

O elemento deontológico na moral agostiniana: um estudo do conceito de Verdade

*The deontological element in Augustinian morals:
a study of the concept of Truth*

Matheus Jeske Vahl¹

Resumo: Na reflexão que desenvolve nos textos do primeiro decênio de sua obra Agostinho mantém um princípio teleológico forte, a saber, que o grande motivo que leva o homem a filosofar e buscar a compreensão da Verdade é o desejo de ser feliz, isto é, encontrar a Beatitude que ele identifica com a condição de estar plenamente em Deus, fim último a ser buscado pelo homem. Este fim só é atingido por quem compreende a Verdade com a reta razão e vive a virtude com reta vontade. Trata-se de um processo cognitivo e volitivo onde a ação humana precisa estar em conformidade com uma realidade transcendente, exterior à natureza criada, que lhe está na condição de um mandato de ação. Neste ponto percebemos a presença de um elemento deontológico forte já nesta fase de seu pensamento, o qual não esvazia sua ampla reflexão acerca da liberdade humana, mas a situa no contexto da teodiceia que justifica sua moral religiosa.

Palavras-chave: Verdade. Beatitude. Razão. Vontade. Dever.

Abstract: In the reflection he develops in the texts of the first decade of his work, Augustine maintains a strong teleological principle, namely, that the great reason that leads man to philosophize and seek to understand the Truth is the desire to be happy, that is, to find the Beatitude that he identifies with the condition of being fully in God, the ultimate end to be sought by man. This end is reached only by those who understand the Truth with the right reason and live the virtue with the right will. It is a cognitive and volitional process where human action needs to be in conformity with a transcendent reality, outside the created nature, which is in the condition of a mandate for action. At this point, we perceive the presence of a strong deontological element already at this stage of his thinking, which does not empty his broad reflection on human freedom, but situates it in the context of theodicy that justifies his religious morality.

Keywords: Truth. Bliss. Reason. Will. Must.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas; membro do GT Santo Agostinho da Anpof e membro colaborador do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval da Ufpel.

1 Introdução

A teodiceia de Santo Agostinho está assentada sobre o patrimônio conceitual do pensamento tardo antigo, especialmente das correntes neoplatônica e estoica. Com elas ele edifica uma visão de mundo cristã a qual pressupõe que o universo em que vivemos teve uma origem: o ato criador de Deus, e tende a um fim – a Beatitude, que consiste em estarmos plenamente em Deus². No transcurso do tempo, mediante seu comportamento os homens se aproximam ou se afastam deste fim a que tenderiam por natureza³. A angústia por esta felicidade é o que inquieta o coração apaixonado do homem Agostinho em *Confessiones*.

Para ele o grande motivo que leva o homem a filosofar e buscar a compreensão da Verdade é o desejo ser feliz⁴, e o que o torna feliz é o Sumo Bem, Deus, que lhe está como fim último. Isto claramente situa o pensamento agostiniano em uma perspectiva teleológica como demonstra Gracioso⁵. Sem negar esta dimensão evidente na letra do texto agostiniano, queremos ressaltar a presença de um elemento deontológico em sua reflexão, ressaltando especialmente dois pontos de sua obra: a contemplação da Verdade na mente e sua relação com o livre movimento da vontade. Em Agostinho a Verdade é uma realidade subjacente à criação e lhe está como fundamento⁶. Portanto, atingir a Beatitude reclama a prática de uma vida virtuosa como ele deixa claro desde *De Beata Vita*⁷. Tal prática enquanto ato de vontade, pressupõe a compreensão racional da Verdade em que se fundamenta a *Ordo rerum*. Agir virtuosamente significa estar em conformidade com a Ordem que possui sob si a lei eterna como princípio. Esta lei que fundamenta a realidade criada tem a natureza de um mandato, isto é, um “dever ser” que orienta o agir humano.

Isto significa que em Agostinho o encontro da felicidade desejada como fim último da vida temporal, tem como pressuposto o cumprimento de uma lei com o peso de um “dever moral” que é exterior à razão humana. Em última análise é ela que garante a autêntica felicidade ao ser humano. Não obstante, esta dimensão deontológica não

² AGOSTINHO, *De Beata Vita* II, 11.

³ AGOSTINHO, *De Gen. manicheorum* II, 16, 24.

⁴ AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 1, 3.

⁵ GRACIOSO, J. A Dimensão Teleológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**. Marília, v. 35, edição especial, p. 11-30, 2012.

⁶ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 9, 26.

⁷ Obra que compõe os chamados escritos de Cassiciaco, foi escrito nos três dias subsequentes a seu aniversário natalício em 386. Sobre ela o próprio Agostinho diz: “em meio a elucubrações sobre a felicidade em filósofos da antiguidade, queria apenas afirmar que não há outra vida feliz do que a vida futura em Deus” (*Retractaciones* I, 2).

decorre da série de vetores que proveem do castigo infligido ao gênero humano na realidade de pecado, manifestos como ignorância e concupiscência, mas constitui a realidade criada e já estava posta a Adão antes mesmo da queda original⁸. Neste sentido, nos colocamos a questão se em Agostinho a dimensão deontológica manifesta na lei eterna não se sobrepõe à dimensão teleológica do desejo de felicidade na vida moral. A nosso ver elas são aspectos do mesmo movimento anímico, todavia, é imprescindível esclarecer que em visão agostiniana o ser humano não atinge a felicidade se não assumir como dever em seu agir o conteúdo da Verdade que lhe sobrepõe. Isto posto, a compreensão do peso desta dimensão deontológica no pensamento moral agostiniano, reclama o entendimento da relação entre as dimensões intelectual e volitiva na formação do ato moral, o que procuramos nos textos que compreendem o primeiro decênio de sua obra.

2 A compreensão da Verdade como princípio da reta razão

Se na escolástica de vertente tomista temos uma sobreposição do intelecto sobre a vontade na formação do ato moral⁹, em Agostinho tanto a distinção de ambas as faculdades como a prevalência de uma sobre a outra não está nítida. Especialmente nos escritos de Cassiciaco e em suas primeiras elaborações contra os maniqueus, percebemos a tendência a uma sobreposição da razão sobre a vontade, onde o ato moral começa já na compreensão que a atividade racional elabora da Verdade, isto é, daquela realidade que “existirá ainda que o mundo acabe”¹⁰. Sem abandonar esta ideia, porém, partindo de outro ângulo, em *De libero arbitrio* o mesmo Agostinho afirma que “nada está mais em nosso poder do que a vontade”¹¹, aquela faculdade pela qual agimos tanto para o bem como para o mal.

Para o Agostinho desta época a razão é uma realidade superior que ultrapassa todos os sentidos humanos, até mesmo o chamado sentido interior¹². Ela é a única dimensão da natureza humana que não está diretamente submetida às mutações do espaço e do tempo. Por isso, é a única faculdade que pode perceber “algo de eterno e imutável, em relação a que é necessário que ela mesma se diga inferior, e assuma que esta realidade é o seu Deus”¹³. Tal capacidade é o que lhe dá uma “superioridade

⁸ AGOSTINHO, *De nat. et gracia* XXIII, 25.

⁹ AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 82, §1.

¹⁰ AGOSTINHO, *Sol.* II, 2.

¹¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 16, 34.

¹² AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 6, 33.

¹³ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 6, 14.

qualitativa” na alma humana, o que a torna princípio de toda ação produzida e realizada por esta alma.

Esta posição superior dá à razão a capacidade para julgar aquilo que lhe advém mediante os sentidos que lhe são inferiores e, a partir daí, situando-os em relação à Verdade, qualificar o conteúdo destes sentidos. Agostinho entende que a capacidade de julgar corretamente sobre uma parte da realidade depende das condições de remetê-la ao todo, ou seja, de compreender sua importância no funcionamento e na harmonia da criação, cujo fundamento é a Verdade, isto é o que garante a veracidade do julgamento emitido sobre um ente criado¹⁴. A parte é sempre parte de um todo e apenas nele tem sentido; em Agostinho, este “todo” é revelado pela Verdade. “O nosso erro está aí: perder-nos em uma parte. Daí o julgamento tornar-se disforme em si”¹⁵. Semelhante “desordem” da atividade intelectual ocorre quando a parte é tomada pelo todo; o mesmo acontece com a ação, a saber, quando um bem ínfimo é amado como fonte de sentido. Para agir com virtude o homem deve orientar-se devidamente pelas razões eternas, quando ao invés disso “ele subjuga as ideias universais a fins particulares, então, ele entra em luta contra elas”¹⁶ e ama de maneira desordenada a realidade em que precisa agir.

É quando esta realidade se estabelece no interior da alma que a vontade se perde entre as paixões pelas coisas materiais. Aí Agostinho localiza a origem do mal. O desejo culpável chamado de paixão consiste fundamentalmente num “amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade”¹⁷. O ponto é que sob este amor repousa um mal julgamento da razão sobre a realidade. Sua compreensão das paixões e das imagens mostradas pelos sentidos não aponta à Verdade que lhe está como luz, fazendo com que a alma desorientada se distancie do fundamento.

Nesta situação o homem não consegue agir em um horizonte mais amplo que lhe mostre com clareza suas possibilidades e conseqüências, mais precisamente, não tem consciência do que é uma verdadeira ação virtuosa, por conseguinte, ao não conhecer também não progride ao fim último que é a verdadeira felicidade. Porém, explica Agostinho, que quando julga corretamente conforme a lei eterna:

a razão perfeita do homem, que se chama virtude, primeiramente usa de si mesma para conhecer a Deus, se serve dos animais racionais

¹⁴ AGOSTINHO, *Sol.* II, 5, 7.

¹⁵ AGOSTINHO, *De Vera Rel.* XL, 76.

¹⁶ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 230.

¹⁷ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 4, 10.

para formar a sociedade e dos irracionais para exercer sua autoridade, inclusive ordena a própria vida a este fim [...]. Ela usa de tudo, tanto do sensível como do não sensível, sem que haja uma terceira categoria. Além do mais julga sobre o que usa [...]. Tudo o que foi criado, para o uso do homem foi criado, e a razão foi dada ao homem para que tudo use com correto juízo¹⁸.

Atingir a Beatitude como fim último da existência pressupõe que a mesma seja vivida com virtude, o que ao menos na perspectiva desta fase de seu pensamento é fruto da reta razão, ou seja, da inteligência que julga e orienta corretamente as ações humanas de acordo com a lei eterna, gerando na alma o reto amor através do qual o homem pode vislumbrar a verdadeira felicidade. Logo, o cumprimento do dever é condição *sine qua non* para que o homem atinja seu *télos*, por isso, “aquela lei que é chamada a Razão suprema, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, ela é o fundamento da retidão”¹⁹. Assim sendo a formação do ato virtuoso que leva à vida feliz decorre da concatenação de três elementos: (1) a correta compreensão da Verdade pela razão; (2) o cumprimento do dever que deriva dela pela vontade livre e (3) a perseverança na reta virtude, pelo que é possível afirmar que o princípio teleológico da obra agostiniana só tem sentido se compreendido junto à sua teoria da Verdade.

3 Eternidade e imutabilidade – a natureza da Verdade

De acordo com Agostinho a Verdade é uma realidade disponível a todos os indivíduos na medida em que está como fundamento da realidade criada. Ela é transcendente, por isso não pode ser concebida como um bem privado, se assim o homem pretender tomá-la estará se submetendo à soberba de sua alma, condição que é o princípio de todo pecado²⁰. A natureza da Verdade é eterna, portanto, sua origem não está na atividade racional pura e simples, ao contrário, esta é que encontra nela sua origem, e se tal diferença ontológica não for reconhecida pelo homem fatalmente ele incorrerá em erro. “Ao ser condição de possibilidade do ser e do pensar, a Verdade apresenta-se como o bem mais próprio da mente, o único que pode realizar sua natureza”²¹. Assim, sem a iluminação que ela dispõe à razão, a prática da virtude se

¹⁸ AGOSTINHO, *De Div. quaest. Oct. XXX*.

¹⁹ AGOSTINHO, *De lib. arb. I*, 6, 14.

²⁰ AGOSTINHO, *De Civ. Dei II*, 6-7.

²¹ OLIVEIRA E SILVA, P. O binómio vontade-ser em *De libero arbitrio* de Santo Agostinho: In: *Philosophica*. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995, p. 22.

torna inconcebível²². Isto explica afirmarmos que em Agostinho a qualidade da ação produzida na dimensão intelectual depende de uma autêntica relação com a Verdade, por conseguinte, do agir humano enquanto ato de vontade.

É importante ressaltar que mesmo imortal²³ a alma humana é temporal e como explica Hermann²⁴ está submetida aos limites que o tempo lhe impõe na medida em que existe num corpo que é temporal e sujeito aos limites do espaço. Por isso, a Verdade nunca é apreendida pela mente em plenitude, mas unicamente naquilo que dela se mostra quando habita na mente. Agostinho explica esta relação usando a metáfora do sol: “se eu quisesse contemplar o sol, e se pudesse fazer com persistência, ele escaparia-me, quer quando chegasse ao poente, quer quando as nuvens o ocultassem”²⁵. Assim, ao mesmo tempo em que habita e é fonte da vida da mente, a Verdade a transcende sendo muito maior do que ela, ao passo que ao se revelar na mente abre ao homem o horizonte da Beatitude, e passa a estar presente na vontade dos que escolhem perseverar na prática da virtude, todavia, “sem estar em nenhum lugar e sem estar ausente de nenhum sítio. De fora, admoesta. De dentro, ensina”²⁶.

Como dito acima para Agostinho não resta outra perspectiva à razão do que afirmar que esta realidade só pode ser Deus. Se existe outra realidade mais excelente do que a Verdade ela será Deus, todavia, se não pudermos conceber pela operação da inteligência nada mais excelente do que a Verdade, resta-nos unicamente afirmar que ela é Deus, logo, “já não o afirmamos como indubitável só porque o aceitamos pela fé, mas também porque o alcançamos através de uma forma de conhecimento certo”²⁷.

Neste argumento, Agostinho confirma uma gnosiologia de fundo neoplatônico que vem sendo construída desde Cassiciaco. Ela se baseia na eficácia causal da

²² Comenta Gilson, que na estrutura do pensamento de Agostinho “tal é precisamente a sabedoria: contemplação, não ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avareza; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo” (GILSON, Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 232).

²³ O tema da imortalidade da alma é mencionado frequentemente por Agostinho em seus textos, mas é desenvolvido de forma mais sistemática em *Soliloquios* II, 13 e no opúsculo *De Immortalitate animae* que data deste período.

²⁴ HERMANN, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, 2015, p. 44.

²⁵ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 14, 38.

²⁶ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 14, 38.

²⁷ AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 6, 14. Não cabe no objetivo deste artigo dissertar sobre a clara semelhança que há entre o raciocínio agostiniano e o argumento ontológico de Anselmo. Sendo assim, indicamos a leitura de ZALAZAR, R. *El tema de Dios en la Filosofia: San Agustin y San Anselm*. Buenos Aires: Resistência, 1968.

Verdade sobre a mente. Trata-se de um processo inerente à forma humana, onde “a razão humana estabelece uma relação constitutiva inquietante com um pólo que a supera e a transcende, sendo-lhe, a um tempo de máxima intimidade [...]; tal relação se justifica pela descoberta que a razão faz ao analisar o seu conteúdo intencional”²⁸, ou seja, a *intentio* a partir da qual se forma o consentimento definitivo das ações humanas, que mais tarde em *De Continentia* ele colocará como fundamento de toda ação moral.

Dado que a qualidade dos julgamentos da razão depende do nível de profundidade de sua relação com Deus, manifesto como Verdade no interior da mente, sobressai-se no pensamento de Agostinho a clássica fórmula da ontologia platônica: a mente humana não produz causalmente a Verdade, ela participa da Verdade, e tanto mais sábia se torna quanto mais aprofunda esta relação.

Tudo o que é no mundo enquanto é, é bom. Porque é sumamente bom aquele Bem por cuja participação são boas as demais coisas. E tudo o que é mutável é bom enquanto é não por si mesmo, senão pela participação do Bem imutável. Finalmente, o Bem por cuja participação são boas as demais coisas, sejam como sejam, não por outro senão por si mesmo é bom, ao que chamamos sumo Bem, Divina Providência. Em consequência nada sucede no mundo apenas por causalidade²⁹.

Percebe-se aqui que o homem não atinge a Beatitude unicamente pela atualização das causas de sua natureza, depende da qualidade de sua participação na Verdade, e isto é um ato de liberdade em que se envolvem numa mesma operação a dimensão volitiva e a racional de sua alma. Ao identificar a noção de Verdade com Deus, Agostinho a identifica com o criador e fundamento de toda realidade. Comenta Horn³⁰ que fazendo isto ele o apresenta como o Bem supremo num sentido potencial a ser atualizado pelo indivíduo, ou seja, o fim último do homem não é propriamente Deus, mas uma situação como “ser em Deus”, que não é a felicidade em si, mas a grandeza potencialmente geradora da felicidade que reclama em menor grau a participação do homem nesta geração através do reto exercício de sua liberdade.

O conceito agostiniano de Verdade não a explica somente como a ideia suprema que é condição de possibilidade para o uso da razão; ela é o fundamento que abrange em si o ser de todas as faculdades humanas, inclusive da vontade onde Agostinho ancorou a origem do mal. O desafio que se impõe é articular esta noção de Verdade

²⁸ OLIVEIRA E SILVA, *Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, 2001, p. 36.

²⁹ AGOSTINHO, *De Div. quaest. Oct. XXIV*.

³⁰ HORN, Christoph. *Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética*, 2008, p. 143.

com o fator de permanente imprevisibilidade e instabilidade das faculdades anímicas. Para tanto, é preciso levar a razão ao ápice de sua capacidade natural que é ajuizar sobre a harmonia da realidade, ou seja, fazê-la agir causalmente sobre o real do mesmo modo que a Verdade age sobre ela, respeitando a natureza das criaturas na Ordem que lhe está como critério.

Neste sentido emerge, sobretudo em *De libero arbitrio*, um paradoxo de extrema fecundidade na cosmovisão de Santo Agostinho – a tensão entre Verdade e liberdade. Enquanto princípio de inteligibilidade a Verdade é mandato de ação, porém, não determina necessariamente a direção de cada ação humana, esta é resultado daquilo que a mente contempla no interior de si própria, ou seja, do julgamento que realiza do que conhecemos e sentimos, no qual nosso livre arbítrio está sujeito às afecções que sobrevêm à alma do ambiente e que nem sempre confluem com o conteúdo da Verdade. A tarefa da mente humana consiste exatamente em procurar diminuir ao máximo este paradoxo gerando a reta ação da vontade.

Que outra coisa fazemos, quando nos empenhamos em ser sábios, a não ser unir [...], toda nossa alma àquilo que alcançamos pela mente [...], a fim de que ela não se alegre já com seu bem privado [...], mas que despojada das afecções do espaço e do tempo, aprenda aquilo que é sempre uno e idêntico?³¹

Em virtude de sua natureza racional, ao se relacionar com a realidade o homem sempre produz um tipo de julgamento superior que responde basicamente a uma questão: “o que fazer com o mundo”. Sobre isto a mente produz uma série de juízos, e segundo Agostinho³² os juízos verdadeiros consistem na correta relação da mente com um elemento superior (Verdade) que lhe está como luz. Posto que sua expressão é sempre exortativa, isto é, seus juízos são da ordem do “dever ser”, o curso da vida humana no mundo depende da harmonia entre a mente em que se manifesta a realidade inteligível superior (Verdade) e a vontade como potência de ser do homem. O pecado resulta do desequilíbrio destas duas esferas.

4 O equilíbrio entre Verdade e vontade como fundamento da reta razão

Na estrutura antropológica da ação humana em Agostinho a Verdade é uma realidade descoberta pela razão numa atividade mental até certo ponto pura. Isto

³¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 41.

³² AGOSTINHO, *Sol.* II, 5.

porque enquanto temporal a razão está sempre sujeita aos arroubos das imagens dos sentidos, e a vontade é a faculdade intencional do homem, aquela pela qual ele define sua ação, do que nasce a dúvida: afinal qual dimensão anímica predomina no processo de escolha e assentimento? Gilson³³ defende que mesmo que a Verdade possua um forte caráter deontológico, as ações humanas não são arbitrariamente regidas pela ação divina através da mente; agir em conformidade com a lei eterna não significa apenas submeter-se a ela em um ato intelectual, é preciso querer o seu conteúdo e colaborar com seu cumprimento, ou seja, o homem pode conhecer a regra, mas só será virtuoso se quiser viver o conteúdo desta regra³⁴. No mesmo sentido, Pich³⁵ explica que o conceito agostiniano de vontade não apenas oferece uma categoria descritiva da psicologia moral do homem como dá um sentido à linguagem acerca da percepção humana em relação ao dever e a responsabilidade, pelo que afirma Matthews³⁶ haver em Agostinho uma necessária relação entre bondade moral, dever moral e livre escolha.

Agostinho não credita a conquista da Sabedoria apenas à função judicativa da mente, nesta tarefa é todo o ser humano que está comprometido em memória, inteligência e vontade. Segundo Ullmann (2010, p. 9) se o ser humano é uma imagem da espontaneidade criadora de Deus, ele necessariamente tem que ser inteligente e livre. Diz ele que “por serem criaturas os seres humanos são limitados em suas faculdades, devido à liberdade e a razão estarem submetidas à finitude, por isso, pelo menos não se pode excluir a possibilidade de usar a liberdade para o mal”³⁷, ou seja, ainda que a razão não sofresse de certo nível de ignorância devido ao castigo adâmico, o fato de compreender a lei eterna e por ela formar uma reta razão, não determina necessariamente a realização da virtude em ato, e este pressupõe um assentimento voluntário em que se manifesta a constante instabilidade que marca a natureza humana.

Rist e McDonald³⁸ levantam a hipótese de o pecado adâmico ter sido fruto de um erro cognitivo de percepção do conteúdo da Verdade antes de ser um desvio voluntário. Em *De libero arbitrio* (III, 10, 29) Agostinho afirma que a ignorância para a

³³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 252.

³⁴ AGOSTINHO, *De spi et littera*, XIII, 21.

³⁵ PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005, p. 48.

³⁶ MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, 167-168.

³⁷ ULLMANN, *O Mal*, p. 19.

³⁸ RIST, J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 2000 e McDONALD, S. *Primal Sin*. In: MATTHEWS, G.

compreensão da Verdade junto com a dificuldade em lidar com os apelos das paixões são as duas grandes punições que recaem sobre a natureza humana após a queda. Todavia, nos textos em que trata da queda dos primeiros homens³⁹ ele é enfático em reafirmar que o pecado original consistiu em um ato voluntário de soberba dos primeiros homens⁴⁰ e em nenhum momento menciona a existência de uma falha de cognição prévia neles.

Em sua natureza a mente humana tende a viver pela Sabedoria em comunhão com a Verdade. Ela não o faz quando a vontade se apega aos bens transitórios do mundo chamados carnis. O pecado tem origem num movimento da vontade livre que afasta a alma da reta razão e não em uma falha cognitiva. Nesta situação ainda que a Verdade se revele à mente, a vontade se projeta em outra direção, faz do desejo por um bem inferior seu sentido de primeira ordem. Como fica demonstrado ao final do primeiro livro de *De libero arbitrio* este deleite pode até ser satisfatório para o homem em um primeiro momento, mas é incompleto não só porque não tem a capacidade de revelar ao homem a verdadeira virtude cuja origem é a Verdade, mas também porque o afasta da verdadeira felicidade. Em semelhante estado os homens “fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra [...]. Mas enquanto se ama a sombra, o olhar do espírito torna-se mais fraco”⁴¹. Também a mente neste estágio se torna fraca e mais propensa ao erro que leva o homem ao pecado porque já não vive de acordo com sua natureza.

Em tempo, é importante distinguir em Agostinho o que são erros e o que se torna “pecado”. Um erro cognitivo significa confundir a finalidade de um determinado objeto sem a intenção de pervertê-la. Estes erros não ferem a forma humana e sua perspectiva de felicidade, “devem ser contados entre as calamidades da vida, que está sujeita de tal modo à vanidade, que se aprova o falso como verdadeiro”⁴². Já o pecado decorre de uma escolha voluntária contra a Verdade; é quando pela capacidade de sua mente o homem contempla a Verdade e livremente decide viver de forma contrária à lei eterna, que lhe tem o peso de dever. Aí ele desrespeita e ignora a Ordem que está como fundamento da criação, ao mesmo tempo em que torna o fim último de sua

(org.). *The Augustian Tradition*. California: University California Press, 1999, p. 110-139.

³⁹ AGOSTINHO, *De Gen. ad lit.* VI, 18, 29; AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIII, 1-4.

⁴⁰ Sobre este ponto explica VARGAS, V. J. *Soberba e Humildade em Santo Agostinho*, p. 41 como em visão agostiniana a soberba é a matriz de todos os vícios no interior do espírito humano. Ela funciona como um arquétipo de toda má escolha realizada.

⁴¹ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 16, 43.

⁴² AGOSTINHO, *Enchiridion* XXI, 7.

existência um bem transitório incapaz de lhe dar a verdadeira felicidade.

Ao negar o apelo à virtude que lhe vem pela lei eterna a vontade se dispersa entre uma diversidade de apelos que a razão não consegue julgar, e ainda que a Verdade habite na mente humana, isto não a torna necessariamente virtuosa, portanto, digna da felicidade; a adesão da alma ao que ela apresenta como melhor depende do livre consentimento da vontade. A inteligência por si não conduz o homem a seu fim se não tiver o impulso da vontade, ou seja, ao mesmo tempo em que compreende a lei eterna o homem precisa tomá-la como preceito. Esta lei se converte em um mandato de colaboração com o ser divino na edificação do real, que unicamente pode se efetivar se a vontade o assumir intencionalmente como compromisso a ser realizado⁴³.

Neste horizonte que a vida feliz pode ser colocada como perspectiva e alcançada como fim último. Seu princípio depende de uma operação anímica que é temporal, por isso lida com as contingências da história manifestas pelos sentidos, mas é também transcendente e eterna porque sua qualidade depende da sintonia de cada indivíduo humano com uma lei que transcende a própria criação. Depende que a liberdade humana seja exercida de forma não absoluta, mas racional, em coerência com esta lei cujo conteúdo é a verdadeira virtude. Por fim, em visão agostiniana não é sua natureza em si, ou mesmo a própria criação que está para o homem como um mandato de ação, mas a Verdade que é fundamento desta natureza e origem de toda virtude.

5 Considerações finais

O anseio pela felicidade em abundância, ou usando uma expressão agostiniana, por *estar em Deus*, é claramente o grande princípio que move toda ação humana em sua filosofia. O modo como Agostinho pensa a realização desta aspiração tem em sua essência um formato teleológico, mas também um forte componente deontológico de raiz religiosa em seu conteúdo. Tal aspiração à felicidade pode ser visto como um impulso natural da alma humana, mas sua origem não está restrita à nossa natureza, possui um sentido prévio que nos reporta ao ato criador e, portanto, tem um elemento sobrenatural sob si.

Este elemento é o que configura a descrição que ele faz do que é a “vida feliz” – estar em Deus; trata-se do ponto final de um processo com clara inspiração platônica onde a vida temporal é vista como o percurso onde a alma se desenvolve tendo por fim

⁴³ AGOSTINHO, *De lib. arb.* II, 18, 47.

retornar à sua origem e nela contemplar a perfeição da Sabedoria, que na teodiceia de Agostinho significa uma comunhão com seu Criador. Os textos de Cassiciaco mantêm a estrutura teleológica que caracteriza grande parte do pensamento tardo antigo, porém, quanto ao conteúdo opera uma nítida mudança no sentido do conceito clássico de contemplação, o qual passa a ser compreendido como um estado de ser identificado com uma experiência religiosa.

Já na reflexão agostiniana que se segue a estes textos, onde destacamos *De libero arbitrio* com sua ênfase na estrutura do ato moral, há um evidente acréscimo no texto de Agostinho além do sentido estético do ato contemplativo – a presença de um elemento normativo forte encadeado principalmente nas elaborações dos conceitos de Verdade e de lei eterna; na relação especial que a mente humana mantêm com a realidade divina por possuir a *imago Dei*, ela contempla mais do que a beleza de Deus e da criação em sua origem, contempla também um mandato de ação, de cuja coerência depende a qualidade de sua vida moral e a possibilidade de atingir a Beatitude.

Neste sentido, o ponto principal que buscamos ressaltar é que em Agostinho o fim último não é atingido estritamente como a realização de um desejo natural no desenvolvimento pleno das faculdades anímicas com suas respectivas virtudes naturais, ele pressupõe a coerência de toda ação com a lei de uma Verdade que é eterna, que transcende a natureza, que é fundamento da realidade e, portanto, tem-lhe a força de um dever. Aí entendemos estar a origem do princípio deontológico que está como fundamento do pensamento moral de Agostinho. Ainda que ele não subtraia o caráter de instabilidade permanente da ação humana, que é garantido pelo livre arbítrio, mantêm constante a ideia de que somente a coerência com esta Verdade dá ao homem a Vida Feliz como possibilidade em seu horizonte. A natureza humana não contém em si todos os elementos que precisa para construirmos ela, é preciso a coerência da vida em retidão com uma realidade que é transcendente, isto lhe garante *vera iustitia* em seu comportamento.

Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. De la Verdadera Religión. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Victorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956,

tomo IV, p. 3-236.

_____. Enquiridion. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, tomo IV, p. 455-642.

_____. De la Continencia. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2 ed. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1954, tomo XII, p. 285-340.

_____. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de Saint Agustín**. Trad. Teodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995, tomo XL, p. 5-300.

_____. **Retratações**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019 (Coleção Patrística 43).

_____. **Solilóquios**. Trad. Adaurty Fiorotti. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 09 – 108 (Col. Tradição Patrística 11).

_____. **A Vida Feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4 ed. São Paulo: Paulus: 2010, p. 109 – 158 (Col. Tradição Patrística 11).

_____. Comentário literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 15-498 (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. Sobre o Gênesis contra os maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005, p. 499-592. (Coleção Tradição Patrística 21).

_____. **Sobre la Inmortalidad de la anima**. Trad. Lope Cilleruelo. In: augustinus.it/spanolo.

_____. **Confissões**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Bento e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2 ed. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. **O espírito e a letra**. Trad. Agostino Belmonte. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2014, p. 11-100 (Coleção Patrística 12).

AQUINO, T. **Suma teológica**. Trad. Gabriel C. Galachee Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2003 (Vol. 2, Questões 44-119).

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

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

HERMANN, F.W. **Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo**. Trad. Donatella Calantuono. Bari: Edizioni di pagina, 2015.

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

McDONALD, S. Primal Sin. In: MATTHEWS, G. (org.). **The Augustian Tradition**. California: University California Press, 1999, p. 110-139.

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

OLIVEIRA E SILVA, P. Introdução ao Diálogo sobre o Livre Arbítrio. In: AGOSTINHO. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 13-76.

_____. O binomio vontade-ser em De libero arbítrio de Santo Agostinho: In: **Philosophica**. Lisboa, v.1, n. 5, p. 19-34, 1995.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.50, n.2, p. 175-206, 2005.

RIST, J. **Augustine: Ancient Thought Baptized**. Cambridge: University Press, 2000.

ULLMANN, R. A. **O Mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

VARGAS, V. J. **Soberba e Humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2014.

ZALAZAR, R. **El tema de Dios en la Filosofia: San Agustin y San Anselm**. Buenos Aires: Resistência, 1968.