mundo sensível. Sem os números a lhes conferir tal harmonia o universo e seus seres perderiam sua beleza e seu próprio ser, que, afinal, existem proporcionados nos números que os compõem. Percebe-se mesmo a nítida influência platônica (mais especificamente do *Timeu*) pela via latina. Não devemos nos esquecer do famoso frontispício da Academia onde se lia: "Que aqui não adentre quem não souber geometria". O próprio espírito dos artistas possui em si números de todas as belezas corporais conformando a eles as suas obras. Enfim, em todas as artes, sejam as da criação humana, ou da original criação divina, mesmo os próprios tempo e espaço, seguem a lógica harmônica dos números. Aliás, a idéia sobre a qual particularmente se concentra o tema da beleza é a idéia de *ordem*. O universo é hierarquicamente subdividido e nele toda criatura tem uma precisa colocação e razão.

²¹³ Que na edição crítica de Doignon ocupa nada além de 7 páginas!

²¹⁴ Trata-se da *Enéada* I, 6, uma das poucas que Agostinho teria lido, provavelmente por intermédio de M. Theodoro, em 386. Nela podemos encontrar referências não apenas a Platão (em 1., por exe., entre outros, ao *Banquete*, 211 c 3; *República*, 560 d 2-3; *Górgias*, 491 e 2; em 6., *Fédon*, 64 c 5-7; *Teeteto*, 176 b 1), mas também a Aristóteles (em 2., *A geração dos animais*, Δ 3, 769 b 12; Δ 4, 770 b 16-17; em 7., *Do céu*, A 9, 279 a 28-30), a Heráclito (em 5., *frag.* B 5; em 6., *frag.* B 13), além de Estobeu, Galeno, Eurípedes e Homero. Isso serve para demonstrar o quanto, também através de Plotino, Agostinho viu-se diante de um conjunto de idéias da tradição grega verdadeiramente gigantesco.

Note-se que a noção da divisão humana em alma e corpo para Agostinho remonta a Antíoco de Ascalona²¹⁵, e que deve ter chegado até ele por intermédio de Cícero, que sobre isso diz:

[...] Mas sabemos que o homem se compõe de corpo e alma, sendo a alma superior ao corpo. Em seguida, vemos que seu corpo está conformado de tal modo que ele se sobressai entre todos os animais, e que a alma tem por instinto os sentidos e possui as capacidades do espírito, a que toda a natureza humana obedece, residindo nele a admirável potência da razão, da cognição, da ciência e de todas as virtudes [...] ²¹⁶.

Há, certamente – embora não formulado explicitamente no *De beata vita*, mas amplamente encontrado, por exemplo, no seu coevo *Contra academicos*²¹⁷ –, o princípio platônico-aristotélico de prioridade da alma (sede da razão) em relação ao corpo. Claro que dadas as premissas cristãs, para nosso autor, ambos são bens. Contudo, o binômio que compõem é regido pela alma, haja vista o fato de dizerem respeito a ela a verdade e a essência do homem como criatura de Deus, sendo, pois, a via de acesso, através da *reditio*, ao Bem e a felicidade, como vimos acima. Assim, Agostinho amplia, pelo influxo do Neoplatonismo, o papel dessa que é muito mais do que, na hierarquia panteística da Στοά, a πνεῦμα corpórea, o algo aporético “sopro ígneo espiritual” da ontologia estoica.

Voltando à metáfora do “banquete espiritual”, cabe perguntar: quais seriam os alimentos para a alma? O *intellectu rerum* e a *scientia* (a inteligência e o conhecimento das coisas) é a resposta que prontamente fornece a mãe de Agostinho²¹⁸. Ocorre já aqui uma primeira indicação do que virá logo a seguir: a representação de Mônica como modelo da *arx philosophiae*, isto é, uma filosofia que atinge o seu ápice pela via da Graça divina, permitindo mesmo àqueles desprovidos de uma “formação filosófica”, atingir as mais altas intuições da tradição pagã. Não

²¹⁵ Filósofo acadêmico-ecletico do século I a.C e que, por sua vez, repete uma noção aristotélica. Sobre isso, cf. a nota seguinte.

²¹⁶ “[...] *Atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis. Deinde id quoque videmus, et ita figuratum corpus, ut excellat aliis, animumque ita constitutum, ut et sensibus instructus sit et habeat praestantiam mentis, cui tota hominis natura pareat, in qua sit mirabilis quaedam vis rationis et cognitionis et scientiae virtutumque omnium [...]*”. CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, V, XII, 34. Nesse sentido, vale destacar também a concepção aristotélica da alma, inclusive para a consecução da felicidade, que o ecletismo ciceroniano, *mutatis mutandis*, também carregou. Sobre a posição aristotélica cf. *supra*, pp. 16 e 17 e ns. 16 a 19.

²¹⁷ Cf., entre outras passagens, *infra*, n. 230. De fato, a noção de superioridade da alma em relação ao corpo é comum a todos os diálogos de Cassicíaco.

²¹⁸ Cf. AUGUSTIN, 1986. p. 66 (II, 8).

obstante, a imagem da nutrição da alma identificada com a inteligência e a ciência das coisas deve provir diretamente de Cícero: “[...] Com efeito, a consideração e a contemplação da natureza são como alimento natural das almas e dos engenhos [...]”²¹⁹.

Mas se estes são seus nutrientes, o que seria a fome da alma senão a nescidade? Há que se notar, inclusive, que a “fome” nas almas dos néscios revela-lhes o conteúdo outro: o dos vícios e iniquidades. Assim, seguindo a lógica da metáfora do par conhecimento/nutrição, seu oposto implica necessariamente naquele da ignorância/inanição. Ora, se nos corpos a privação dos alimentos leva às enfermidades também as almas estão sujeitas a equivalentes males:

[...] Pois como o corpo do qual a nutrição é retirada está mais freqüentemente exposto a se encher de doenças e moléstias, vícios que indicam sua fome, do mesmo modo o espírito dos homens se carrega de enfermidades que revelam o jejum em que se encontram [...]”²²⁰.

A própria escolha dos termos desse trecho demonstra a concepção da corrupção moral como equivalente metafórica daquela do corpo: o substantivo latino *scabies*, isto é, moléstia, sarna, prurido, utilizado por Agostinho, significa também cupidez, sedução, cobiça. O estado de *sterilitas* (indigência, escassez) desses espíritos tão viciosos porquanto “carnais” – estado contra o qual nosso autor tanto se debatera – é, assim, como que a expressão da própria nulidade. Aqui, a despeito de a terminologia empregada ser notadamente ciceroniana e mesmo senequiana, o influxo neoplatônico é claro²²¹. Algo que se coaduna em grande medida com a concepção de que tais almas encontram-se infectadas “[...] contendo em si, misturados, muitos elementos corporais, acolhendo em si muita matéria e uma forma diferente da sua [...]”²²², vale dizer, abraçando uma natureza (por definição inferior) que não lhe é própria, em detrimento de sua forma mais essencial. Mas as almas dos ignorantes, para Agostinho, estão, de fato, cheias de nada, de não-ser, já que, como sublinhado acima, o mal para ele – e na contramão da crença substancialista maniqueia – é tão somente a ausência do bem. Aqui também, Plotino é um ponto de partida, mas em Agostinho

²¹⁹ “[...] *Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae* [...]”. CÍCERO, *Academica*, II, 41, 27. Vale notar que essa imagem em Cícero pode, por sua vez, ter sido extraída do *Fedro* de Platão (247 E a 248 B). De todo modo ela também aparece nas *Enéadas* de Plotino (V, 8, 4).

²²⁰ “[...] *Nam quem ad modum detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis, quibus sua ieiunia confitentur* [...]”. AUGUSTIN, 1986. pp. 66 e 68 (II, 8).

²²¹ Cf. AUGUSTIN, 1986, n. compl. 6, p.141.

²²² “[...] *πολὸν τὸ τοῦ σώματος ἔχουσα ἐγκεκραμένον, τῷ ὑλικῷ πολλῷ συνοῦσα καὶ εἰς αὐτὴν εἰσδεξαμένη εἶδος ἕτερον* [...]”. PLOTINO, *Enéadas*, I, 6,5.

não existe, em absoluto, nenhuma necessidade cosmológica para a existência do mal como havia para o Licopolitano: isso, na verdade, aproxima nosso pensador da tese, de fundo aristotélico, da não existência do mal em si ²²³, sendo este apenas o ente na sua imperfeição, na sua incompletude, ou melhor, no seu não-próprio, não-pleno.

Então, se contrapõem aqui o vício intemperante e a virtude da moderação. Subordinando as necessidades do corpo ao crivo da alma bem fornida de *intelectu rerum* e *scientia*, Agostinho repete a tradição relativa à *temperantia* (temperança), presente em quase todos os sistemas éticos que o antecederam, dentre os quais de alguns ele, reconhecidamente, também se “nutriu”.

2.4.2 *Nequitia* e *frugalitas*

No diálogo, a contraposição de *nequitia* (vício) à *frugalitas* (frugalidade), entendida como virtude, é alvo de um esforço etimológico, por meio do qual Agostinho demonstra que *nequitia* vem da palavra *nihil* (nada), denotando a esterilidade²²⁴; já *frugalitas*, ao invés de indicar qualquer escassez, vem de *fruge* (fruto), que evoca a fecundidade, no caso, trazida ao espírito por tal virtude temperante, a *temperantia* supracitada. Na verdade esse recurso etimológico é retomado daquele que Cícero já desenvolvera: o Arpinate havia afirmado ser função da frugalidade, englobando todas as demais virtudes,

[...] reger e aquietar o movimento do ânimo e, opondo-se à leviandade, guardar em todas as coisas a moderação e a constância. O vício contrário a ela se chama *nequitia*. À frugalidade assim se chamou, segundo creio, pelos frutos que são a melhor coisa da terra. Pode-se chamar *nequitia* – ainda que a etimologia pareça dura e possa passar por jogo [de palavras] – porque não há nenhuma qualidade em tais homens [sujeitos a ela]; assim pode-se dizer que eles não são nada [...]²²⁵.

²²³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 1051a 15-20.

²²⁴ No mesmo sentido que tem em nosso idioma o termo niquilidade, que também deriva diretamente do latim *nihil*.

²²⁵ “[...] *motus animi adpetentis regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam. Cui contrarium vitium nequitia dicitur. Frugalitas, ut opinor, a fruge, qua nihil melius e terra, nequitia ab eo – etsi erit hoc fortasse durius, sed temptemus: lusisse putemur, si nihil sit – ab eo, quod nequicquam est in tali homine, ex quo idem nihili dicitur [...]*”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, III, 8, 17-18.

Existem, portanto, como em relação ao corpo, dois gêneros de alimento para a alma: “[...] um salutar e útil, e outro malsão e funesto”²²⁶; um que frutifica, outro que nulifica. Sendo esse alimento propício à “inteligência e o conhecimento das coisas”, de acordo com a virtuosa *frugalitas*, Agostinho valoriza a atividade especulativa – embora sem sobejos, haja vista aquela imagem do monte como *studium inanissimae gloriae* –, como a mais excelente. Nela, a busca humana representada no desejo de alimentar a alma²²⁷, retoma o sentido grego de θεωρία.

Esse termo, traduzido para o latim *theoria* (teoria), desdobra-se em vários conceitos: *contemplatio* (contemplação), *cognitio* (cognição), *speculatio* (especulação), *visio* (visão); todos indicando de alguma forma a busca e a meditação no homem a respeito de sua existência, do sentido de sua vida, em outras palavras, o seu fundamento e o seu fim²²⁸. Todas estas acepções remetem à *theoria* do *studium sapientiae* como condição ontológica humana, atividade própria da *mens* ou da *ratio*, um sentido sem dúvida neoplatônico, mas também fortemente aristotélico²²⁹. No *Contra academicos*, em debate com um de seus interlocutores, Trígécio, Agostinho chega mesmo a definir a vida feliz como aquela em que se está em conformidade com isso que é o que há de melhor em nós:

Quem duvida, disse eu, que não há nada melhor no homem do que aquela parte da alma à qual todo o resto do homem deve obedecer? Porém, para que não peças outra definição, esta pode ser dita mente ou razão. Se discordas, vê como podes definir a vida feliz ou o que há de melhor no homem²³⁰.

Trígécio não discorda. O próprio “apetite” pela nutrição do conhecimento adequado à alma, desencadeia o processo que leva à vida feliz. Entretanto, se ele é necessário não é suficiente. A conformidade com o “melhor no homem” definida no *Contra academicos* não é ainda um fim em si mesma, mas um meio. Ademais, a verdadeira felicidade que realmente saciará o homem está

²²⁶ “[...] *unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum*”. AUGUSTIN, 1986. p. 68 (II, 8). Cf. também CÍCERO, *De natura deorum* (II, 34), onde as substâncias saudáveis (*res salubres*) são opostas às perniciosas (*res pestiferae*).

²²⁷ É curioso a esse respeito observar que a palavra latina *alumnus* significa a um só tempo discípulo e lactente, isto é, aquele que, *lato sensu*, se nutre, seja de leite ou de saber.

²²⁸ Cf. SANGALLI, 1998. p. 161 e *supra*, n. 209.

²²⁹ Cf. *infra*, n. 242.

²³⁰ “*Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominanti obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest. Quod si tibi non videtur, quaere quomodo ipse definias vel beatam vitam, vel hominis optimum*”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, I, II, 5.

para além do conhecimento apenas especulativo da filosofia. Trata-se de um conhecimento de uma ordem e magnitude infinitamente superiores. Um conhecimento que diz respeito não apenas ao que o habita, mas que, como fundamento, igualmente o transcende. Agostinho não duvida da existência desse “alimento”; o que ele quer saber é como devemos procurá-lo, pois, uma vez possuído, poderemos nos “saciar” na sua paz²³¹. Trata-se, na verdade, da busca do Sumo Bem.

²³¹ Cf. SANGALLI, 1998. p. 161.

3. CAPÍTULO III

A SABEDORIA

No *De beata vita*, Agostinho toma a questão da busca do Sumo Bem a partir de um axioma referido ao *Hortensius* ciceroneano, mas que também se encontra muito proximamente formulado nas primeiras palavras do *De vita beata* de Sêneca, a saber: “Nós queremos ser felizes”²³². É, pois, justamente a partir desse axioma que perpassa a tradição filosófica greco-latina, que Agostinho desenvolve toda a sua argumentação²³³.

Ora, diante do fato de que aquele que empreende a busca do que quer que seja assim o faz porque não o detém – pois só se deseja aquilo que não se possui –, e, partindo daquela premissa que todos desejamos a felicidade, Agostinho pode encerrar o colóquio do primeiro dia concluindo que a vida do homem sem o bem é irremediavelmente infeliz. E ele chega a tal conclusão da maneira que se segue.

Se todos desejam a felicidade, e quem não tem o que deseja não pode ser feliz, Agostinho pergunta: e quem tem o que quer é feliz? A resposta emblemática de sua mãe é: “Se for o bem que ele quiser e possuir, disse, será feliz. Mas se quiser coisas más, ainda que as possua, será desgraçado”²³⁴. Diante dessas palavras de Mônica, marcando mais uma ocorrência (na verdade, duas em uma)²³⁵ do termo *philosophia* – e de um modo bastante importante para nossa apreciação, pois aqui surge, propriamente, a imagem das *arx philosophiae* – Agostinho declara:

Eu sorri e exultando lhe disse: Alcanças-te completamente, oh mãe, o cume mesmo da *filosofia*. Pois, sem dúvida, faltaram-lhe, efetivamente, apenas as palavras para exprimir-se como Tullius [Cícero], cujos termos sobre este tema são os que se seguem.

²³² “*Beatos nos esse volumus*”. AUGUSTIN, 1986. p. 70 (II, 10).

²³³ No caso do *Hortensius*, catalogado como o fragmento 36 segundo Muller; 89 segundo Ruch; e 59 segundo Grilli. É possível que tal axioma tenha sido, por sua vez, extraído do fragmento 4, segundo Walzer, do também perdido *Protréptico* de Aristóteles. Mas ele surge, além disso, *mutatis mutandis*, sob a forma de uma pergunta retórica no *Eutidemo* (278 C) de Platão: “Todos nós, seres humanos, desejamos prosperar?” Quanto à formulação de Sêneca no *De vita beata* (I, 1) os termos são: “Viver feliz [...], todo mundo quer.” Tanto àquele fragmento de Cícero, quanto à essa frase de Sêneca, Agostinho voltaria no *De trinitate* (XIII, 4, 7), ambos citados literalmente. Para finalizar, axiomas muito semelhantes aparecem igualmente no *Contra academicos* (I, 2, 5); no *De magistro* (XIV, 46) e no *De libero arbitrio* (I, XIV, 30). Cf. AUGUSTIN, 1986. pp. 70 e 71 e n. 30, e HOLTE, 1962. p. 195, n.3.

²³⁴ “*Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est*”. AUGUSTIN, 1986. p. 70 (II, 10).

²³⁵ Sem contar com o cognato (*non*) *philosophi*, aqui referido aos céticos Acadêmicos (ou talvez aos Epicuristas). Cf. *supra*, n. 148.

Foi no *Hortensius*, um livro que consagrou ao louvor e defesa da *filosofia*, onde ele disse: “Existem homens, certamente não filósofos, pois constantemente prontos a discordar, segundo os quais são sempre felizes todos os que vivem exatamente como querem. Isto é falso, pois querer o que não convém é em si mesma a pior desgraça. E se é menos infeliz não obtendo o que se quer do que querer obter o que não convém. Com efeito, a corrupção da vontade causa mal maior a um homem do que a fortuna lhe faria bem”²³⁶.

Agostinho ressalta, desse modo, a qualidade filosófica do Cristianismo de sua mãe, Mônica, quando, acerca da posse do Bem, ela se pronuncia de modo a exemplificar o efeito esclarecedor que a revelação exerce mesmo sobre os mais simples, permitindo-lhes que atinjam, pela intuição assim assistida – ou seja, pela ação neles da Graça divina –, verdades antes alcançadas apenas pelos filósofos. O futuro Bispo de Hipona, diante de tal evidência, de fato, apodíctica, pode então estabelecer a imagem da *arx philosophiae*, comparando a sabedoria advinda do ápice e da fortaleza da fé de sua mãe, haurida, segundo ele, de “fonte divina”, àquela da tradição filosófica.

É importante perceber que a expressão *arx philosophiae* – que caracteriza esse segundo grupo sob o qual as imagens da *philosophia* estão subsumidas na obra –, cuja tradução imediata, já consolidada pela tradição e adotada aqui é “ápice da filosofia”, não obstante, pode e deve ser igualmente entendida como a solidez da fé cristã, pois a palavra *arx*, empregada por Agostinho na composição da expressão, abriga também em seu campo semântico o sentido de “fortaleza”. A relação entre “ápice” (ou cume) e “fortaleza” é acentuada pelo fato de que as fortificações, não raro, são edificadas estrategicamente sobre promontórios. Assim, devemos entender na referida expressão tanto o mais alto ponto do saber que, para Agostinho, foi-nos trazido pela revelação cristã, quanto a força e determinação que devem possuir aqueles que acolhem verdadeiramente sua mensagem. Nesse sentido, é interessante um possível paralelo com uma passagem vetotestamentária onde está escrito: “Dos confins da terra te invoco com o coração desfalecido. Eleva-me sobre *a rocha*! Conduz-me! Porque és abrigo para mim, *torre forte* à frente do

²³⁶ “Cui ego adridens atque gestiens: Ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti. Nam tibi procul dubio verba defuerunt, ut non sicut Tullius te modo panderes, cuius de hac sententia verba ista sunt. Nam in *Hortensio*, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem; velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni”. AUGUSTIN, 1986. pp. 70 a 72 (II, 10).

inimigo”²³⁷. Vale observar a complementaridade que traz a imagem da integridade dessa “rocha-torreão” do ápice filosófico, em relação àquela do monte vácuo e inerte na entrada do porto da filosofia: A plenitude da *arx philosophiae* como que preenche a vacuidade potencial no ingresso do *philosophiae portus*.

O fato é que a resposta de Mônica também aponta para a tese agostiniana, herdada da tradição filosófica, sobre o desejo de beatitude na vontade de plenitude presente na essência do homem, que traz a felicidade como motivação verdadeira para o conhecimento. Por quê? Porque por “coisas más”, Mônica quer indicar tudo aquilo que é contingente, transitório, efêmero. Bens materiais, excessos sensoriais, nada disso pode ser fidúcia de felicidade, dada sua dependência da fortuna. Aquilo que está desse modo contingenciado, nunca poderá ser pleno. Daí o porquê de não responder àquela vontade de completude presente na essência humana. A satisfação dessa vontade só pode encontrar-se naquilo que é permanente, não submetido às circunstâncias, o que é perene, o que é eterno. Evitar excessos, que em última análise são quase nada porque transitórios, é manter-se no sentido do que é pleno e, portanto, bom. Ademais, os bens da fortuna, de certa forma, só podem garantir a infelicidade, na medida em que quem os possui teme perdê-los, já que sua natureza é circunstancial: como surgiram, podem também desaparecer. Ora, quem atravessa a vida temendo perder o que tem, não pode ser feliz; ao contrário, mantendo-se indefinidamente na perspectiva da perda, só lhe resta a infelicidade. Além disso, como o que possui, mesmo que seja o maior dos tesouros, é finito ou incompleto, nunca se aplaca seu desejo de posse. Essa insaciabilidade também impede a vida feliz. Tanto que, mais à frente²³⁸, caracterizando tal insaciabilidade, Agostinho evoca a figura de Sergius Orata²³⁹ – exemplo advindo de Cícero²⁴⁰ – cuja enorme abundância de bens materiais, justamente pelos motivos da insaciabilidade e do constante temor da perda, encontrava-se sempre infeliz. Portanto, a *moderatio* (moderação)²⁴¹ que afasta o excesso e a escassez, sem dúvida, se mostra como a única possibilidade na busca da felicidade.

²³⁷ *Sal* 6, 3-4. (grifos nossos). Essa é a Rocha do Templo de Jerusalém.

²³⁸ Cf. AUGUSTIN, 1986, pp. 106 a 112 (IV, 26-28).

²³⁹ Personagem, ao que tudo indica, histórica, dado existirem outras fontes antigas que mencionam sua opulência, como Plínio, o velho (23-79), em seu *Naturalis historia*, 9, 54, 168, e no *Factorum ac dictorum memorabilium* 9, 1, 1, de Valerius Maximus (c. 20 a.C.-50). Sua prodigalidade e grande fausto o tornaram tão famoso em seu tempo que, dizia-se, ter seu sobrenome, Orata ou Aurata, advindo de seu hábito de ostentar sempre enormes anéis de ouro.

²⁴⁰ Cf. DOIGNON, in AUGUSTIN, 1986, n. *compl.* 13, pp. 146 e 147.

²⁴¹ Substantivação do verbo *moderare*, isto é, manter a medida, o *modus*.

Até aí, ou seja, valorizando o racional e a virtuosa parcimônia, Agostinho segue *mutatis mutandis*, a mesma trilha neoplatônica e mais ainda a argumentação estóica: há não somente o influxo do desapego material plotiniano, mas também aquele que chega através de Sêneca, na síntese estóica que ressoa, por exemplo, nas páginas do seu *De vita beata*, cujo título, aliás, por si só, já indicaria uma flagrante referência²⁴². Mas a sua conclusão será, veremos, claramente soteriológica: Não é feliz quem tem o que quer, mas, apenas, quem possui a Deus, pois ele é o único Bem permanente que, uma vez possuído, não pode ser tomado por nenhum revés da sorte. É aquele que, quando se tem, não se deseja nada mais, pois se está pleno, pela fé, de eternidade e imutabilidade.

3.1 Posse de Deus e a felicidade

A Verdadeira sabedoria, então, começa a se consolidar no *De beata vita* como certa noção de equilíbrio, de um *modus* (medida) a ser seguido, influxo característico e indelével dos sistemas filosóficos pagãos greco-latinos. Trabalharemos, entretanto, essa noção logo em seguida.

Por ora, ainda resta explorar essa posse de Deus que envolve, nos termos aos quais chegam os participantes do colóquio de Cassicácio, o viver de modo casto (no sentido do desapego das carnalidades), realizando-se a Sua vontade e mantendo-se a pureza pela Sua contemplação – ações que na verdade estão inextrincavelmente imbricadas. Ou seja, a questão é: Como essa posse se concretiza em felicidade efetiva para aqueles que procuram a Deus, haja vista a afirmação de Mônica, paradigma da *arx philosophiae*, segundo a qual “[...] ninguém [...] pode alcançar a Deus sem havê-lo procurado”²⁴³, o que deve implicar no fato de ainda não possuí-lo? Se ainda não possuímos a Deus, como podemos ser felizes?

Pois a solução passa novamente pela sabedoria cristã da mãe de Agostinho que, momentânea e curiosamente, parece subverter aquela afirmação acima exposta, quando foi dito que quem não possui o que deseja não pode ser feliz. Nesse ponto do diálogo, segundo Mônica,

²⁴² É verdade que podem igualmente ser entrevistados elementos de uma tradição bem mais ampla sobre a questão da felicidade que também convergem sob Agostinho, fato já pontuado algumas vezes aqui, como o Aristóteles da *Ética a Nicômaco* e sua teleologia eudaimônica, conforme indicam os estudos de Holte e Sangalli, para lembrar apenas dois. Entretanto, dados os limites da presente proposta, podemos somente citá-los, ficando para esforços ulteriores a sua apropriada identificação.

²⁴³ “[...] *nemo [...] potest pervenire ad Deum, nisi Deum quaesierit*”. AUGUSTIN, 1986. p. 94 (III, 19).

“[...] não existe quem não possua a Deus [...]”²⁴⁴. De fato, tudo que é, sendo criatura de Deus – Ser por excelência –, é em si, necessariamente, um bem, cabendo ao não-ser, ao nada, o mal. Desse modo, todos nós que *somos*, em alguma medida, possuímos a Deus. Mas existe uma especial diferença assinalada por ela: “[...] contudo, aquele que vive segundo o bem o possui [a Deus] propício, e o que vive segundo o mal o tem hostil.”²⁴⁵. Entenda-se: “viver segundo o bem” significa o agir voltado ao Ser supremo, operado desde aquele acordo de circunstâncias interconectadas – o existir casto, piedoso, que realiza a vontade divina e se mantém puro por sua contemplação –; já “viver segundo o mal”, é o diametral oposto, o que implica em viver segundo o não-ser. Ora, se assim é, quem está à procura de Deus já o “tem” *propitius*, e, portanto, desfrutando de sua posse, será feliz.

Entretanto, em que pese esse raciocínio manter sua validade em relação à benevolência divina para com os que a buscam, diante do fato inegável de que não pode ser feliz quem ainda não tem o que quer, Agostinho aproveita os elementos da argumentação de sua mãe, estabelecendo a questão desde as seguintes distinções:

[...] que todo aquele que já encontrou a Deus o tem propício e é feliz; quem busca a Deus o tem propício, mas não é feliz ainda; e por fim, qualquer um que se afasta de Deus em razão de seus vícios e de seus pecados não somente não é feliz, como de fato vive sem ter a Deus de modo propício²⁴⁶.

Não obstante, o próprio Agostinho reconhece que mesmo estas distinções não desfazem totalmente o embaraço da necessidade de se considerar, afinal, infeliz quem ainda busca a Deus, pela simples obviedade do fato de dever ser infeliz quem não é feliz; ou seja, por definição, o infeliz é um “carente espiritual”; ele é, necessariamente, um *despossuído* de felicidade. E é justamente a singeleza desse truísmo o que suscita a consideração sobre a indigência (*egestas*) da alma, donde se segue a questão proposta por nosso filósofo ao final desse colóquio do segundo dia: “[...] se é verdade que seja infeliz quem se encontra na indigência, será igualmente verdade que

²⁴⁴ “[...] *Deum nemo non habere* [...]”. *Ibidem*.

²⁴⁵ “[...] *sed eum qui bene vivunt habent propitium, qui male infestum*”. *Ibidem*.

²⁴⁶ “[...] *ut omnis qui iam Deum invenit et propitium Deum habeat et beatus sit, omnis autem qui Deum quaerit propitium Deum habeat sed nondum sit beatus, iam vero quisquis vitiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit sed ne Deo quidem vivat propitio*”. AUGUSTIN, 1986. p. 98 (III, 21).

todo infeliz seja indigente [...]”²⁴⁷. Se assim for, toda infelicidade teria de consistir apenas e tão somente na indigência.

3.1.1 Carências (*egestas* e *stultitia*) e plenitude espirituais

Começando o terceiro dia do Colóquio, Agostinho repropõe retoricamente a questão que ficara pendente: se a indigência e a infelicidade se identificam *in totum*. Isto é, se uma vez aceite que toda indigência gera infelicidade, haja vista que sua condição é a de carecer inescapavelmente de algo – ainda que se esteja repleto de bens materiais, fato razoavelmente demonstrável pelo próprio exemplo supracitado de Orata –, decorre, necessariamente, que toda infelicidade seja indigente.

Ora, já aludimos anteriormente que o que verdadeiramente sacia o homem é aquele tipo de bem que uma vez alcançado não se pode perder, estando além de qualquer contingência da fortuna. Também dissemos que a felicidade, perspectiva concorde com boa parte da tradição pagã, só pode ser alcançada por aquilo que diz respeito ao que há de melhor no homem, isto é, sua alma, sede da *mens* ou da *ratio*²⁴⁸. Mais ainda: que para Agostinho, aqui inegavelmente influenciado pelo Neoplatonismo, esta instância racional, por meio da *contemplatio* da Verdade divina, é aquilo que efetivamente logrará saciar o homem na sua busca por seu “τέλος”, seu fim beatífico. Mas, sobretudo, que esta Verdade se encontra bem acima do mero conhecimento especulativo da *philosophia*, afinal, porto de acesso à beatitude, mas não ainda sua terra firme.

²⁴⁷ “[...] *utrum, quomodo verum est, quod omnis egens miser sit, ita sit verum, quod omnis miser egeat* [...]”. AUGUSTIN, 1986. p. 100 (III, 22).

²⁴⁸ Nos “Diálogos filosóficos”, existe um caráter ainda “flutuante” da terminologia de Agostinho no que se refere a sua concepção da alma. Assim, *mens*, *ratio* (e *intellectus*) – presentes nos principais escritos do pensador – são termos a serem analisados não de modo unívoco e sistemático, mas, respeitando as circunstâncias particulares em que aparecem em cada obra. Não devemos simplesmente alçar, por exemplo, a *mens* ao posto de maior destaque na alma, como uma faculdade pela qual se conhece Deus, sendo a *ratio* a capacidade discursiva, *locus* próprio da *sciencia* como conhecimento da realidade sensível, e o *intellectus*, o lugar do exercício da sabedoria, do inteligível imutável, entre outras possíveis interpretações da concepção do anímico em Agostinho. Isso redundaria num procedimento que não apreende toda a riqueza das oscilações semânticas que os três vocábulos adquirem ao longo de sua obra. Aqui no *De beata vita*, porém, *mens* e *ratio*, parecem não possuir uma exata distinção; são, por dedução, partes da alma. Nos outros textos de Cassiciaco – mais nos *Soliloquia* e *De ordine* do que no *Contra academicos* –, cada um dos termos tem conotações distintas. Sobre esta questão, cf. FERRI, Ricardo. *Mens, ratio, intellectus, em los diálogos primeros de Agustín*. Traducción de José Anoz. Madrid: Augustinus, revista trimestral, vol. 43, 1998.

Se, por um lado. Agostinho se serve do episódio de Orata como critério para o estabelecimento de uma coincidência entre infelicidade e indigência, e, por outro, esta reside no fato do não-possuir²⁴⁹, diante de todo o exposto, está mais do que claro que aquele que se destina à felicidade é também aquele que: atende a todas as condições de “imunidade” à transitoriedade dos bens materiais e da fortuna; que alcança o *philosophiae portus*; que evita os excessos e o obstáculo do *studium inanissimae gloriae*; que se dedica à frugalidade revigorante do *studium sapientiae*; e que, principalmente, acolhe a Graça cristã como o único caminho para a *regio beatitudinis*: o *sábio*. Assim, está completamente preparado o terreno para a definitiva ocorrência do termo da família *philosophia* (o cognato *philosophus*). E esta se dá sob a égide da imagem da *arx philosophiae*, pois advém da exemplar figura de seu paradigma, Mônica.

Sobre essa coincidência entre infelicidade e indigência, observando o absurdo que seria não declarar o mais indigente justamente aquele que, como Orata,²⁵⁰ carece do maior dos bens inalienáveis, a *sapientia*, é ela quem pergunta: “[...] E, então, diríamos que alguém é indigente por lhe faltar dinheiro e riquezas e não por lhe faltar a sabedoria?”²⁵¹ Estas palavras – que na realidade advertem contra o que seria um paralogismo – permitem a Agostinho seu corolário definitivo sobre a qualidade filosófica de sua mãe, a *arx philosophiae* presente ao diálogo, ela mesma modelo da sabedoria inspirada de modo divino:

A esse discurso todos exclamaram de admiração e, eu mesmo, não fiquei menos alegre e satisfeito em ver que ela, primeiramente, havia enunciado o que eu preparara para apresentar como algo importante extraído dos livros dos maiores *filósofos*, e proferir como conclusão. — Percebeis, disse, que doutrinas múltiplas e diversas são uma coisa e um espírito completamente voltado a Deus é uma outra? Pois tais palavras que admiramos, donde procedem senão daquela fonte [divina]?²⁵²

Ademais, essa constatação faz coro com o que o próprio Agostinho declara em outra de suas obras de Cassiciaco, e que confirma, literalmente, a imagem da *arx philosophiae*:

²⁴⁹ Cf. DOIGNON in AUGUSTIN, 1986. n. compl. 13. p. 146.

²⁵⁰ É quase certo que essa referência venha do *Hortensius* ciceroniano, segundo indicam alguns estudos, como os de PLASBERG, 1892 e GRILLI, 1962, *apud* DOIGNON in AUGUSTIN, 1986, n. 13. pp. 146 e 147. De fato, A. Grilli considera esta observação de Mônica como uma alusão ao fragmento nº 73 daquela obra perdida, como também atesta PIZZOLATO, 1987. n. 27, p. 93. A esse respeito cf. também CATAPANO, 2001. n. 106, p. 200.

²⁵¹ “[...] *Ergone hunc egentem diceremus, si egeret argento et pecúnia, cum egeret sapientia, non dicemus?*” AUGUSTIN, 1986. p. 110 (IV, 27).

²⁵² “*Vbi cum omnes mirando exclamassent meipso etiam non mediocriter alacri atque laeto, quod ab ea potissimum dictum esset, quod pro magno de philosophorum libris atque ultimum proferre paraveram: Videtisne, inquam, aliud esse multas variasque doctrinas, aliud animum adtentissimum in Deum? Nam unde ista quae miramur, nisi inde procedunt?*” *Ibidem*.

[...] na verdade, uma vez que você [Mônica] a ama [a sabedoria] muito mais que a mim mesmo – e eu sei o quanto você me ama – e uma vez que você progrediu tanto em seu amor a ponto de não temer eventuais incômodos que possam advir, nem a própria morte, progresso esse que é muito difícil conseguir até mesmo aos homens doutíssimos, e que todos confessam ser o *cume máximo da filosofia*, então não sou eu que, de boa vontade, devo declarar-me discípulo seu?²⁵³

Mas é no *De beata vita*, também impactado pelas palavras de Mônica, comprovando tratar-se da maior carência espiritual possível a nescidade acerca da Verdade de Deus – de fato, a máxima nulidade diante da *vera sapientia* –, que Licencio abre o campo para as próximas considerações agostinianas: exatamente sobre a *animi egestas* (carência da alma) e sua correlata, e agora, já definitivamente indissociável, *stultitia* (insensatez). Entusiasmado, ele diz: “[...] nada poderia ser dito de mais verdadeiro, de mais divino. Não há indigência mais grave e mais lamentável que aquela de sabedoria, e quem não está privado da sabedoria não pode ter indigência de nada”²⁵⁴. Na verdade, Orata, era mais infeliz por lhe faltar aquela sabedoria da medida, do que pelo temor de perder sua riqueza. E, o que é pior, seria ainda mais infeliz se não temesse perder o que, afinal, considerava grandes bens, “[...] pois a segurança não seria decorrendo da custódia de sua coragem, mas do torpor de sua mente, e ele estaria submerso em profunda insensatez [...]”²⁵⁵.

É interessante notar que essa imagem da “segurança entorpecida”, que aparece aqui, pode ter sua origem numa conjunção de influxos: Cícero e Sêneca. Só que, nesse caso, as influências indicam situações que descrevem tanto o inverso do que sucederia a Orata, quanto sua “cura”: para o Arpinate, o sábio “[...] possui o ânimo sempre tão seguro que nada lhe acontece de imprevisto [...]”²⁵⁶; já o Cordovês, julga que apenas a filosofia pode despertar do “[...] grave torpor que extingue até os sonhos e esmorece o espírito tão profundamente, que o faz perder o conhecimento de si mesmo”²⁵⁷. Além disso, no Prólogo de uma outra obra, o próprio Agostinho exorta um amigo, envolvido em transtornos e cuidados com suas posses (mas que já apresenta qualidades

²⁵³ “[...] vero cum eam multo plus quam meipsum diligas, et noverim quantum me diligas, cumque in ea tantum profeceris, ut iam nec cuiusvis incommodi fortuiti nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis, quam summam philosophiae arcem omnes esse confitentur, egone me non libenter tibi etiam discipulum dabo?” AGOSTINHO, *De ordine*, I, 11, 32 (grifos nossos).

²⁵⁴ “[...] nihil verius, nihil divinius dici potuit. Nam et maior ac miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia et qui sapientia non eget nulla re omnino egere potest”. AUGUSTIN, 1986. p. 110 (IV, 27).

²⁵⁵ “[...] esset enim non fortitudinis excubiis sed mentis sopore securior et altiore stultitia demersus [...]” AUGUSTIN, 1986. p. 112 (IV, 28).

²⁵⁶ “[...] semper animo sic excubat ut ei nihil improvisum accidere possit [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, XVII, 37.

²⁵⁷ “[...] gravis sopor etiam somnia exstinguit animumque altius mergit quam ut in ullo intellectu sui sit”. *Epistulae Morales ad Lucilium*, VI, LIII, 7-8. Acerca desta e da nota anterior, cf. AUGUSTIN, 1986. p. 113, n. 66.

para aquela “cura”), a despertar desse *somno veternoque sopitum* (sono letárgico e entorpecido) através da filosofia²⁵⁸.

Depois da fala de Licêncio, Agostinho pode definitivamente concluir que a *egestas* da alma não é nada mais que a *stultitia*, o que implica, evidentemente, que todo aquele que não carece espiritualmente de nada não é *stultus*, sendo, necessariamente, seu oposto: o sábio. Mais. Que todo *stultus* é infeliz e vice-versa: “[...] Assim, está demonstrado que como toda indigência é uma infelicidade, toda infelicidade é uma indigência”²⁵⁹, atendendo-se a demanda do final do segundo dia do colóquio. O próximo passo será tornar evidente que aquele que não se encontra submetido à carência, o sábio, é *beatus*. Agostinho procede da seguinte forma. Retomando o recurso etimológico, ele diz que *egestas* – e, com esta, *stultitia* – é uma “[...] palavra que costuma significar uma certa esterilidade ou uma certa penúria”²⁶⁰, relacionando tanto a indigência quanto a insensatez àquela nulificação própria de *nequitia*. Isso o permite dar uma engenhosa continuidade à contraposição efetuada entre *nequitia* e *frugalitas*, aproximando os termos ao não-ser e ao ser, respectivamente: se o étimo de *nequitia* era *nihil* (o nada, o não-ser), e o de *frugalitas*, *fruge* (fruto, símbolo da fecundidade do ser)²⁶¹, há que se encontrar um termo que se oponha “positivamente” à *egestas*, na mesma proporção do par anterior (*nequitia/frugalitas*). O termo achado por Licêncio é, exatamente, *plenitudo* (plenitude). Agostinho acata a sugestão, declarando que

[...] nenhum outro pode estar mais conformado com a verdade. Assim, plenitude e indigência são opostos; e aqui, do mesmo modo que em relação à intemperança e frugalidade, apresentam-se essas duas noções, ser e não-ser; e se a indigência é nela mesma a estultícia, a plenitude será a sabedoria. Diz-se que a frugalidade é a mãe de todas as virtudes. Com o que consente Túlio [Cícero], que declara num discurso popular: *Que cada um pense como quiser, mas eu considero a frugalidade, isto é, a moderação e a temperança, a máxima virtude* [...]²⁶².

²⁵⁸ Trata-se de Romaniano, pai de Licêncio (cf. *supra*, n. 169). A obra em questão é o *Contra academicos* (I, 1, 3).

²⁵⁹ “[...] *Ergo ut omnis egestas miseria, ita omnis miseria egestas esse convincitur*”. AUGUSTIN, 1986. p. 112 (IV, 28).

²⁶⁰ “[...] *verbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare* [...]”. AUGUSTIN, 1986. p. 116 (IV, 30).

²⁶¹ Para toda esta retomada, cf. *supra*, pp. 72 e 73 e ns. 224 e 225.

²⁶² “[...] *nam nullum adcommodatius esse arbitror veritati. Plenitudo igitur et egestas contraria sunt; at etiam hic similiter, ut in nequitia et frugalitate, apparent illa duo, esse et non esse, et, si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia. Merito etiam virtutum omnium matrem multi frugalitatem esse dixerunt. Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: Ut volet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, virtutem maximam iudico* [...]” AUGUSTIN, 1986. p. 118 (IV, 31). Os grifos da citação de Cícero, no original, referem-se ao *Pro Deiotaro*, IX, 26. Quanto à imagem da frugalidade como “mãe virtuosa” pode vir de Valério Máximo (séc. I), numa obra dedicada ao imperador Tibério, que colige os ditos e feitos morais antigos, romanos e estrangeiros (principalmente os gregos), os *Factorum et dictorum memorabilium*, II, 5, 6: “[...] *bonaeque ualitudinis eorum quasi quaedam mater erat frugalitas* [...]”: “[...] a frugalidade era como a mãe da boa saúde [...]”.

A partir dessa citação de Cícero, Agostinho passa a examinar a etimologia de *modestia* (moderação) e *temperantia* (temperança), ambas presentes na *frugalitas*: a primeira deriva de *modus* (medida)²⁶³, a segunda de *temperies* (uniformidade, proporção): “[...] Onde existe medida e proporção, não há nada a mais ou de menos. Por conseguinte, eis a própria plenitude [...]”²⁶⁴.

Como nota Doignon²⁶⁵, o método empregado por Agostinho é caracterizado pelo jogo de oposições e similitudes. Tanto que ele próprio havia dito um pouco antes que, apesar de Salústio (em *Bellum Catilinae*, LII, 22) contrapor *egestas* à *opulentia* (opulência), aceitava a proposta de Licêncio²⁶⁶. O motivo é que nosso autor quer acentuar a oposição entre ser e não-ser, o que não seria apropriado com o termo *opulentia*: há nele algo de excesso, de transbordo, o que impediria sua equivalência com a idéia de “nada a mais”. Mas, não existe desmedida na noção de *plenitudo*; ao contrário, o que está pleno não carece nem sobeja, tem a medida certa, se encontra exatamente proporcionado: “é” perfeitamente, ou seja, a justa oposição ao que “não-é” em absoluto. E quem, a não ser o sábio, possui a alma tão virtuosa a ponto de viver de acordo com essa medida ou proporção? Por isso Agostinho pode afirmar que a sabedoria “[...] não é outra coisa que a medida da alma, isto é, aquilo pelo qual a alma se equilibra, de modo a não se lançar nos excessos, nem se retrair abaixo de sua plenitude [...]”; e emenda: sem essa medida, a alma fica a mercê de todo tipo de *pathos*, a sordidez, o temor, a tristeza, a cobiça, incorrendo “[...] na luxúria, na tirania, na soberba e demais coisas do gênero, pelas quais as almas dos infelizes e imoderados acreditam alcançar alegria e poder [...]”²⁶⁷. Essa análise sobre os efeitos negativos das paixões na falta de medida entre os excessos e retrações das potencialidades da alma, está referenciada em Cícero, que fala das duas paixões básicas da psicologia do Pórtico, ambas contrárias à razão: *aegritudo* e *libido* (tristeza e cupidez). A primeira é própria nos néscios, que, “encolhidos”, angustiam-se, pelo mal que esperam, deixando-se abater. Por isso, de acordo com ele, podemos definir que “[...] a tristeza

²⁶³ *Modus* significa literalmente “observação da justa medida”. Agostinho segue novamente Cícero, desta vez no *De officiis*, I, XL, 142: “[...] *modestiam, quo in verbo modus inest* [...]”: “[...] moderação, palavra na qual está inclusa a noção de medida [...]”.

²⁶⁴ “[...] *Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo* [...]”. AUGUSTIN, 1986. p. 120 (IV, 32).

²⁶⁵ Cf. DOIGNON, in AUGUSTIN, 1986, n. compl. 15, pp 147 e 148.

²⁶⁶ Cf. AUGUSTIN, 1986. p. 118 (IV, 31). À guisa de esclarecimento, Caio Salústio Crispo (86-34 a.C.) foi, além de político, grande escritor e poeta latino. Ademais, em seus escritos é notório seu desafeto por Cícero.

²⁶⁷ “[...] *nihil est enim aliud quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur* [...]” e “[...] *in luxurias, dominationes, superbias cetereque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant* [...]”. AUGUSTIN, 1986, p. 122 (IV, 33).

seja uma *contração* irracional da alma [...]”²⁶⁸. A segunda, também característica dos insensatos, ocorre quando a alma se move de modo vão e imponderado. Assim, pode-se dizer que “[...] a cupidez é uma *excitação* sem freios [...]”²⁶⁹.

Colhendo os frutos de toda a argumentação precedente, Agostinho, no fundo, lança mão de dois procedimentos silogísticos conjugados. O primeiro é: se a sabedoria é para a alma o contrário da estultícia; e a estultícia é indigência, que tem por oposto a plenitude; logo, a sabedoria é a plenitude da alma. O segundo, por sua vez, é: se a sabedoria é plenitude da alma; e a plenitude implica a medida; logo, a medida da alma é a sabedoria. Seguindo o esquema das oposições e semelhanças apontado por Doignon, temos, então, de um lado, a nescidade/indigência, e, de outro, a sabedoria/plenitude. Como fecho desse raciocínio, Agostinho justifica a fama do aforismo que diz: “Em primeiro lugar, ser útil na vida, para que *nada haja em demasia*”²⁷⁰. O excesso é, na verdade, o oposto à proficuidade da plenitude.

A relação dessa lógica desenvolvida acima com a questão da felicidade é, de fato, muito simples: uma vez que foi demonstrado que a infelicidade é mesmo a indigência da alma, “[...] então, ser feliz não é nada além de não estar na indigência, o que significa ser sábio [...]”²⁷¹.

3.2 Suma Medida e Trindade

Identificando a virtude, Agostinho usara a palavra *moderatio*, derivada de *modus*, isto é, a própria observância da justa medida. Agora ele fala de uma medida que é sabedoria da alma, aquilo que impede o desequilíbrio dos excessos e carências. Quando a alma encontra nela mesma tal medida (a *modus animi*) faz dela objeto de sua contemplação e

[...] a ela se mantém unida, indiferente a tudo de vão, desviando-se dos falaciosos simulacros, cujo peso costuma arrastar e fazer submergir; por estar abraçada a seu

²⁶⁸ “[...] *aegritudo sit animi adversante ratione contractio* [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, IV, 14.

²⁶⁹ “[...] *libido est vel cupiditas effrenata* [...]”. CÍCERO, *Tusculanae disputationes*, IV, VI, 12.

²⁷⁰ “*Hoc primum in vita esse utile, ut ne quid nimis*”. AUGUSTIN, 1986, p. 120 (IV, 32) (grifos nossos). Essa é uma citação da peça de Terêncio, *Andria*, 61 (no original, ao invés de *primum*, Terêncio escreve *adprime*, o que, de todo modo, não altera o sentido).

²⁷¹ “[...] *ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem* [...]”. AUGUSTIN, 1986, p.122 (IV, 33).

Deus, ela não receia nenhuma imoderação, nem qualquer indigência e, por conseguinte, nenhuma infelicidade. Portanto, quem possui sua medida, isto é, a sabedoria, é feliz²⁷².

Essa indiferença pela qual o sábio “se desvia das aparências” – vale dizer, materiais e transitórias – em função da contemplação perene da sabedoria, guarda certa proximidade com a doutrina plotiniana. Na *Enéada* sobre o belo, por exemplo, o Licopolitano diz que, na intenção do Belo em si, deve-se, pela auto-interiorização, abandonar a visão dos olhos e

[...] não se voltar ao brilho dos corpos como antes. De fato, é necessário que aquele que vê as belezas dos corpos não corra para elas, mas saiba que são *imagens e traços e sombras*, e fuja em direção àquela [Beleza] da qual as outras são *simulacros*; do contrário, seria semelhante àquele [Narciso] que queria apanhar a sua bela imagem refletida nas águas [...] e, inclinando-se demasiadamente, *desapareceu nas profundezas* [...]²⁷³.

Se o homem deve se inclinar, é para dentro dele mesmo (a *reditio in se ipsum*, para alcançar o *transcensus suis ipsius*), tanto em Plotino, quanto em Agostinho. Mas para o segundo, a sabedoria-medida que podemos encontrar em nossa alma é precisamente aquela provinda de Deus. Por isso pergunta: “Mas a que devemos chamar sabedoria senão a Sabedoria de Deus?”²⁷⁴

Agostinho justifica a questão evocando trechos neotestamentários. Primeiro ele diz: “Aprendemos, justamente pela autoridade divina, que o Filho de Deus não é senão a Sabedoria de Deus [...]”²⁷⁵; e, em seguida, pergunta de modo evidentemente retórico aos demais participantes do diálogo: “Mas, o que julgam vocês que seja a Sabedoria senão a Verdade? Pois, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’. Essa Verdade se dá pela Medida Suprema, da qual procede e à qual se volta, perfeitamente [...]”²⁷⁶. Então, não há nem Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Como

²⁷² “[...] *ad ipsam se tenet nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate convertit, nihil immoderationis et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est*”. *Ibidem*.

²⁷³ “[...] μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὥς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἰχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες. Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθεὶς [...] δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ρεύματος ἀφανὴς ἐγένετο [...]” PLOTINO, *Enéadas*, I, 6, 8 (grifos nossos). Cf. DOIGNON, in AUGUSTIN, 1986, pp. 148 e 149, n. compl. 16.

²⁷⁴ “*Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est?*” AUGUSTIN, 1986, p.124 (IV, 34).

²⁷⁵ “*Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam* [...]”. *Ibidem*. A referência Bíblica é I Cor 1, 24: “[...] Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus [...]”.

²⁷⁶ “*Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: ‘Ego sum veritas’. Veritas autem ut sit fit per aliquem summum modum, a quo procedit et in quem se perfecta convertit* [...]”. AUGUSTIN, 1986, p. 124 (IV, 34). A passagem aqui é Jo 14, 6: “Eu sou o caminho, a Verdade e a Vida [...]”.

já assente mais acima, quem possui a Deus é feliz. Ora, os que vêm à Medida Suprema, acolhendo-a na alma, só podem fazê-lo pela Verdade; quem conhece a Verdade detém, por definição, a sabedoria; logo, os sábios, necessariamente, serão felizes: “[...] Todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. Isso é possuir Deus na alma, isso é fruir de Deus [...]”²⁷⁷.

A Suma Medida é medida perfeita de Deus²⁷⁸, portanto ingênita e criadora, à qual o homem deve se adequar se quiser atingir a *beatitudo*. Percebe-se aqui a cristianização agostiniana do conceito estóico e neoplatônico de medida, como padrão de simetria em que nada falta ou sobra. Aliás, para o pensador, tal simetria é encontrada em todos âmbitos da criação, o que constitui a marca da perfeição do Criador. Como já notamos²⁷⁹, Agostinho, certamente pela direta influência neoplatônica, lança mão da matemática para justificar as leis estéticas do mundo e dos homens e nossa percepção do equilíbrio divino.

A sabedoria é, justamente, a medida desse equilíbrio, sem sobejos nem carências. Possuindo-a, o homem está na posse de Deus e da *beatitudo*. Aqui, eivado de Platonismo, Agostinho desloca o paradigma da imanência da felicidade pagã homem-mundo, para transcendência cristã Deus-eternidade. Deve-se seguir a felicidade da sabedoria à Medida de Deus, e chegar a ela pela Verdade, que é o Filho de Deus. Há que se entender que essa é a privilegiada posição do homem, único ser em toda a criação que pode possuir e gozar do eterno e perfeito: “[...] As outras coisas, ainda que Deus as possua, elas não possuem Deus”²⁸⁰. Que maior felicidade pode haver do que essa *perfructio dei*? E que ato de amor maior do que a Graça divina que permite ao homem o conhecimento de tal Verdade? Nesse sentido, Agostinho já faz alusão à sua famosa teoria da iluminação presente em outros de seus escritos, inclusive nos mais tardios²⁸¹. Aqui no *De beata vita* ela é assim descrita:

²⁷⁷ “[...] *Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit beatus est. Hoc est animis Deum habere id est Deo perfrui [...]*”. AUGUSTIN, 1986, p. 124 (IV, 34).

²⁷⁸ No futuro *De Natura Boni* (I, IV), Agostinho dirá que *modus*, *species* e *ordo* (medida, espécie e ordem) são bens gerais, sob os quais se reduzem outros bens, e segundo os quais toda realidade se dá. São como princípios gerais de Deus – todos os bens provêm, forçosamente, de Deus – impostos à Criação. Sendo assim, o mal não é outra coisa senão a corrupção desses princípios gerais na natureza criada. Note-se, entretanto, que o Supremo Bem que é Deus, sendo perfeito e imutável, é incorruptível. Então, embora diferindo quanto ao papel da Graça, existem traços nesse “*sumum modum*”, que é, afinal, uma medida ordenadora universal, na cosmologia neoplatônica. E a despeito da conflagração cósmica cíclica defendida pelo Pórtico (a ἐχπύρωσις), há, entretanto, uma natureza perfeitamente ordenada também para os estóicos.

²⁷⁹ Cf. *supra*, p. 69 e n. 212.

²⁸⁰ “[...] *Cetera enim quamuis a Deo habeantur, non habent Deum*”. AUGUSTIN, 1986, p. 124 (IV, 34).

²⁸¹ Cf., por exemplo, *De sermone domine in monte*, II, 9, 32. Mas há referenciais a ela também nas *Confessiones* (VII, 10, 16) e no *Contra academicos* (II, II, 6), contemporâneo ao *De beata vita*. Nesse último, é possível ver na

Uma forma de advertência que nos faz recordar de Deus, nos leva a buscá-lo, e, rejeitando toda saciedade, a ter sede Dele, e que emana em nós da mesma fonte da Verdade. É a luz que sobre nosso olhar interior irradia esse sol misterioso. É Dele que depende toda verdade que proferimos, mesmo quando temos voltar nossos olhos ainda malsãos ou repentinamente abertos, enquanto o que se manifesta não é senão Deus na sua perfeição, que nenhuma degeneração pode impedir [...] ²⁸².

Lembremos também a passagem dos *Soliloquia*, onde a “razão” assegura a Agostinho que sobre o “secretíssimo Deus” devem ser consideradas três coisas: “[...] que existe, que é inteligível e que dá inteligibilidade a tudo o mais [...]” ²⁸³. Essa iluminação – absolutamente inteligível e contraposta àquela luz material dos maniqueus – é o meio pelo qual somos dotados, por intervenção de Deus, da faculdade do entendimento, do julgamento certo, mas que ultrapassa a nossa mera capacidade natural. Iluminados, temos dentro de nossa alma a Verdade eterna, a mesma que usamos como base para a própria tomada de consciência dessa verdade e Daquela que a fundamenta, que é Deus (ou, no mistério da Trindade, do Filho). Por isso percebemos na alma o impulso da Graça para Sua busca, o único e infinito manancial capaz de nos saciar, a nós, seres imperfeitos, mas sedentos de perfeição.

Porém, assumir essa tendência para a *beatitudo* não basta. É preciso que o homem paute sua vida pelo cânone cristão, a doutrina revelada por Cristo, pois a plenitude possibilitadora da vida feliz consiste no entendimento preciso e na devoção pura do mistério da Trindade, do conhecimento de um só Deus, um só ser, uma só substância ²⁸⁴, em três Pessoas. Agostinho Declara, então, que devemos conhecer, piedosa e perfeitamente,

formulação da teoria da iluminação, influências de Sêneca e de Plotino. Quanto ao primeiro, trata-se da lembrança como *admonitio* (cf. *Epistulae Morales ad lucilium*, V, XLIX, 49); acerca do segundo, a emanação como a luz brilhante de um sol misterioso (cf. *Enéadas*, V, 1, 6 e III, 2, 2). Sobre esses influxos, cf. DOIGNON in AUGUSTIN, p. 150, n. compl. 18. De resto, é inevitável a comparação dessa imagem do *De beata vita* com o mito da caverna platônico que, em seus elementos fundamentais, chegou a Agostinho, certamente, pela via do Neoplatonismo.

²⁸² “*Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediante perfectum [...]*”. AUGUSTIN, 1986. pp. 124 e 126 (IV, 35).

²⁸³ “[...] *quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi [...]*”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 8, 15.

²⁸⁴ Apesar do conteúdo fortemente teológico que consta do final do diálogo de Cassicíaco, pode-se encontrar aqui também algum vestígio da ontologia aristotélica, com sua multiplicidade de categorias, as quais só são *ser* em relação à substância. Consta que Agostinho lera, ainda por volta dos vinte anos, as *Categorias*, provavelmente as traduzidas para o latim por Mario Vittorino. (cf. *Confessiones*, IV, 16).

[...] por quem se é introduzido na Verdade; de qual Verdade se frui; e pelo que se está unido à Suma Medida. Estes três, para aqueles que possuem o conhecimento, designam um Deus único e uma única substância, e os afastam das várias e vãs superstições [...] ²⁸⁵.

Ou seja, o Pai, que nos guia até a Verdade; o Filho, de cuja Verdade fruímos; e o Espírito Santo, o vínculo desde o qual podemos nos unir à Suma Medida. Essa é a vida feliz: conhecer *a quo* (por quem) nos guia, em *qua* (qual) Verdade, e *per quid* (através de quê) nos vinculamos à Suprema Medida.

Alguns comentadores já tentaram “redistribuir” as componentes do trecho e suas três expressões pronominais (*a quo*, *qua* e *per quid*) empregadas por Agostinho. Há quem diga, por exemplo, que os dois primeiros elementos do trinômio referem-se ao Pai, a Verdade ao Filho, e o terceiro pronome ao Espírito Santo. Assim, quem introduziria e indicaria qual é a Verdade (o Filho) seria o Pai, restando o caminho para a Suma Medida ao Espírito Santo ²⁸⁶. Outro comentador defende que a Verdade seria o Pai, e o pronome *a quo* seria relativo ao Filho, este introduzindo o primeiro ²⁸⁷. Existe também quem pense que todos os três pronomes dizem respeito somente ao Espírito Santo, pois este seria aquela luz que irradia clareando nosso conhecimento, nos fazendo volver à *contemplatio*, presente em toda verdade ²⁸⁸. Então, seria o Espírito Santo quem nos introduziria na Verdade divina. Esse argumento toma por base a passagem neotestamentária, segundo a qual “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” ²⁸⁹. Portanto, *a quo*, *qua* e *per quid* não revelam “[...] três coisas conhecidas, mas o conhecimento que leva a uma fruição, e este a uma união” ²⁹⁰.

Todas as possibilidades não deixam de ter sua força, principalmente a última, se levarmos em consideração a passagem bíblica citada. Contudo, a nosso ver, quando Agostinho diz que as três coisas “designam um Deus único e uma única substância”, parece não deixar dúvidas quanto à

²⁸⁵ “[...] *a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conecaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam exclusis vanitatibus variae superstitionis ostendunt [...]*”. AUGUSTIN, 1986, p. 126 (IV, 35).

²⁸⁶ CAVALLERA, 1930, *apud* DOIGNON in AUGUSTIN, 1986, p. 151, *n. compl.* 19.

²⁸⁷ LORENZ, 1951, *apud* DOIGNON in *ibidem*.

²⁸⁸ du ROY, 1966, *apud* DOIGNON in *ibidem*.

²⁸⁹ Jo 16, 13. Aqui, segundo a versão da *Bíblia de Jerusalém*, João atribui ao Espírito Santo aquilo que em 24, 25-27, Lucas diz do Cristo ressuscitado.

²⁹⁰ “[...] *trois choses connues, mais une connaissance qui mène à une jouissance et celle-ci à une union*”. du ROY, 1966, *apud* DOIGNON in AUGUSTIN, 1986, p. 152, *n. compl.* 19. du ROY, baseia-se fortemente, segundo se depreende do trecho citado por Doignon, em argumentos relativos à gramática do texto agostiniano.

referência às três pessoas trinitárias. Além disso, Mônica, logo em seguida às palavras do filho – como veremos adiante –, evoca a Trindade com grande nitidez, pela lembrança do trecho de um hino de Ambrósio.

Para finalizar, observemos apenas que algumas das “várias e vãs superstições”, referidas na citação agostiniana são, muito provavelmente, uma alusão ao Maniqueísmo, que conciliava as qualidades de Deus a diversas criaturas “luminosas”²⁹¹.

3.3 A “felicidade no tempo” no *De beata vita*

Justamente pela presença constante dos elementos da filosofia pagã, mesmo quando suas considerações envolvem fundamentos teológicos, é que vale, aqui, assinalar uma certa discrepância quanto às definições da beatitude na obra. Tal inconsistência seria, exatamente, o que provocaria reações no futuro pensamento de Agostinho. Esta freqüente presença de categorias do pensamento pagão prepara, por assim dizer, o campo para uma consideração sobre a felicidade ainda ligada, sob determinados aspectos, à tradição não cristã. Daí a observação de Holte:

Mesmo que tenha chegado a tal formulação desde a primeira fase de sua reflexão, sua argumentação não deixa ainda uma impressão muito coerente. Ele deu três definições diferentes da beatitude: 1) a vida segundo a razão, 2) a *moderatio animae*, 3) a posse de Deus. Em si não há necessariamente oposição entre estas definições. [...] Ambrósio podia também colocar lado a lado sem nenhuma transição, as fórmulas sobre a vida segundo a razão e a vida à imitação de Jesus. Porém, Agostinho possuía o espírito por demais sistemático para se contentar com isso. Ademais, havia, no seu progresso intelectual, uma inconsistência em tomar como ponto de partida a definição peripatética de homem como composto de alma e corpo, e, no entanto, como os estóicos e neoplatônicos, fazer derivar exclusivamente da alma o *télos* do homem; a alma possui a beatitude independentemente do que sucede ao corpo²⁹².

²⁹¹ Cf. *supra*, n. 140.

²⁹² “*Bien qu’il soit parvenu à cette formulation dès la première phase de sa réflexion, son argumentation ne laisse pas encore une impression bien cohérente. Il a donné trois définitions différentes de la béatitude: 1) la vie selon la raison, 2) la moderatio animae, 3) la possession de Dieu. En soi il n’y a pas nécessairement d’opposition entre ces définitions. [...] Ambroise pouvait lui aussi placer l’une à cote de l’autre sans aucune transition, des formules sur la vie selon la raison et l’avie à l’imitation de Jésus. Mais Augustin a l’esprit trop systématique pour se contenter de cela. De plus il y a dans sa démarche intellectuelle une inconséquence à prendre comme point de départ la définition péripatéticienne de l’homme comme composé du corp set de l’âme, et pourtant, comme les stoïciens et les néo-platoniciens, à faire dériver exclusivement de l’âme le télos de l’homme; l’âme possède la béatitude tout à fait indépendamment de ce qui arrive au corps*”. HOLTE, 1962, p. 197.

Essa inconsistência antropológica conceitual, reverberando quanto às *Escrituras* é o que suscita o trecho das *Retractationes* – reproduzido à frente –, onde o maduro pensador se lamenta de ter dito no *De beata vita* que o corpo nada tem haver com a beatitude da alma²⁹³. Esta é mais uma das influências tanto de Sêneca quanto de Plotino sobre a primeira noção de felicidade de Agostinho. Mas, ainda que tenha relegado o corpo a um plano secundário, isso não significa a assunção da concepção antropológica plotiniana. Vimos, Agostinho começa o colóquio do primeiro dia definindo o homem como composto de alma e corpo. Já o neoplatônico via no humano, efetivamente, apenas sua alma, o que é “[...] particularmente surpreendente, se temos em conta o fato de que Ambrósio, que utilizara os escritos de Plotino, aceitava plenamente a definição que este deu de homem, o identificando apenas à alma”²⁹⁴.

Mas voltemos agora nossa atenção para dois trechos citados mais acima²⁹⁵, que situamos sob a imagem da *arx philosophiae*. Vamos reproduzi-los, para acentuar algumas peculiaridades. O primeiro é do próprio *De beata vita*:

A esse discurso todos exclamaram de admiração e, eu mesmo, não fiquei menos alegre e satisfeito em ver que ela, primeiramente, havia enunciado o que eu preparara para apresentar como algo importante extraído dos livros dos maiores *filósofos*, e proferir como conclusão. — Percebeis, disse, que doutrinas múltiplas e diversas são uma coisa e um espírito completamente voltado a Deus é uma outra? Pois tais palavras que admiramos, donde procedem senão daquela fonte [divina]?

Nele, fica patente o propósito de se afirmar que toda a sabedoria amalhada ao longo de séculos de especulação filosófica não se compara àquela advinda de Deus, se temos o espírito inteiramente dedicado a Ele. Como a tradição lhe é cara, permanece sua importância para Agostinho, sobretudo protréptica, bem ao gosto do *Hortensius*, de Cícero. Mas diante da totalidade do divino, as descobertas e intuições da reflexão pagã são prolegômenos. Essa é exatamente a tônica que nosso pensador pretende dar à sua filosofia – o que, com o tempo, de fato, virá.

Todavia, agora, entre os escritos iniciais, as influências pagãs estão ainda muito vivas para que intenção e gesto se coadunem completamente. Nesse sentido, vale expor a classificação que Holte faz de sua evolução na teleologia da beatitude:

²⁹³ Cf. AUGUSTIN, 1986, pp. 104 e 106 (IV, 25).

²⁹⁴ “[...] particulièrement frappant, si l’on tient compte du fait qu’Ambroise, lorsqu’il utilisait les écrits de Plotin, acceptait pleinement la définition que celui-ci donne de l’homme, l’identifiant à l’âme seule”. HOLTE, 1962, pp. 195 e 196.

²⁹⁵ Cf. *supra*, p. 81 e ns. 252 e 253.

Cremos dever dividir o enfrentamento agostiniano com a problemática teleológica em quatro fases. A primeira, aquela dos escritos de Cassiciacum, de 386, é caracterizada por uma posição bem aproximada do Estoicismo e do Neoplatonismo. A segunda, que encontramos no primeiro livro da obra dupla *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* [388-390], marca, de um certo modo, uma ruptura com a antiguidade. Na terceira fase, a da *De doctrina christiana* [397], o pensamento teleológico se encontra em sua plena forma sistemática e ocupa um lugar orgânico dentro do sistema científico cristão de Agostinho. Na quarta, com o *De civitate Dei* (413-427), a especulação teleológica está situada dentro da vasta perspectiva do combate entre a cidade de Deus e a cidade do mundo [...]²⁹⁶.

Essa proximidade com o Estoicismo e com o Neoplatonismo (aos quais acrescentamos a síntese eclética de Cícero) de que fala Holte e que caracteriza a primeira fase, é tão patente que pode ser entrevista até quando o assunto gira em torno das qualidades cristãs de Mônica. Vejamos o próximo trecho que é retirado do *De ordine*:

[...] na verdade, uma vez que você [Mônica] a ama [a sabedoria] muito mais que a mim mesmo – e eu sei o quanto você me ama – e uma vez que você progrediu tanto em seu amor a ponto de não temer eventuais incômodos que possam advir, nem a própria morte, progresso esse que é muito difícil conseguir até mesmo aos homens doutíssimos, e que todos confessam ser o *cume máximo da filosofia*, então não sou eu que, de boa vontade, devo declarar-me discípulo seu?

Mesmo diante da pura manifestação daquela *arx philosophiae*, Agostinho permite transparecer ainda uma clara influência estóica: tais homens instruídos, “doutíssimos”, que propõem a intemorata condição diante dos sofrimentos e até da morte como o ponto mais elevado da filosofia, podem ser mais tipicamente reconhecidos entre os representantes do Pórtico, ainda que existam motivações na escatologia puramente cristã para esse “destemor” de sua mãe. As categorias sobre as quais se assentaria o comportamento daqueles filósofos perante os paroxismos da vida, e, em paralelo, o de Mônica, são, para Agostinho, autor do diálogo, aquelas da moral do Pórtico, seja pela via de sua propagação ciceroniana, seja a que povoa com grande profusão os escritos de Sêneca, ainda que guardadas as já assinaladas diferenças de base entre as doutrinas

²⁹⁶ “Nous croyons devoir diviser l’a affrontement d’Augustin avec la problématique téléologique en quatre phases. La première, celle des écrits de Cassiciacum, de 386, est caractérisée par une position assez voisine du stoïcisme et du néo-platonisme. La deuxième, que nous rencontrons dans le premier livre de l’ouvrage doublé *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* [388-390], marque à certains égards une rupture avec l’antiquité. Dans la troisième phase, celle du *De doctrina christiana* [397], la pensée téléologique a trouvé sa pleine forme systématique et occupe une place organique dans le système scientifique chrétien d’Augustin. Dans la quatrième, avec le *De civitate Dei* [413-427], la spéculation téléologique est située dans la vaste perspective du combat entre la cite de Dieu et la cite du monde [...]” HOLTE, 1962, p. 194.

estóica e cristã. Podemos dizer que Mônica, ápice da sabedoria, evita aquele monte na entrada do porto, mas não algumas qualidades que a filosofia pagã conseguiu elaborar e viver.

Isso justifica que ao final do *De beata vita*, Agostinho promova, nos dizeres de J. Doignon, uma leitura ainda “intelectualista” da trilogia paulina fé, esperança e caridade²⁹⁷, à qual Mônica faz alusão quando, em relação àquilo que nos leva finalmente à beatitude – ou seja, a posse e o conhecimento perfeito de Deus – ela rememora o trecho de um hino de Ambrósio²⁹⁸: “Protege, ó Trindade, aqueles que te imploram [...]”, para logo depois acrescentar “[...] Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, que é a vida perfeita, à qual uma fé sólida, uma alegre esperança, uma ardente caridade devem nos permitir presumir que possamos ser prontamente levados”²⁹⁹.

O fato é que Agostinho, junto com a tradição filosófica – exceção feita ao Pirronismo e ao ceticismo acadêmico³⁰⁰ – acredita que o sábio pode conhecer, *ainda nesta vida*, a Verdade. Nele, como vimos, isso significa, propriamente, a felicidade. Tal é posto claramente por ele nos seguintes termos:

[...] Efetivamente, dizia eu que a diferença entre mim e os Acadêmicos era que a eles parecia provável que não se pode alcançar a verdade, e quanto a mim, se bem que ainda não a encontrei, parece-me que ao menos o sábio pode encontrá-la [...].³⁰¹

Acrescente-se ainda na mesma obra a citação da famosa passagem evangélica³⁰², onde o nosso pensador declara: “[...] Acreditai-me, ou melhor, acreditai naquele que disse: *Procurai e achareis*. [...], não se deve desesperar de conhecer [a Verdade], e que se tornará mais evidente do que são os números [...]”³⁰³.

²⁹⁷ Cf. DOIGNON, Jean. “*Vie hereuse*” et perfection. Variantes philosophiques dans l’unisson d’Augustin et de Monique à la fin de *De beata vita*. Paris: Revue d’Etudes Augustiniennes, 41, 1995.

²⁹⁸ Talvez essa lembrança seja uma adaptação do tema plotiniano do despertar da alma para o retorno ao Belo (Uno) que atravessa toda a *Eneida* I, 6. De todo modo o trecho ambrosiano está no final do *Hymnus*, 2, 32. Cf. nota seguinte.

²⁹⁹ “*Foue precantes, Trinitas [...]*”. “[...] *Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere solida fide, alacri spe, flagranti caritate praesumendum est*”. AUGUSTIN, 1986. p. 126 (IV, 35).

³⁰⁰ Que é criticado tanto largamente no *Contra academicos* quanto brevemente no *De beata vita*.

³⁰¹ “[...] *Nam cum inter me et Academicos hoc interesse dixissem, quod illis probabile visum est veritatem non posse comprehendere; mihi autem nondum quidem a me inventam, inveniri tamen posse a sapiente videatur [...]*” AGOSTINHO, *Contra academicos*, III, 3, 5.

³⁰² Mt 7,7.

³⁰³ “[...] *Nam mihi vel potius illi credite qui ait: Quae et invenietis [...]* nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri [...]”. AGOSTINHO, *Contra academicos*, II, 3, 9. (grifos no original). Vale comparar com o que diz Mônica no *De beata vita* (III, 19): cf. *supra*, n. 243.

A trilogia paulina aludida acima consta de um belo trecho da *Bíblia* onde se lê: “A caridade jamais passará. [...] Mas quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. [...] Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, essas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade”³⁰⁴. Notemos: *agora* são *ainda* necessárias a fé e a esperança – pois “a caridade jamais passará” –. Ora, se partirmos daquela concepção intelectualista ou filosófica feita por Agostinho acerca da trilogia *fides, spes, caritas*, a felicidade nos *Diálogos de Cassiciaco*, e em especial no *De beata vita*, tem, necessariamente, de estar remetida a *esta* vida, e não à futura, à vida fora do tempo.

Corroborando esse tratamento intelectualista que Agostinho dá à trilogia, nos *Soliloquia*, podemos perceber “[...] uma estreita ligação entre virtude perfeita que, segundo um esquema estoíco vulgarizado por Cícero, nada mais é que a razão, e a aplicação dessas três qualidades da alma [*fides, spes, caritas*] à visão de Deus”³⁰⁵. Ali, Agostinho afirma que Deus é aquele “[...] a quem ver é o mesmo que possuir; Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva, a caridade nos une [...]”³⁰⁶. Mais. Aprofundando a questão, diz ele um pouco adiante:

[...] O olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: *a virtude é, então, a razão correta e perfeita*. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torna feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e a caridade pela qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar: *esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu fim, seguindo-se a vida feliz [...]*.³⁰⁷

³⁰⁴ I Cor 13, 8-13.

³⁰⁵ “[...] *une lien étroit entre la vertu parfaite, qui, selon un schéma stoïcien vulgarisé par Cicéron, n’est autre que la raison, et l’application de ces trois qualités de l’âme à la ‘vision de Dieu’*”. DOIGNON, 1995. p. 310. Nas *Tusculanae disputationes* (V, 13, 39), como indica ainda Doignon, Cícero afirma: “*Hic igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem virtus*”: “Esta – alma humana – quando é cultivada e sua percepção preservada, bem como não cegada por erros, se converte em entendimento perfeito, isto é, em absoluta razão, que é o mesmo que a virtude”.

³⁰⁶ “[...] *quem videre, hoc est quod habere, Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit [...]*”. AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 1, 3.

³⁰⁷ “[...] *aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur [...]*” AGOSTINHO, *Soliloquia*, I, 6, 13. (grifos nossos).

Há aqui, portanto, também uma clara inflexão neoplatônica que lança suas raízes no já aludido *mito da caverna* no livro VII da *República*, embora “corrigida” pelas virtudes teológicas paulinas. Assim, podem ser encontradas as três principais correntes filosóficas pagãs que influenciaram esse Agostinho de Cassiciaco subjazendo seu incipiente discurso cristão.

Ao apagar das luzes do *De beata vita*, justificando a Trindade cuja proteção é, em seguida, evocada por Mônica³⁰⁸, Agostinho está apto a falar de um *conhecimento* perfeito do Deus trinitário, o que se traduz – tendo em vista todo o percurso transcorrido ao longo do diálogo – na *beatitudo*, na vida feliz, pois, o que sacia plenamente as almas (dos sábios) é “[...] o conhecimento, na perfeição da piedade, daquele pelo qual se é introduzido na Verdade [Pai], da Verdade de que se frui [Filho], e pelo que se está unido à Suma Medida [Espírito Santo]”³⁰⁹. De posse de tal *conhecimento* aqueles que o detém estão perfeitamente munidos para repudiar todas as ilusões supersticiosas reconhecendo um só Deus e uma só substância³¹⁰.

Mas há mais. No artigo citado acima³¹¹, J. Doignon nota que o “conhecimento perfeito e piedoso” celebrado, afinal, como o fundamento da *beatitudo* – ainda que através dos lábios de Mônica, a *arx philosophiae* da tipologia aqui adotada –, permite demonstrar um paralelismo em especial: a assimilação entre vida feliz e vida perfeita, conjugando a noção estoica, por meio do conceito do “dever perfeito” ciceroniano no *De officiis*, aos mandamentos cristãos acerca da perfeição na conduta da vida, aferíveis de modo semelhante no trabalho homônimo de Ambrósio, figura importantíssima no processo de conversão de Agostinho ao Cristianismo³¹². Ei-los em comparação.

Em Cícero:

Existe uma outra divisão dos deveres. O dever pode ser dito tanto contingente [do interesse comum, que convém] quanto perfeito. Segundo penso, nós podemos dar o nome de dever perfeito ao absolutamente certo, para o qual os gregos possuem o termo

³⁰⁸ Cf. *supra*, pp. 92 e 93, e n. 299.

³⁰⁹ “[...] *pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conectaris summo modo*”. AUGUSTIN, 1986. p. 126 (IV, 35).

³¹⁰ Talvez já aqui Agostinho se refira, além do Maniqueísmo, às heresias trinitárias como o Arianismo, por exemplo, que concebia o Cristo como uma essência intermediária entre o divino e o humano, não reconhecendo a unidade substancial das três pessoas da Trindade; ou do Patripassianismo que também a rejeitava, afirmando que quem morrera na cruz fora o próprio Pai, sendo o Filho, nada mais que um simulacro daquele. Cf. *supra*, p. 89.

³¹¹ Cf. *supra*, n. 297.

³¹² Citado no *De beata vita* (nada fortuitamente), a propósito da lembrança de Mônica do trecho de seu hino (*Foue precantes, Trinitas*), como “nosso sacerdote” (*sacerdotis nostri* – IV, 35). Cf. *supra*, n. 299.

κατόρθωμα [bem dirigido]; Enquanto o dever contingente é o que eles chamam καθήκον [relativo às obrigações].³¹³

Em Ambrósio:

Cada dever é comum ou perfeito, o que podemos confirmar pela autoridade das Escrituras. Temos, com efeito, dito no *Evangelho*, pelo Senhor: “Se queres entrar na vida eterna, guarda os mandamentos. [...] Se queres ser perfeito, vai vende todos os teus bens, dá aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem e segue-me” [Mt 19, 17-21].³¹⁴

Ou seja, mesmo que a lembrança de Mônica do hino ambrosiano soe no fim do diálogo como uma referência cristã (que de fato é), os aportes do pensamento pagão sobre Agostinho permanecem, ainda que subliminarmente: o estilo das falas do próprio Agostinho reveste-se, ao que parece, com um tom mais formalmente intelectualista – no *Contra academicos* (I, 9, 24), por exemplo, a beatitude é conformada à razão – influenciado, segundo Doignon, por um platonismo latino até mesmo ciceroniano; já Mônica, identifica-se mais tradicionalmente, combinando Cristianismo e Estoicismo³¹⁵.

Sem fugir dessa linha interpretativa, é com grande agudeza, que Holte percebe que ao menos duas definições de beatitude podem ser claramente identificadas ao término das reflexões do *De beata vita*: uma estóica – a beatitude consiste na virtude –; outra, platônica – a posse de Deus constitui a beatitude –:

Agostinho vem, assim, a pôr uma ao lado da outra, quase sem intermediários, duas definições da beatitude, uma diretamente estóica [a beatitude consiste na virtude], a outra diretamente platônica [a posse de Deus constitui a beatitude]. Não obstante, progredindo no raciocínio, ele desemboca em uma identificação do conteúdo das duas proposições. Virtude e posse de Deus são indivisíveis [...]³¹⁶.

³¹³ “Atque etiam alia divisio est officii. Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium καθήκον vocant”. CÍCERO, *De officiis*, I, 3, 8.

³¹⁴ “Officium autem omne aut médium aut perfectum est, quod aequè Scripturarum probare possumus. Habemus etenim in evangelio dixisse Dominum: Si vis in vitam aeternam venire, serva mandata [...] Si vis perfectus esse, vade, vende omnia bona tua et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni, sequere me [Math. XIX, 17-21]”. AMBRÓSIO, *De officiis*, I, XI, 36-37. Vale observar que apesar da composição dessa obra ambrosiana ter se estendido provavelmente por vários anos, trechos já poderiam ser conhecidos desde 386, data do *De beata vita* de Agostinho. Para esta e para a nota imediatamente anterior, cf. DOIGNON, 1995. p. 313, ns. 25e 26.

³¹⁵ Cf. DOIGNON, 1995. pp. 313 e 114.

³¹⁶ “Augustin en est ainsi venu à mettre à côté l’une de l’autre, quase sans intermédiaire, deux définitions de la béatitude, l’une directement stoïcienne [béatitude consistant en la vertu], l’autre directement platonicienne [la

E não é de surpreender que essa sua reflexão acabe por assimilar o conteúdo das duas proposições se levarmos em conta o papel crucial para a alma humana da Medida divina como “fecho da abóbada” do próprio diálogo. Afinal, na *moderatio*, virtude e posse de Deus são indissociáveis:

[...] possuir a ‘medida’, é possuir sabedoria em contemplar Cristo-Sabedoria-Verdade. Enfim, a relação entre a *moderatio animae* e a posse de Deus é estabelecida pelo fato de se definir a Deus como a medida suprema [*summus modus*].³¹⁷

Por outro lado, a questão da felicidade também é abordada no Livro I do *Contra academicos*, escrito imediatamente anterior ao *De beata vita*. Não é de se estranhar o fato da presença do problema da beatitude num texto cuja natureza é gnosiológica. Ao contrário, isso só confirma que Agostinho via estreitos laços entre as questões do conhecimento e da felicidade, justificando as interconexões frequentes dos dois planos no *De beata vita*. Por isso,

[...] enquanto no *C. Acad.* a felicidade é funcional para estabelecer o necessário do problema gnosiológico, no *bv* o problema gnosiológico é funcional para aquele eudaimonológico. E se a tensão em direção à felicidade é um postulado que funda a necessidade do conhecimento [*C. Acad.*], um discurso sobre a felicidade [*bv*] postula um outro gnosiológico.³¹⁸

Como vimos, se a sabedoria é a chave para a beatitude, está claro que a natureza própria da felicidade pode desenvolver o modo do efetivo conhecimento, ao passo que a natureza deste é determinante também para a via da felicidade³¹⁹. Ora, tanto no *Contra academicos* quanto no *De beata vita*, podemos observar que o que fundamenta a vida feliz é o alcance da sabedoria, que se realiza mediante a posse da Verdade-Medida divina, conforme amplamente demonstrado. Assim, o perfeito conhecimento de Deus, produto da iluminação por Ele irradiada no homem, que afasta

possession de Dieu constitue la béatitude]. Mais en progressant, le raisonnement débouche dans une identification du contenu des deux propositions. Vertu et possession de Dieu sont indivisibles [...]”. HOLTE, 1962, p. 196.

³¹⁷ “[...] posséder la ‘mesure’, c’est posséder la sagesse en contemplant le Christ-Sagesse-Vérité. Enfin la liaison entre la *moderatio animae* et la possession de Dieu est établie du fait que l’on définit Dieu comme la mesure suprême [*summus modus*]”. HOLTE, 1962, p. 196. Sobre a medida da alma (*modus animi*) cf. *supra*, pp. 83 a 85 e ns. 267 e 272.

³¹⁸ “[...] mentre nel *C. Acad.* la felicità è funzionale a stabilire la necessità del problema gnoseologico, nel *bv* il problema gnoseologico è funzionale a quello eudemonologico. E se la tensione verso la felicità è un postulato che fonda la necessità della conoscenza [*C. Acad.*], un discorso sulla felicità [*bv*] postula un discorso gnoseologico”. PIZZOLATO, 1987, p. 85.

³¹⁹ Cf. PIZZOLATO, 1987, p. 86.

qualquer carência e que significa a Sua posse, é a qualidade por excelência do sábio. Portanto este, fundando a sua justa medida na Suma Medida do divino, nos próprios termos agostinianos, *beatus est* (é feliz)³²⁰. E a conclusão a que chegam ambos os debates (o Livro I do *Contra academicos* e o *De beata vita*), de que não detém a sabedoria quem ainda está a sua procura³²¹, não implica na impossibilidade de seu atingimento *nesse* mundo. Ao contrário. Dadas as ainda recentes influências do pensamento pagão, é possível entender o alcance da *felicidade no tempo*, isto é, pelo conhecimento e posse de Deus, ainda *nesta vida*. Nos vários aspectos dessas influências, que trabalhamos ao longo de nossa exposição, residem as aproximações mais específicas. Os maiores afastamentos serão paulatinamente estabelecidos na evolução da reflexão de Agostinho, naqueles tratados que sucederiam aos do ciclo inicial de Cassiciaco.

Paradigmático, nesse sentido, é trecho relativo ao *De beata vita* nas *Retractationes*, uma dessas obras de sua “maturidade cristã”. Lá, é Agostinho quem lamenta, entre outras coisas, o fato de ter afirmado

[...] que *durante esta nossa vida a felicidade habita apenas a alma do sábio*, qualquer que seja a condição de seu corpo. Na realidade, o *perfeito conhecimento de Deus*, isto é, *aquele mais completo ao qual pode o homem chegar, é esperado pelo Apóstolo na vida futura*, pois é a *única que deve ser definida como feliz*, quando o corpo, incorruptível e imortal, estará sujeito à seu espírito sem dificuldade ou oposição. Na verdade, no meu manuscrito, encontrei este livro incompleto e apresentando muitas lacunas [...]³²².

Não há melhor testemunha desse modo de entender a relação entre a sabedoria, a felicidade e o tempo em que ambas podem se realizar do que o próprio Agostinho. A revisão justifica o que mais tarde ele consideraria falha grave; mas ela não apaga a concepção que um dia defendeu com argumentos racionais, *filosoficamente*.

Não obstante, mais tarde, o eixo fundamental da passagem da felicidade terrena para a celestial, assim como o da *beatitudo*/εὐδαιμονία pagã para a *beatitudo* cristã, continuará residindo na filosofia de Agostinho, exatamente na questão da imanência/transcendência. Para ele

³²⁰ Cf. AUGUSTIN, 1986. p. 122 (IV, 33).

³²¹ No *Contra academicos*, em I, IX, 24; no *De beata vita*, em IV, 35.

³²² “[...] *quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam vitam, quomolibet se habeat corpus eius, cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur. Sane istum librum in nostro códice interruptum repperi et non parum minus habere [...]*”. AGOSTINHO, *Retractationum Liber I, II* (grifos nossos). Trecho tal qual transcrito por DOIGNON in AUGUSTIN, 1986. p. 45 que, nesse caso, segue a versão de P. Knöll de 1902.

(e nesse caso, mesmo para o “jovem Agostinho”), como já algumas vezes sublinhamos, o homem não poderá conseguir por suas próprias faculdades chegar a encontrar-se com Deus. Na verdade, o homem deverá submetê-las à fé se quiser ser feliz e unir-se a Ele. Então, nas obras consideradas as de sua maturidade, elaboradas desde uma perspectiva bem diferente daquela do *De beata vita*, Agostinho perceberá que a verdadeira felicidade, isto é, a *beatitudo* real e plena, só será possível numa vida eterna ou futura³²³, quando o homem se juntar, de fato, a Deus. Em tratados posteriores, ele atribuirá à concepção de felicidade um caráter definitivamente transcendente, mas porquanto soteriologicamente escatológico. Portanto, reiteramos: *nada* no *De beata vita*, parece indicar que essa escatologia encontrava-se já definida. É ao menos possível deduzir que tenha se dado o oposto. Pelos argumentos que trouxemos à baila, podemos mesmo defender que, em Cassiciaco, ele pensava na felicidade terrena, ainda que não excluísse aquela da perfeição celestial.

³²³ Nos termos do *De Civitate Dei*, na “Cidade Celestial”.

CONCLUSÃO

Retomando tudo o que foi dito nos três Capítulos precedentes, podemos tirar algumas conclusões bem definidas sobre a questão da felicidade nesse Agostinho do *De beata vita*, tanto na sua relação com os elementos da tradição filosófica pagã, quanto acerca de sua cristianização desses elementos.

Do primeiro Capítulo, deduzimos um caráter em comum, em meio as diferenças que guardam entre si os filósofos dos quais nos utilizamos para caracterizar o influxo pagão sobre Agostinho: a autonomia. Em todas as vertentes que apresentamos, o homem aparece com capaz de alcançar, por seus próprios meios, a felicidade desejada.

Cícero assimila a vida feliz à sabedoria, ainda que, para ele, esta não seja mais do que uma busca, não pela verdade, inatingível, mas pela verossimilhança. Não existe certeza possível à qual dar o assentimento para o ecletismo acadêmico do Arpinate; somente o provável merece nossa aprovação. Isso não o impede de encontrar um critério definidor do sábio, aquele que desfruta da felicidade: a virtude. Levando uma vida pautada pela frugalidade e pela moderação, o homem, por si mesmo, abre o caminho para a sabedoria que conduz à beatitude.

Sêneca, não se distanciando muito do anterior quanto a *praxis*, mas em doutrina, vê a vida feliz como a aceitação do fato de que estamos inseridos num contexto bem mais amplo do que a sabedoria do agir correto: a ordem da Natureza. Devemos pautar nossas ações por ela, e, assim, nunca falhar em sermos virtuosos. Apesar de algumas notáveis inovações, é a ética do Pórtico, determinada pela ontologia panteística, que continua valendo para o Cordovês. Basta para a *vita beata*, portanto, que estejamos em sintonia com a φύσις em sua perfeita ordenação, o κόσμος, para realizar aquilo que a εἰμαρμένη inalterável nos destina. E o caminho para tal adequação é, sem dúvida, o virtuoso. Somos sábios, porque virtuosos; somos virtuosos, porque em conformidade com a Natureza. Isso nos confere a imperturbabilidade diante das paixões e desdidas da vida. E é essa autarquia apática diante do destino o que realmente nos confere a sabedoria e a beatitude.

Plotino, afastando-se dos demais, encontra na transcendência junto ao Uno-Bem o destino eudaimônico do homem, imaculadamente espiritual. Para ele, a ψυχή de cada um de nós, decaída no mundo do múltiplo sensível, aspira ao retorno (ἐπιστροφή), à paz do Uno puramente

inteligível, sendo esse seu destino próprio. Não basta o agir virtuoso para o atingimento da εὐδαιμονία. Como o caminho de volta para o Uno passa por uma prática ascética, o afastamento das vilezas deste mundo acaba por caracterizar um comportamento condizente com a virtude; mas ela não é o fim das intenções do asceta neoplatônico. Para o Licopolitano, a felicidade só é possível pela *unyo mystica* extática, fruto de uma dialética que nos afasta de nós mesmos e de toda alteridade tendo em vista a assimilação com o Uno. Nisso reside a sabedoria humana. Mas este movimento de retorno do humano, conquanto espiritual, não tem qualquer auxílio divino: não há pessoalidade no Bem plotiniano. Resta, então, exclusivamente ao homem, o esforço para sua ascensão transcendental, o que implica, também aqui, numa acentuada autarquia para a consecução da felicidade.

Já nos segundo e terceiro Capítulos – cerne de todo nosso trabalho – nos utilizamos do termo *philosophia*, empregado várias vezes por Agostinho no diálogo *De beata vita*. Ele foi o “guia” de nossa investigação. E através dele, nos encontramos com a própria posição do nosso pensador nessa obra, que abriga alguns elementos bastante nítidos (e outros, nem tanto) da tradição pagã. A virtude para a vida feliz guarda indícios estoicos e ecléticos. A posse de Deus para a mesma existência beata implica no influxo neoplatônico. Agostinho acaba por colocar em paralelo duas definições de beatitude próprias daquela tradição: que ela consiste na virtude (estóica e eclética); e que a posse de Deus a constitui (propriamente platônica). No desenrolar de sua argumentação – pudemos deduzir – nosso pensador promove uma identificação entre ambas: são indissociáveis entre si a virtude e a posse de Deus³²⁴.

E são indissociáveis também porque dizem respeito não só a ética, mas igualmente a gnosiologia. A valorização da razão e do conhecimento é um traço, *mutatis mutandis*, comum a todos. Entretanto, cristianizando conceitos dos seus predecessores pagãos, Agostinho estabelece duas profundas diferenças de base em relação a todos eles.

A primeira é que a *philosophia* não é mais, por si só, suficiente para o homem atingir a *beatitudo*: agora, ela é uma via de acesso, um modo para o ingresso na verdadeira *regio beatitudinis*. É a partir daqui que Agostinho desenvolve sua imagem do *philosophiae portus*, sob a qual abriga todas aquelas contribuições da tradição filosófica. A “sabedoria” antiga, não é mais um fim em si mesma.

³²⁴ Cf. *supra*, ns. 316 e 317.

A segunda importante diferença dá azo a outra imagem da *philosophia*, ou seja, a *arx philosophiae*, indicando o mais alto ponto da sabedoria humana. Ela é evocada pelo “Cristianismo iluminado” da mãe de Agostinho, Mônica, personagem do diálogo e a voz devota nos seus momentos mais cruciais. Representando a assistência divina, esse ápice da sabedoria demonstra que não é possível para o homem atingi-lo apenas por seus próprios meios.

Aqui são impostos limites à própria gnosiologia de toda aquela tradição pagã. Sem a Graça pessoal de Deus, não há, de fato, sabedoria, condição para a felicidade. E é no mistério da Trindade, fechando o diálogo, que culmina o verdadeiro conhecimento: o Pai, pela Graça, nos guia à Verdade; esta é o Filho, o *Lóγος* divino, sem o qual não há sequer a possibilidade para o conhecer em si; e o Espírito Santo é a Suma Medida, por meio da qual se atinge aquela Verdade. Como quem conhece a Verdade é o sábio, este, portanto, é feliz. Só ele desfruta da *beata vita* pela *contemplatio* divina, que é o mesmo que sua posse.

Curiosamente, voltamos a uma noção comum tanto a Agostinho, quanto a Cícero, Sêneca e Plotino: para todos eles apenas o *sábio* detém a felicidade. E isto seja pela posse de Deus, pela vida pautada pela moderação e pela razão. As três condições encontram-se mescladas sob Agostinho; as duas últimas próprias aos demais; a primeira, guardadas as diferenças, encontrada também em Plotino.

Ora, mas a própria mescla dessas condições só faz sentido se estas forem tomadas tendo em vista a situação do homem em sua vida terrena: o sábio é moderado, virtuoso e regido pela razão, irradiada desde o transcendente e inteligível *Lóγος* divino, quando em sua existência intramundana, o que lhe possibilita a posse de Deus (essa sim, de modo isolado, alcançável plenamente na vida “fora do tempo”) pelo conhecimento. O sábio dos diálogos de Cassicíaco é *philosophos* e *beatus*; aquele que atinge o *philosophiae portus* e adentra a *regio beatitudinis*, alçando-se à *arx philosophiae*, máxima posição possível *nesta* vida. Nesse início de sua “navegação” filosófica, Agostinho ainda está por demais preso às categorias da tradição para lograr uma compreensão daquela posse divina completamente desarticulada da existência terrena: essa não é, ainda, filosoficamente trabalhada apenas como um “prolegômeno” à vida perfeitamente feliz ultramundana.

Com o tempo, como observamos acima na evolução teleológica apresentada por Holte, se distanciando cada vez mais de toda a tradição que o influenciara, Agostinho, esclarecerá que

somente naquela instância transcendental a verdadeira felicidade se consumará, isto é, aquela além de toda transitoriedade deste mundo, na máxima fruição de Deus, que nada mais é que o total conhecimento do *amor* divino por ele e nele próprio³²⁵.

Porém, ainda assim, mesmo compreendendo o “espelhamento” dessa vida, as imagens da *philosophia* continuam refletindo; num outro nível, é verdade, mas sem perdem em vigor. Ao contrário. Mais próximas do Cristianismo, chegam a ganhar em poesia. Eis, nesse sentido, uma das mais belas passagens de toda a obra agostiniana:

Que amo, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disso amo, quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargia, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus.³²⁶

Mais do que se livrar das bases materiais que retinham seu pensamento antes da descoberta das categorias filosóficas neoplatônicas, o “outro lado da moeda” de sua conversão ao Cristianismo, aqui Agostinho parece despedir-se da necessidade mesma desse apoio metafísico, afinal, pagão. Então, já mais amadurecido em suas especulações teológicas e, principalmente, mais consciente de sua própria fé, descobre-se simplesmente *amoroso* em relação ao seu Deus. Percebe que sequer a mais inteligível das doutrinas filosóficas anteriores poderia *intelligere* o transbordo espiritual de sua alma, a insaciabilidade profunda de uma paz que, aos ouvidos de quem não a vive poderia soar paradoxal. É um puro estado de graça. Uma graça que seria, a partir daí, a fonte de uma *philosophia* toda nova, que compreende o exato papel do conhecimento intelectual na salvação do homem. Não que ele se extinga, de modo algum. É do “Doutor da Graça” de quem

³²⁵ Como em I Cor 13,12: “Nós agora vemos como por um espelho, em enigma; mas então veremos face a face. Agora conheço em parte; mas, então, hei de conhecer perfeitamente, como eu mesmo sou conhecido.”

³²⁶ “*Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo*”. AGOSTINHO, *Confessiones* X, 6, 8.

estamos falando. O conhecimento a partir da *ratio* e do *intellectus* continuará sendo o guia, mas o impulso fundamental e decisivo virá agora de uma *voluntas* movida tão somente pelo *amor*. Não um amor egoístico, quase solipsista, diretamente remetido ao divino, mas que, em relação ao próximo, como na *caritas*, aí sim, culminará no amor verdadeiro ao Deus criador. Afinal, Criação e Redenção humanas sempre estiveram no fundo das questões que ele perseguiu ao longo de sua vida inteira: *Deum et animam, nihil omnino*³²⁷. A Criação e a Redenção nunca deixaram de ser para Agostinho atos do amor divino. E se a Criação justifica ontologicamente o mundo, o que garante a Redenção? A imortalidade, o desejo inexcedível, esperança do imperfeito e finito homem que sem ela, diante do trágico da morte, não encontraria alento para a felicidade. Para a maturidade de nosso *philosophos*, a perspectiva da eternidade constituirá condição essencial da *beata vita* e da nossa alma, vínculo insuprimível com o Ser supremo. Para ele, percebemos na alma o impulso da lembrança e da busca de Deus; a única fonte capaz de saciar, imperfeitos que somos, toda nossa sede de perfeição. Eis o que amou Agostinho, quando, feliz, amou o seu Deus.

³²⁷ “Deus e a alma, nada mais”. Cf. *supra*, n. 196.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus. Contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. 6ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. *Confessiones*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessiones>>. Acesso em: 8 set. 2009.

_____. *Confissões*. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma e O mestre*. Tradução de Frei Agostinho Belmonte. São paulo: Paulus, 2008.

_____. *Contra academicos Libri tres*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/contracc>>. Acesso em: 2 set. 2009.

_____. *De beata vita – La vie heureuse*. Introduction, texte critique, traduction, notes e tables par J. Doignon. Paris: Bibliothèque Augustinienne 4/1. Les oeuvres de saint Augustin, 1986.

_____. *De beata vita Liber unus*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/felicitas>>. Acesso em: 2 set. 2009.

_____. *De civitate dei contra paganos*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ccd>>. Acesso em: 2 set. 2009.

_____. *De immortalitate animae Liber unus*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima>. Acesso em: 1 mar. 2008.

_____. *De libero arbitrio Libri tres*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio>. Acesso em: 1 mar. 2008.

_____. *De magistro Liber unus*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/maestro>>. Acesso em: 1 mar. 2008.

_____. *De ordine Libre duo*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ordine>>. Acesso em: 3 set. 2009.

_____. *De quantitate animae*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/grandezza_anima>. Acesso em 1 mar. 2009.

_____. *De Trinitate*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em <<http://www.augustinus.it/latino/trinita>>. Acesso em 16 jun. 2010.

_____. *De Vera religione liber unus*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/Vera_religione>. Acesso em: 15 jun. 2010.

_____. *La Felicita*. In: *Dialoghi*. Traduzione D. Gentili. Roma: Città Nuova Editrice, 1970.

_____. *Soliloquiorum Libre duo*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina*. PL 32. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/soliloquia>>. Acesso em: 1 mar. 2008.

_____. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de A. Fiorotti e N. de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

AMBRÓSIO. *De officiis*. Disponível em: <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. *Hymni*. Disponível em: <<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. English Translation by H. Tredennick. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

_____. *The Nicomachean Ethics*. English Translation by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. *Academica*. In: James S. Reid. *The Academica of Cícero*. London: Macmillan and Co., 1874. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/14970/14970-h/14970-h.htm>>. Acesso em 10 novembro 2009.

_____. *De finibus bonorum et malorum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 maio 2010.

_____. *De natura deorum*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 maio 2010.

_____. *De officiis*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 maio 2010.

_____. *De oratore*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 maio 2010.

_____. *Do sumo bem e do sumo mal*. Tradução de Carlos A. Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*. Versión castellana de D. Marcelino M. Y Pelayo. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1924.

_____. *Pro Deiotaro*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>>. Acesso em: 10 maio 2010.

_____. *Tusculan disputations. Also treatises on The nature of the gods and on The commonwealth*. Translated by C. D. Yonge. New York: Harper and Brothers Publishers, 1888.

_____. *Tusculanae disputationes*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cic.l>>. Acesso em: 12 maio 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria H. da Rocha Pereira. 10ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

_____. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. English translation by Harold North Fowler - Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

_____. *Laches, Protágoras, Meno, Euthidemos*. English translation by W. R. M. Lamb - Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

_____. *Republic*, Vols. I e II. English translation by Paul Shorey - Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

PLOTINO. *Enéada III. 8 [30] – Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*. Edição bilíngüe. Tradução de J. C. Baracat Júnior. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

_____. *Eneadi – Texto greco a fronte*. A cura di Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 2000.

_____. *Tratado das Enéadas*. Tradução de A. Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. 2ª ed.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *De brevitae vitae*. Disponível em: <<http://thelatinlibrary.com/sen.html>>. Acesso em: 17 out. 2009.

_____. *De clementia*. Disponível em <<http://thelatinlibrary.com/sen.html>>. Acesso em: 6 maio 2010.

_____. *De otio*. Disponível em: <<http://thelatinlibrary.com/sen.html>>. Acesso em: 17 out. 2009.

_____. *De vita beata*. Disponível em: <thelatinlibrary.com/sen.html>. Acesso em 17 out. 2009.

_____. *Epistulae morales ad Lucilium*. Disponível em <thelatinlibrary.com/sen.html>. Acesso em: 5 maio 2010.

_____. *Sobre a vida feliz /De vita beata*. Tradução J. Teodoro d'Olim Marote- edição bilíngüe. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

_____. *Tratado sobre a clemência*. Coleção clássicos do pensamento político. Tradução Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

VON ARNIM, J. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964.

SECUNDÁRIAS

Comentários sobre Agostinho:

ASIEDU, Felix Baffour Asare. *El Hortensius de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín*. Traducción de José Anoz. Madrid: Augustinus, revista trimestral, vol. 45, 2000.

BEIERWALTES, Werner, in: *Regio Beatitudinis. Augustine's concept of happiness*, in The saint Augustine lecture series -Saint Augustine and the agustinian tradition-, Augustinian Institute Villanova University, 1980.

CATAPANO, Giovanni. *Aurélío Agostinho. Tutti I Dialoghi. Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note*, Milano: Bompiani, 2006.

_____. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra academicos al De vera religione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 77.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

DEWART, J. Mc William. *La autobiografía de Casiciaco*. Traducción de J.Uriz. Madrid: Augustinus, revista trimestral, vol. 31, 1986.

DOIGNON, Jean. *Notes de critique textuelle sur le "De beata vita" de saint Augustin*. Paris: Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques, 23, 1977.

_____. *"Vie heureuse" et perfection. Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de De beata vita*. Paris: Revue d'Etudes Augustiniennes, 41, 1995.

DJUTH, Marianne. *Vera philosophia y los Diálogos agustinianos de Casiciaco*. Traducción de José Anoz. Madrid: Augustinus, revista trimestral, vol. 49, 2004.

FERRI, Ricardo. *Mens, ratio, intellectus, em los diálogos primeros de Agustín*. Traducción de José Anoz. Madrid: Augustinus, revista trimestral, vol. 43, 1998.

FUHRER, Therese. *Augustins Frühdialoge als Inszenierung der Einheit von religiöser Praxis und philosophischem Dialog: Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg (hg. von T. Kobusch/M. Erler), München/Leipzig 2002.

- HAMMAN, A. G. *La vida cotidiana en Africa del Norte en tiempos de San Agustín*. Traducción de Luis Castonguay. Iquitos-Madrid: CETA - F.A.E. - O.A.L.A., 1989.
- HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études augustiniennes, 1962.
- MADEC, Goulven. *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*. Paris: Revue des Études Augustiniennes, 32, 1986.
- MONDIN, Battista. *Il pensiero di Agostino - Filosofia teologia cultura*. Roma: Città Nuova Editrice, 1988.
- OROZ RETA, José. *El lenguaje em los primeros escritos de San Agustín, in La Ciudad de Dios*, CCII. Madrid: San Lorenzo del Escorial, 1989.
- PIZZOLATO, Luigi Franco. *Il De beata vita o la possibile felicità nel tempo, in: L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987.
- SANGALLI, Idalgo José. *O Fim Último do Homem. Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SANTOS, Bento Silva. *Agostinho de Hipona: razão e fé no limiar do pensamento medieval*. Disponível em: <http://bentosilvasantos.com/cms/index.php?Publica%E7%F5es:Artigos_online>, 1996. Acesso em: 10 fev. 2010.

Literatura de apoio:

- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar A. R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena F. Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- BEVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Vol I. Tradução de D. Bottmann. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.
- BÍBLIA de JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOEHNER, Philotheus. e GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de R. Vier. 8ª Edição. Petrópolis: Vozes, 2003.
- FREUND, William, ALLEN, Andrews. *A copious and critical Latin-English lexicon*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1851.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução Dion D. Macedo. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HARPER, Douglas. *Online etymology dictionary*. Disponível em: <<http://www.etymonline.com>> Acesso em: 2 jun 2010.
- HESÍODO. *Works and days*. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Hesiod/hes.wd.html>>. Acesso em 3 maio 2010.
- HOMERO. *Iliada*, Vols I e II. Edição bilíngüe. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarin, 2001.
- _____. *Odisséia*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. Tradução de C. Berliner, E. Brandão, I. C. Benedetti e M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LÉVY, Carlos. *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: "l'ésotérisme" d'Arcésilas*, Paris: Revue des Etudes Latines, Tome 56, 1978.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução de F. Correia, M. Aguiar, J. Torres e M. Souza. 3ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LEVERETT, Frederick P., TORREY, Henry W. *A new and copious lexicon of the Latin language*. Boston: Wilkins and Carter, 1838.
- MORESCHINI, Cláudio. *História da filosofia Patrística*. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

PLÍNIO. *Naturalis historia*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/pliny1.html>>. Acesso em: 4 jun. 2010.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, Vols. II, III, IV e V. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SANSON, Vitorino F. *Estoicismo e Cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988.

SANTOS, Bento Silva. *Platonismo e cristianismo: irreconciliabilidade radical ou elementos comuns*. Disponível em: <<http://www.bentosilvasantos.com/cms/index.php?Artigos>>, 2003. Acesso em: 1 mar. 2008.

_____. *Virtude e eudaimonia nos diálogos “socráticos”*. In *Síntese*, V. 37, n. 117. Belo Horizonte: 2010, pp. 5-26.

SPICQ, Ceslas. *Noti di lessicografia neotestamentaria*. Brescia: Paideia Editrice, 1994.

TERÊNCIO. *Andria*. Disponível em <<http://www.thelatinlibrary.com/ter.html>>. Acesso em: 17 dez. 2009.

VALERIUS MAXIMUS. *Factorum et dictorum memorabilium*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/valmax.html>>. Acesso em: 4 jun. 2010.

VALPY, Francis E.J.. *An etymological dictionary of the Latin language*. London: Elibron Classics, 1828.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/verg.html>>. Acesso em 18 jun. 2010.