UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

SANTO AGOSTINHO:
a busca da verdade e a descoberta da felicidade

RECIFE/2013

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

**SANTO AGOSTINHO:
a busca da verdade e a descoberta da felicidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas

Linha de Pesquisa: Ontologia e Ética

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa

RECIFE/2013

Catálogo na fonte
Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho. CRB4-985

O48s	<p>Oliveira, Janduí Evangelista de. Santo Agostinho: a busca da verdade e a descoberta da felicidade / Janduí Evangelista de Oliveira. – Recife: O autor, 2013. 113 f. ; 30 cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2013. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. 2. Razão. 3. Verdade. 4. Felicidade. I. Nunes, Marcos Roberto. (Orientador). II. Título.</p> <p>100 CDD (22.ed.)</p> <p>UFPE (CFCH2013-43)</p>
------	--

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

**SANTO AGOSTINHO: A BUSCA DA VERDADE E A DESCOBERTA
DA FELICIDADE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 28/02/2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Prof. Dr. Witold Skwara (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2013

AGRADECIMENTOS

A Deus, autor e fim último da vida e da felicidade humana.

A meus pais, João Evangelista Neto e Raimunda América da Conceição, que com amor me deram a vida e me educaram para ela. Assim como aos meus irmãos e irmãs, sobrinhos e demais familiares pelo apoio nas horas difíceis.

Aos amigos, pelo incentivo, apoio, orações e pela torcida desde o processo seletivo até a consecução deste trabalho.

Ao professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, pela orientação, alegria, simpatia e simplicidade com que sempre me tratou, além dos sábios ensinamentos.

E por fim, à minha esposa Nadiely Teixeira Freire de Oliveira, pelo incentivo, pelo apoio e pela compreensão nos momentos de ausência, possibilitando assim, as condições necessárias para a realização deste ideal.

RESUMO

A busca da felicidade sempre fez parte da vida humana, por isso, desde a Grécia Antiga grandes filósofos se dedicam a discutir o problema. Nesse sentido, este trabalho objetiva fazer uma investigação e uma análise da relação entre a verdade e a felicidade presente na filosofia agostiniana, em sua relação com a tradição filosófica pagã. Na filosofia greco-romana temos Platão, para quem a felicidade é a harmonia da alma, que se traduz numa vida dedicada a um conhecimento progressivo que aponta para a ideia do bem. Aristóteles entende-a como bem-estar ou prosperidade, estes tomados como objetivo último da vida prática. No estoicismo, Cícero concebe a felicidade como a consequência de uma vida pautada na razão, na vontade, e Sêneca a define como viver de acordo com a natureza. Por fim, temos Plotino, para quem a felicidade é aquela vida segundo a natureza intelectual da alma humana e que permite o retorno ao Uno. Inicialmente, Agostinho adotou tais posicionamentos, porém, procurou evitar aquilo que foi, para ele, o maior engano de tais filosofias: acreditar que a felicidade seja fruto apenas do esforço pessoal, ou seja, da razão e da vontade humana. E, a partir disso, ele propõe que a verdadeira felicidade se dará somente na posse da verdade-Deus. Nesse sentido, apontaremos os reflexos da filosofia greco-romana na concepção de felicidade do hiponense, como também, os elementos que garantem a originalidade da proposta agostiniana. Para tanto, nossa pesquisa se estrutura nas próprias obras de Agostinho, como *Sobre a vida feliz*, *Solilóquios*, *Contra os Acadêmicos*, *Sobre o Livre Arbítrio*, *Confissões* e no *Sobre a Trindade*, assim como em comentadores do tema em questão.

Palavras-chave: Agostinho, filosofia greco-romana, razão, verdade e felicidade.

ABSTRACT

The pursuit of happiness has always been part of human life, so since ancient Greece that great philosophers devote themselves to discuss the problem. In this sense, the present work aims to make a research and analysis of the relationship between truth and happiness in this Augustinian philosophy in its relation to pagan philosophical tradition. In Greco-Roman philosophy we have Plato for whom happiness is the harmony of the soul, which translates into a life dedicated to a progressive knowledge that points to the idea of good. Aristotle understands it as welfare or prosperity, taken as the ultimate goal of practical life. In Stoicism, Cicero conceives happiness as the result of a life guided by the will and reason and in Seneca is defined how to live in accordance with nature. Finally, we have Plotinus for whom happiness is life according to the intellectual nature of the human soul that allows the return to the One. Initially Augustine adopted such positions, however, sought to avoid what was, for him, the biggest mistake of such philosophies believe that happiness is merely the fruit of personal effort, ie, the ratio of human will. And from this, we propose that true happiness will only be in possession of the truth-God. In this sense, accordingly, we consider the effects of the Greco-Roman philosophy in designing the happiness, but also the elements that ensure the originality of the proposal Augustine. Therefore, our research is structured in own works of Augustine, *On life as happy*, *Soliloquies*, *Against the Academicians*, *On Free Will*, *Confessions* and *On the Trinity*, as well as commentators on the subject in question.

Keywords: Augustine, Greco-Roman philosophy, reason, truth and happiness.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS AGOSTINIANAS

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>Contra acad.</i>	Contra os Acadêmicos
<i>De beat. vita</i>	Sobre a Vida feliz
<i>De lib. arb.</i>	Sobre o Livre Arbítrio
<i>De Trin.</i>	Sobre a Trindade
<i>Sol.</i>	Solilóquios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A FELICIDADE NO PENSAMENTO GRECO-ROMANO: UM ELEMENTO DE INSPIRAÇÃO PARA AGOSTINHO	19
1.1 <i>A felicidade na filosofia grega: Platão e Aristóteles</i>	19
1.2 <i>A felicidade na filosofia romana</i>	34
2 A FELICIDADE NO NEOPLATONISMO PLOTINIANO	42
3 VERDADE E FELICIDADE NO PENSAMENTO AGOSTINIANO	54
3.1 <i>Os primeiros passos de Agostinho em busca da felicidade</i>	54
3.2 <i>A felicidade nos primeiros escritos agostinianos</i>	68
3.3 <i>A felicidade nas obras posteriores do Bispo de Hipona</i>	94
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

Desde muito tempo que a felicidade é reconhecida como a aspiração mais nobre e legítima do ser humano. Qualquer pessoa, independentemente do contexto em que viva, quando interrogada acerca do desejo pela felicidade, responde afirmando que deseja ser feliz. Nesse aspecto, o ser humano, inversamente aos demais seres vivos, em seu modo peculiar de existir, imputou à sua vida uma dinâmica inteiramente distinta, pois, entendeu que sua existência se dera em função de uma razão maior, de um *telos*. Daí nasceu a necessidade de desenvolver-se enquanto ser humano para poder atingir esse fim que nós costumamos identificar com a felicidade.

Enquanto tema filosófico, a felicidade sempre foi, e continuará sendo, de relevância decisiva para a vida do homem. Por isso, a reflexão, o retornar à tematização emerge da necessidade de compreensão e de novas interpretações que sempre serão, a cada tentativa, uma nova interpretação buscada no desejo por uma existência mais perfeita, em mais um esforço de compreender o próprio sentido do existir hoje. Assim sendo, retomando a discussão do tema, estamos atendendo ao apelo da própria existência, não apenas com o cérebro, mas com o todo do nosso ser. Porque,

Se o homem é infeliz, insatisfeito e escravizado a pré-conceitos, velhas crenças e ideias, opiniões alheias, carente de si mesmo e dos outros, sem acesso ao seu interior, chave da liberdade autêntica, ele é incapaz de viabilizar uma sociedade justa e feliz¹.

Desse modo, o ingresso no problema da felicidade nos direciona para uma avaliação autoabrangente da condição da própria pessoa, como cidadão responsável pela viabilização de uma sociedade melhor. De tal modo, neste empreendimento levamos em conta as diversas considerações que se tem sobre o que é desejável e o que vale a pena buscar. Uma investigação desse tipo é relevante para todas as coisas que estão, ou foram relacionadas à felicidade, e, por sinal, não é fácil entender essa totalidade, haja vista ser comum em nossos dias a oferta desmedida e uma procura desenfreada por ela.

O que Agostinho nos diz em torno da possibilidade de efetivação da *vida feliz* revela novas faces frente às posições assumidas, em especial no período greco-romano, assim como no neoplatonismo plotiniano. Assim sendo, ao mesmo tempo em que utiliza as

¹ TELES, Maria Luiza Silvestre. **Filosofia para jovens**: uma iniciação à filosofia. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 57.

especulações dessas filosofias para analisar o problema da felicidade, Agostinho evitou admitir aquilo que, para ele, foi um grande equívoco dessas especulações: o de confiar que a felicidade verdadeira dependia exclusivamente do esforço pessoal de cada um, ou seja, da razão e da vontade humana. Nesse sentido, a grande novidade de sua perspectiva é vincular a felicidade não mais à boa vida da alma, mas à posse da verdade, o que, por sua vez, nos permite buscar, em boa medida, uma resposta frente aos desafios atuais do problema da felicidade.

A felicidade, no momento atual, caminha na diversidade de meios para a busca e posse de bens temporais e passageiros, caracterizando o homem pelo consumismo, materialismo, imediatismo, hedonismo, utilitarismo, egoísmo; pela primazia da corporeidade, exterioridade e artificialidade; pela instabilidade e funcionalidade na relação humana. Isso acaba por fundamentar toda uma crise de identidade do homem consigo mesmo, com o mundo e com a verdade. Tal diversidade reflete uma falta de conhecimento do que seja a verdadeira e plena felicidade, provocando assim, uma busca desenfreada por ela na sociedade atual.

A busca desenfreada por felicidade individual na sociedade contemporânea é sinal de que grande parte das pessoas tem dado um rumo equivocado a esse sentido. Esse individualismo nos aproxima cada vez mais de uma pseudofelicidade e, ao mesmo tempo, nos separa da verdadeira ventura. Portanto, quando a única meta é alcançar a felicidade numa perspectiva estritamente subjetiva, ela mesma já está fadada ao fracasso, pois, conforme Agostinho nos alertou, é vão acreditar que a felicidade depende exclusivamente de nossos esforços, e é por isso que quando pensamos assim, acabamos por cair numa busca desenfreada pela felicidade. Nesse sentido, diz Sangalli:

Atendo-se à felicidade como mero *estado de consciência* ou aos conteúdos provenientes de condições e bens temporários de uma sociedade consumista como a atual, o máximo que se consegue é a sensação de estar *próximo* de uma vida feliz. São apenas determinados *momentos de felicidade* possíveis nesta condição existencial humana².

Nesse sentido, inclui-se nessa discussão o comércio da felicidade. Hoje, tornou-se comum a oferta de produtos associados à promessa de ventura, algo muito nocivo a uma sociedade justa e feliz. Dizemos nocivo, por causa das seguintes questões: primeiramente, por um lado, se retira do cerne da questão da felicidade seu agente principal, o homem; e em

² SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: eudaimonia Aristotélica à Beatitude Agostiniana.** – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.9. (Coleção Filosofia; n. 80)

segundo lugar, em detrimento dele, o consumo assume os traços de agente legitimador da felicidade. Por outro lado, observamos também que:

Com as tentações que se impõe, a sociedade contemporânea mostra bem a função ideológica da felicidade, que aparece como um mito que mascara um certo número de contradições sociais: o consumo à guisa de felicidade, ao invés de garantir a plenitude do ser, lança o indivíduo numa busca febril e sem fim³.

Por esse motivo, entendemos que precisamos analisar melhor essa perspectiva atual para, assim, recolocar o homem no centro da discussão, garantindo-lhe o direito à verdadeira felicidade. Para tanto, a perspectiva agostiniana que vincula a felicidade plena à posse da verdade assume dimensões verdadeiramente definitivas no contraponto a ideias materialistas e subjetivas de felicidade presentes em nossa cultura. Assim, também a questão da justa medida, presente em sua perspectiva, servirá de contraposição à busca desenfreada pela felicidade.

Diante da questão da busca desenfreada pela felicidade, constatada em nossos dias, acreditamos que a concepção agostiniana se constitui, em boa medida, numa proposta de superação do problema, pois, a felicidade da sociedade do consumo, que se dá baseada no subjetivismo e no consumo de bens transitórios não pode ser a verdadeira felicidade. A experiência que temos é de uma felicidade fragmentada, passageira e pontual, que vive sob o risco constante de ruína, pois na situação em que ela se efetiva – na oferta desmedida e na procura desenfreada –, ela está mais passiva ao falso do que ao verdadeiro. Isso acontece, porque numa busca desenfreada não há tempo para analisar bem o que se oferta, nem para compreender o que venha a ser a verdadeira felicidade. Em decorrência disso, temos uma má interpretação das vicissitudes da vida, provocando, desse modo, uma sobreposição da falsa à verdadeira felicidade.

Nesse sentido, identificamos os seguintes pontos na concepção agostiniana de felicidade, que servirão de base para contrapor-se à ideia presente nos meios de comunicação de massa. O primeiro deles é que a vida feliz depende de um único bem (a verdade) que está acessível a todos, não existindo assim, nenhuma barreira entre ele e o homem. Por outro lado, na sociedade do consumo, os bens foram postos como garantia de ventura, mas são privilégio de poucos, e assim, existe uma enorme barreira – o poder aquisitivo – entre a felicidade e a grande maioria da população. Em segundo lugar, a busca desenfreada colocou o homem em

³ DUROZOI, Gérard ; ROUSSEL, Gerard. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2005. p.187.

um individualismo tão profundo que ele acabou se esquecendo de si mesmo, a ponto de colocar o núcleo da felicidade nos bens exteriores a ele. Nesse sentido, a proposta de Agostinho é totalmente inversa, pois, ao mesmo tempo em que afirma que o centro da questão da felicidade é o interior do homem, adverte-o para evitar o egoísmo e a vaidade de acreditar que a vida feliz depende exclusivamente dele. Portanto, o homem constitui-se como condição para a felicidade, e para tanto, precisa voltar para si mesmo. O voltar para si vai além do autoconhecimento socrático, posto que, na perspectiva socrática, o núcleo da questão está na própria vida racional; em Agostinho, o núcleo da questão é o próprio Sumo Bem que nele habita. Nesse sentido, o autoconhecimento agostiniano vai exigir do homem o despertar da sua própria limitação a que está submetido, pois, diante disso, acaba por reconhecer que, em última instância, a verdadeira felicidade não está sujeita a suas limitações, mas à posse da verdade.

Entretanto, o que pretendemos com nosso trabalho é investigar e analisar a relação entre a verdade e a felicidade presentes na concepção agostiniana. No entanto, devido à grandiosidade do assunto, à riqueza do conteúdo e à abundância de imagens que Agostinho imprime à obra, estamos certos de que a abordagem que faremos aqui não será a palavra final, mas apenas um despertar para a retomada da investigação do problema da felicidade. Nesse sentido, convém dar uma ideia geral do método a ser utilizado.

O conjunto de procedimentos metodológicos necessários à obtenção dos resultados desta pesquisa é especificamente de natureza hermenêutica dos próprios textos dos filósofos em questão, de modo particular, os de Agostinho, apoiada pela literatura secundária referente à questão. Todavia, buscaremos nos deixar conduzir pelo próprio Agostinho, e acompanhar o ritmo natural do seu pensamento, tendo sempre consciência de que este não evolui em linha reta e que gira constantemente em torno de um centro único, que é Deus.

Buscamos fixar, filosoficamente, a evolução do tema da felicidade dentro das fontes não cristãs que chegaram a Agostinho, o que nos levou a requisitar as fontes greco-romanas. Depois, procuramos, em nível hermenêutico, interpretar os elementos fundamentais da noção mais inaugural de felicidade em Agostinho. Para tanto, nos valem da vinculação da verdade com a felicidade como fio condutor ao longo das obras agostinianas visitadas para a elaboração do trabalho. Em nível crítico, procuramos evidenciar a novidade do pensamento agostiniano frente às tradições greco-romanas, assim como mostrar que a validade de sua proposta não se resume apenas numa perspectiva teológica, mas válida filosoficamente, no mundo de hoje.

Na Filosofia greco-romana, as perguntas em torno da questão da felicidade receberam respostas, em geral, diferentes das apresentadas por Agostinho. Nesse sentido, Platão ensina que a felicidade é a harmonia da alma e que a mesma pode ser alcançada a partir de uma vida dedicada a um conhecimento progressivo que aponta para a ideia do bem. Aristóteles, por sua vez, entende a vida feliz como o bem-estar ou prosperidade, tomados como objetivo último da vida prática. No estoicismo, temos Cícero concebendo a felicidade como consequência de uma vida pautada na razão e na vontade, e Sêneca, definindo-a como viver de acordo com a natureza. E por fim, temos Plotino, para quem a felicidade é vida segundo a natureza intelectual da alma humana que permite o retorno e a contemplação do Uno. Entretanto,

A diferenciação não se reduz à genérica contraposição entre as tradições pagã e cristã. Longe dessa simplificação ingênua, é possível perceber, a partir de algumas obras que tratam especificamente do tema em pauta, como determinados filósofos trataram essa questão e em que medida isso foi assumido posteriormente⁴

De antemão, é preciso estar ciente de que a filosofia agostiniana foi desenvolvida em um ambiente cujas principais preocupações eram voltadas para as grandes discussões apologéticas, tais como a origem do mal, a natureza do bem, liberdade, felicidade, verdade, etc. Por isso, Agostinho “discutiu todas as doutrinas filosóficas de seu tempo que lhe caíram sob os olhos”⁵ e, conseqüentemente, por isso, não vamos encontrar em seu pensamento uma sistematização em torno das questões, inclusive da felicidade.

Na fase inicial, a filosofia agostiniana encontra-se sobrecarregada do logocentrismo grego, sendo muito comum encontrar certa correspondência entre alguns posicionamentos, conforme o trecho: “concluamos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria” (*De beat. vita*, IV, 33). Contudo, no que diz respeito à felicidade, essa tendência logocêntrica colocou Agostinho diante do velho problema da filosofia greco-romana que buscava a felicidade relacionada inteiramente à vida prática. Apesar disso, os influxos desses filósofos foram para ele uma fonte permanente de diálogo, a ponto de caracterizar a sua própria concepção de felicidade.

Porém, o que Agostinho coloca numa posição inédita da Patrística latina é que, apesar de usar as especulações filosóficas greco-romanas, ele evitou, ao mesmo tempo, aquilo

⁴ SANGALLI, 1998, p.1.

⁵ PEGORARO *apud* SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. Josemar Jeremias Bandeira de Souza. João Pessoa: UFPB, 2006, p.11. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

que foi, para ele, o maior engano dessas filosofias: acreditar que a verdadeira felicidade dependa tão somente da razão e da vontade humana, conforme observamos no trecho a seguir:

Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz –, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a chegar lá seria ainda diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles (*De beat. vita*, I, 1).

Nesse sentido, o problema identificado por Agostinho é que o pensamento pagão não reunia em si todas as condições necessárias para atingir o Bem Supremo⁶.

Ainda na juventude, Agostinho já começa a apontar para o elemento que mais tarde vai se constituir em sua grande guinada em relação à tradição greco-romana: “buscar a verdade com todo o esforço, julgo que não é leve nem supérfluo, mas importantíssimo e necessário” (*Contra acad.* III, 1,1). E ainda: “essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência, escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo” (*De lib. arb.*, II, 13,36).

As contribuições filosóficas de Agostinho em torno da questão da felicidade foram basilares tanto para a filosofia antiga, nos seus momentos finais, como também serviram de impulso decisivo na construção da filosofia cristã do medievo. Nesse sentido, diz Sangalli:

Mesmo movendo-se em direção a um *novo contexto* marcado pela revelação cristã e pela Teologia, Agostinho mantém-se dentro de um paradigma intelectual, que herdou do pensamento grego via Roma, na determinação e na atitude para o conhecimento, na qual é baseado o conceito central de *beatitude*⁷.

Ainda que na maturidade Agostinho tenha alinhado o problema da felicidade dentro das linhas gerais do Cristianismo, conforme vemos nos respectivos trechos das *Confissões* e da *Trindade*:

Onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer. Por isso, desde que vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias que, por Vossa misericórdia, me destes, ao olhades para a minha pobreza (*Conf.*, II, 10,24).

⁶ Cf. BERARDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho:** estudos sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do termo *philosophia*. Vitória: UFE, 2010, p. 09. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santos, Vitória, 2010.

⁷ SANGALLI, 1998, p.144.

E ainda:

A fé em Deus é imprescindível à vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível, encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem homem de seu Deus (*De Trin.*, XIII 7,10).

Mesmo assim, ele continua dentro do discurso filosófico, haja vista sua concepção partir desse horizonte histórico, levando consigo os elementos do próprio método filosófico, onde as questões são investigadas e justificadas também com o auxílio da razão.

Nesse sentido, Agostinho persegue seu propósito, tanto com seu apurado espírito filosófico, quanto com as aspirações religiosas, sendo que os dois instrumentos usados nesse empreendimento eram a fé e a razão. No trecho a seguir, que trata da investigação do Bem Supremo, podemos confirmar essa característica do seu pensamento: “isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro” (*De beat. vita*, II, 11).

Desse modo, verifica-se que Agostinho jamais se entregou aos extremos do fideísmo, nem tampouco do racionalismo, pois entendia, antes de tudo, que a razão não era suficiente para explicar tudo, muito menos a felicidade, e também sabia que a fé, enquanto explicação do mundo, carecia de esclarecimentos racionais. Era essa a base principal da metodologia que ele utilizava para tentar obter o bem supremo, garantia da felicidade, algo, já observado desde a juventude, fase em que já apresentava um vigoroso espírito filosófico ao transitar entre as incertezas e a ânsia em procurar as respostas para a questão da busca da verdadeira felicidade. No trecho a seguir, que fala sobre sua procura, podemos confirmar essa perspectiva: “porém, procuro o que conhecer; não o que crer. Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos” (*Sol.*, I, 3,8).

Nesse sentido, Agostinho foi apreendendo, inicialmente nos moldes gregos, os principais conceitos estruturadores da sua ideia de felicidade, como por exemplo, o conceito de sabedoria:

O que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência. Logo, a sabedoria é a justa medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário de estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria (*De beat. vita*, IV, 32).

Depois disso, os reintroduz na sua teorização em torno dos problemas teológicos nos moldes cristãos: “a sabedoria é simplesmente a moderação de espírito (*modus animi*)” (*De beat. vita*, IV, 33).

A partir dessa nova teorização, Agostinho vai ressignificando o modo de buscar a felicidade e, nesse sentido, o contato com a ideia plotiniana de felicidade – entendida como o movimento de regresso ao Uno, foi fundamental.

O pano de fundo dessa busca da *vera sapiência*, que visa à *vera beatitude* em torno da qual gravitam todas as suas ideias, movimenta-se na tensão fundamental que caracterizará o pensamento medieval, isto é, a relação entre a fé e a razão. Porém, para Agostinho, ambas são como que *complementares*, como o atesta sua fórmula *credo ut intelligam e intelligo ut credam*⁸.

Assim, a partir da racionalidade grega, Agostinho evitou repetir os mesmos erros dos filósofos pagãos, quando tentaram tomar posse da felicidade apenas pelos meios racionais, e por isso, ele acrescentou um novo elemento: “a fé é necessária para se poder alcançar a felicidade em relação a todos os bens da natureza humana, ou seja, em relação à alma e ao corpo” (*De Trin.*, XIII 20,25). Porém, ao mesmo tempo em que procura a verdade pelos caminhos da fé, criticando os filósofos pagãos por atribuírem à felicidade um valor em si mesmo, observa-se também que:

Toda a doutrina antiga da *eudaimonia*, as ideias de Platão, de Aristóteles, do estoicismo, de Cícero, Filon e Plotino lhe estão presentes, e Agostinho sabe utilizá-las. Mas nele se perfila uma nova linha típica, resultante da sua concepção da moralidade como vontade e amor⁹.

Portanto, por um lado, Agostinho permanece dentro do horizonte da filosofia, e por outro, retira-se, tanto pela transformação dos elementos do pensamento filosófico, como pela transferência destes para uma nova dimensão que não é mais só função da razão. Desse modo, ele parte da “concepção antiga de felicidade como contemplação da verdade e chega a desembocar em sua concepção da felicidade como contemplação e fruição da Verdade de Deus”¹⁰. Nesse caso, o aspecto filosófico de sua doutrina fica garantido pelo fato de ele, enquanto filósofo, partir da razão para chegar à verdade.

Logo, o Bem Supremo que Agostinho tanto procurou pode ser entendido como a visão de Deus-Verdade, uma visão não ofuscada por nenhum influxo dos sentidos, porque somente assim é que será possível encontrar a verdadeira felicidade e a paz, que, nesse caso, está acima de todo valor racional, conforme vemos: “pois bem, essa mesma alegria gerada

⁸ SANGALLI, 1998, p.147.

⁹ HIRSCHBERGER *apud* SANGALLI, 1998, p.148

¹⁰ ARANGUREN *apud* SANGALLI, 1998, p.150.

pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida dita feliz” (*De lib. arb.*, I, 13,29). E ainda, assim como “o Bem supremo é único e o mesmo para todos, é preciso também que a verdade o seja. Pois é nela que é visto e adquirido esse bem” (*De lib. arb.*, II, 9,27).

Desse modo, é impossível ser verdadeiramente feliz na mentira ou na posse de falsos bens, pois, conforme diz Agostinho, “pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes” (*Conf.*, II, 10,21). Portanto: “a vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é que brota de Vós, ó Deus que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e meu Deus” (*Ibid.*). Assim sendo, na medida em que a filosofia greco-romana vinculava a felicidade à razão e à vontade, Agostinho as entende apenas como assessório, e concebe, de forma inédita, a felicidade vinculada à posse da verdade, que, em última instância, é Deus.

Ainda assim, constatamos uma similaridade na questão do acesso à verdade, entre o pensamento agostiniano e a tradição greco-romana, pois, em todo caso, se afirma que o Bem supremo, que garante a felicidade não está fora do homem. Nesse sentido, Agostinho afirma que a verdade está acessível a todos, pois é um bem tal que todos podem gozar igualmente e em comum. “Ela dá-se a todos de modo a permanecer pura em relação a cada um” (*De lib. arb.*, II, 13,36). Isso porque a verdade não se encontra fora, mas dentro do próprio homem, como ele mesmo fala, “passarei, então, para além da memória, para Vos encontrar” (*Conf.*, II, 10,17).

Temos assim, além de uma crítica às perspectivas materialistas e racionalistas da felicidade, um indicativo de que a questão da felicidade passa por dois momentos intrinsecamente interligados: a felicidade terrena e a verdadeira felicidade. A felicidade terrena, também chamada de felicidade em esperança, se constitui num *protótipo* da verdadeira felicidade que se efetivará apenas na eternidade, junto à verdade. No que se refere à verdadeira felicidade, deixamos o próprio Agostinho falar: “esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal” (*De Trin.*, XIII 4,7). Logo, podemos deduzir que existe uma semelhança fundamental entre o que diz Agostinho e a filosofia pagã: a certeza de que a felicidade pode ser alcançada ainda nesta vida, e para tanto, faz-se necessário o esforço humano, que, por sua vez, não acontece deslocado da verdade.

Com o nosso trabalho, pretendemos reconstruir e fornecer uma exposição argumentativa de como surgiu e o que é a concepção de felicidade no pensamento filosófico de Agostinho. Para tanto, a exposição estará dividida em três capítulos que estão

gradualmente interligados, nesse sentido, os dois primeiros capítulos servirão de preparação para uma melhor compreensão da perspectiva de Agostinho, a qual será desenvolvida no capítulo terceiro. Dessa forma, essa divisão pretende aproximar o conteúdo e mostrar, em especial na perspectiva Agostiniana, a evolução do tema. Acreditamos que, com isso, estamos possibilitando uma melhor compreensão da natureza mesma da *felicidade*, do que ela é e de como é feita a passagem da noção de felicidade pagã (*ευδαιμονία*) para a noção de *felicidade* cristã (beatitude), conforme veremos agora.

No primeiro capítulo, mostraremos as principais raízes filosóficas do pensamento pagão greco-romano em que Agostinho se nutriu, e as diferentes ideias que esses filósofos sustentaram no âmbito da felicidade. Nessa mesma ocasião, veremos ainda que essas noções de felicidade, desenvolvidas por Sócrates, Platão e Aristóteles na Grécia Antiga, assim como por Cícero e Sêneca em Roma, estavam estritamente vinculadas à razão e à vontade humana, fato que será criticado por Agostinho posteriormente.

De um modo geral, veremos que estas perspectivas, em especial a platônica, se constituem, em primeira instância, numa reação às concepções gregas de felicidade que associava a vida feliz aos ditames dos deuses. E, por outro lado, tais concepções derivam do interesse desses filósofos de cultivar uma filosofia especulativa e uma filosofia prática, onde a ética e a política foram inseridas no problema da felicidade, e onde a filosofia, enquanto especulação prática, diz respeito à conduta dos homens e aos fins que querem atingir, fim este que se confunde com o próprio bem. Todavia, as ações, o bem e o fim para os quais tendem, subordinam-se a um fim último que se chama: felicidade. Portanto, nesse contexto, torna-se impossível pensar em uma proposta de felicidade que não solicite a razão e a virtude como fim último.

No segundo capítulo, iremos discutir a questão da felicidade no neoplatonismo de Plotino, pontuando sua importância para o desenvolvimento da concepção agostiniana. Nesse sentido, à medida que entende a felicidade numa perspectiva inteiramente transcendente, que se efetiva no retorno ao Uno, instância máxima do suprassensível, Plotino fornece os principais elementos que permitiram a Agostinho definir a sua concepção numa perspectiva espiritual, e assim levantar as primeiras suspeitas em relação ao alcance da razão na consecução da vida feliz.

No terceiro capítulo vamos acompanhar o percurso de Agostinho na busca pela verdade, iniciada na juventude, até a descoberta da verdadeira felicidade, ocorrida na maturidade por ocasião de sua conversão. Nesse sentido, procuramos pontuar fatos relevantes no processo e, entre outros, destacamos a leitura do *Hortênsio* de Cícero, que foi fundamental

na vida de Agostinho, haja vista ser a partir desta obra que ele despertou para a filosofia e, conseqüentemente, deu início à procura pela verdade. Nessa procura, Agostinho enveredou por caminhos diversos, o maniqueísmo e o ceticismo são exemplos, até ter contato com Santo Ambrósio, que juntamente com Mônica, mãe de Agostinho, desempenhou um papel fundamental na sua conversão.

Mostraremos ainda que o tema da felicidade apareceu já nas suas primeiras obras, escritas logo após sua conversão. Nessa fase da literatura agostiniana, vamos observar uma expressiva correspondência com o pensamento greco-romano, precisamente numa perspectiva centrada no logos. Nesse sentido, enfatizaremos o modo pelo qual Agostinho lê e interpreta os principais elementos envolvidos no problema da felicidade, assim como a sua crítica às concepções de felicidade de bases materialistas. Assim, também serão vistas as primeiras tentativas de Agostinho para definir uma vida feliz não tão dependente do racionalismo greco-romano.

No final do capítulo, veremos também como Agostinho mudou a ótica sobre a felicidade, mostrando-se essa ótica diferente daquela trabalhada no início de sua produção. Nesse sentido, veremos que ele não só revisou, mas aprofundou o tema, incluindo novos elementos e ressignificando a sua própria forma de conceber a vida feliz, fazendo a distinção entre a felicidade terrena e a verdadeira felicidade. E por fim, exporemos com maior ênfase a guinada de Agostinho em relação à filosofia greco-romana, quando ele propôs a felicidade relacionada à verdade, e não mais à razão e à vontade como porto da felicidade, conforme defenderam os filósofos pagãos.

1 A FELICIDADE NO PENSAMENTO GRECO-ROMANO: UM ELEMENTO DE INSPIRAÇÃO PARA AGOSTINHO

1.1 *A felicidade na filosofia grega: Platão e Aristóteles*

Desde a Grécia Antiga, a questão da felicidade vem sendo discutida nas obras de grandes filósofos e, assim, ela foi definida de diferentes modos e redefinida por diversas vezes, sendo que algumas delas ainda hoje podem representar algo significativo para o homem contemporâneo. Como exemplo disso, citamos a concepção de felicidade em Agostinho de Hipona que, relacionada à ideia de verdade, destaca-se como foco principal de nossa pesquisa. Nesse sentido, para uma melhor compreensão, revisitaremos algumas concepções de felicidade propostas pelos filósofos anteriores a ele, em especial, aquelas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a ideia agostiniana de felicidade. Para tanto, iniciaremos pela filosofia clássica grega e passaremos pela filosofia romana para, assim, chegarmos ao período da patrística, onde está situado nosso filósofo.

Em razão da amplitude da filosofia grega, fica inviável visitarmos tudo o que foi dito desde as origens e, desse modo, decidimos iniciar nossa explanação a partir de Platão por entendê-lo como um dos pensadores gregos de maior influência na filosofia ocidental e agostiniana. Nesse sentido, escreve Werner Jaeger:

Todos os séculos da Antiguidade que se seguiram a ele ostentam na sua fisionomia espiritual traços da filosofia platônica (por mais metamorfoseada que esteja), até que por fim o mundo greco-romano se unifica sob a universal religião espiritual do neoplatonismo. A cultura antiga, que a religião cristã assimilou e à qual se uniu para entrar, fundida com ela, na Idade Média, era uma cultura inteiramente baseada no pensamento platônico. É só a partir dela que se pode compreender uma figura como a de Santo Agostinho, que traçou a fronteira histórico-filosófica da concepção medieval do mundo, por meio da sua *Cidade de Deus*, tradução cristã da *República* de Platão¹¹.

Contudo, a filosofia platônica não está fundada em si mesma. Ela tem seu alicerce erguido sobre a própria cultura grega, cultura esta que imprimiu nos grandes filósofos a ideia de que a filosofia seja um método ou, até mesmo, um caminho que conduziria o homem à vida feliz. Por conseguinte, a sabedoria passa a ser vista como fim da filosofia e, por isso, deixa de ser concebida apenas como um conhecimento teórico, mas principalmente como

¹¹ JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. de Artur M. Pereira; Adap. de Mônica Stahel M. da Silva; Rev. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 401.

conhecimento prático, que tem como finalidade o objetivo supremo da vida humana: ou seja, a felicidade.

Todavia, antes de adentrarmos à ideia platônica acerca da vida feliz, vale ressaltar que é somente a partir de Sócrates que a felicidade passa a ser discutida como problema filosófico. Nesse sentido, é importante frisar que os gregos sempre entenderam a felicidade como *eudaimonia*¹², conceito este interiorizado desde os pré-socráticos e, dentre estes, destacamos Heráclito que, por sua vez, entendia que o caráter moral é o verdadeiro demônio do homem e que a felicidade não se ajusta aos prazeres corporais. Conforme esse filósofo: “se a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos considerar felizes os bois quando encontram ervilhas para comer”¹³. Por outro lado, reforçando essa ideia temos Demócrito, assegurando que “não se tem felicidade nos bens exteriores e que a alma é a morada de nossa sorte”¹⁴. Percebem-se assim, as bases sobre as quais a felicidade grega foi se construindo, porém, nesse contexto, a felicidade ainda não se constituía como um problema filosófico propriamente dito, e o que encontramos nesses pensadores são apenas mensagens acerca da felicidade, as quais se configuram muito mais como advertências sobre o modo pelo qual o cidadão deve pautar sua vida.

A partir de então, Sócrates aprofunda e fundamenta de modo sistemático essas mensagens, viabilizando um tratamento filosófico propriamente dito, que se dará pela associação com a questão da virtude¹⁵. Assim, ele absorve a ideia de que a felicidade não pode derivar das coisas exteriores, mas apenas da alma, porque esta é a sua essência, e a isto acrescenta a ideia de que, para ser feliz, é necessário viver na virtude. Nesse sentido, diz Sócrates: “considero feliz quem é honesto e bom, quer seja homem quer seja mulher; o desonesto e mal é infeliz”¹⁶. Portanto, a vida na virtude é a vida numa espécie de ordem espiritual ou harmonia interior, que possibilita necessariamente a posse da felicidade.

Ainda de acordo com Sócrates, a vida na virtude permite ao homem estar isento de qualquer mal, seja na vida ou na morte. Isso porque, na vida, ele se encontra passível tão

¹² A palavra deriva dos termos *eu* (bem-disposto) e *daimon* (poder divino): originalmente significa ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia uma boa sorte e uma vida próspera e agradável. *Eudaimonia* é ainda relativo à felicidade ou que tem a felicidade como valor fundamental ou principal objetivo da vida.

¹³ HERÁCLITO *apud* MARCONDE, Danilo. **Textos básicos de filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. – 5 ed. revista. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p.15.

¹⁴ DEMÓCRITO *apud* REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v. 1, p. 91. (Coleção Filosofia).

¹⁵ A virtude é o fim da atividade humana e se identifica com o bem que convém à natureza mesma do homem. A virtude está extremamente vinculada ao que é bom e perfeito e esse bom e perfeito é o pensamento racional, como ponte não material para uma vida feliz.

¹⁶ Cf. PLATÃO. **Górgias**. p. 25. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/gorgias.pdf>>. Acesso em: 20.03.2012

somente de ser acometido de danos ao corpo, os quais, por sua vez, não podem prejudicar a harmonia interior e a ordem da alma. Nem na morte isso poderá acontecer, porque, se existe um além, o virtuoso será premiado; se não existe, ele já viveu bem no aquém, ao passo que o além é como um ser no nada. Portanto, a virtude tem um fim em si mesma, e assim sendo, para Sócrates, o homem pode ser feliz nesta vida, quaisquer sejam as circunstâncias em que lhe cabe viver e qualquer seja a situação no além, pois o homem é o verdadeiro artífice de sua própria felicidade ou infelicidade¹⁷.

No entanto, é preciso ressaltar que, ao lado das questões levantadas por Sócrates, ainda subexistia entre os gregos o costume de identificar a felicidade como um bem concebido pelos deuses e, por esse motivo, era comum a recorrência à cosmogonia para entender o problema em questão. Assim sendo, se admitia que para tomar posse da vida feliz, assim como para conservá-la, o homem deveria conduzir sua vida de modo a não se indispor com as divindades, e que, para tanto, era necessária a sabedoria. Logo, nesse contexto, a felicidade nada mais é que uma espécie de fortuna ou acaso – enfim, um bem instável que dependia tanto da conduta pessoal, como da boa vontade dos deuses.

Entretanto, a partir do que aprendera com seu mestre Sócrates, Platão desvinculou a felicidade da ação dos deuses para correlacioná-la, necessariamente, à ação do homem na *polis*, conforme comenta Nicholas White:

No *Górgias* e na *República*, ele tomou como início o reconhecimento de que temos desejos, objetivos, impulsos etc. plurais e conflitantes, e que, de alguma maneira, temos de lidar com este fato. Ele pode não ter sido o primeiro a perceber o fato da pluralidade do conflito, mas foi o primeiro a reagir sistematicamente a ele¹⁸.

Desse modo, Platão procurou refutar a instabilidade dos desejos por meio do estabelecimento de uma felicidade estável, traço marcante da ética eudaimonista grega, assim como a filosofia romana e agostiniana, posteriormente fizeram.

No entendimento de Platão, o mundo material – aquele percebido pelos sentidos – é concebido como enganoso, pois tudo o que ele contém é instável. Sendo instável não fornece conhecimento seguro e, por esse motivo, não serve como meio para a aquisição da felicidade. Desse modo, para ser feliz, o homem deve abandonar as ilusões dos sentidos e seguir em direção ao mundo das ideias, pois é somente desta realidade que se alcança o conhecimento supremo da realidade, haja vista que, contrariamente ao mundo material, as ideias ou formas inteligíveis são eternas e imutáveis. Assim sendo, conhecer a realidade

¹⁷ PLATÃO, 2012. p. 92.

¹⁸ WHITE, Nicholas. **Breve história da felicidade**. Trad. de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009. p.19.

corresponde, necessariamente, a um bem, questão esta implicada na felicidade agostiniana, uma vez que implicará o conhecimento da verdade. Porém, para melhor entender a ideia platônica acerca da felicidade, faremos uma breve incursão sobre seu pensamento, conforme veremos a seguir.

Contrariamente a outros pensadores, Platão não dedicou uma obra específica ao problema da felicidade, e tratou-a de forma secundária nalgumas obras suas, mas nem por isso faltou seriedade nas investigações que fez. As primeiras discussões acerca da felicidade encontram-se no diálogo *Górgias*, diálogo este que traz o nome de um filósofo sofista grego. Nessa ocasião, Platão analisou a afirmação de *Górgias* de que: “o bem-estar de uma pessoa consiste em conseguir o que se deseja”¹⁹. Tal afirmação se constituiu num equívoco para Platão, pois sua aceitação implicava uma concepção de felicidade contrária ao pensamento platônico, porque, se o bem-estar consistir em conseguir o que se deseja, a felicidade pode significar conseguir o maior grau de satisfação possível dos maiores desejos, à medida que eles vão surgindo. Então, ele criticou essa posição defendida por *Górgias* lembrando que nem todos os desejos são dignos de serem satisfeitos; alguns, pelo contrário, são até vergonhosos: “Diga-me agora se um homem que tem uma comichão, se coça e pode coçar-se até fartar-se a vida inteira, também pode viver feliz”²⁰. Portanto, Platão percebe em nós a existência de desejos que não almejávamos ter. Esses desejos, por sua vez, são desprezíveis, porque sugerem algum tipo de incoerência, ou seja, o prejudicar a si mesmo.

Desse modo, Platão indicou que um estado em que objetivos e desejos se conflitam não propicia a vida feliz. Essa indicação revela-nos que é preciso, de alguma maneira, lidar com um conflito de objetivos, ou com uma pluralidade de objetivos cuja satisfação não se pode empreender simultaneamente. Tais conflitos, conforme observa White, “apenas nos demonstram que um conflito geralmente tem de ser a ocasião para algum tipo de pensamento a respeito de que fazer”²¹, posto que, não saber lidar com conflitos e com a multiplicidade de objetivos produz maus resultados em todas as situações, em especial na felicidade de cada um.

A partir do exposto acima, conclui-se que a concepção platônica de felicidade está inteiramente relacionada à sua doutrina sobre a alma humana que se encontra melhor trabalhada em *A república*. Nesse aspecto, o ser humano é visto essencialmente como razão, ou melhor, enquanto alma, que, por sua vez, é imortal e existe previamente ao corpo. A união

¹⁹ Cf. PLATÃO, 2012. p.18.

²⁰ PLATÃO *apud* WHITE, p.22.

²¹ *Ibid.*, p.24.

da alma com o corpo se deu de forma accidental, pois o lugar próprio da alma não é o mundo sensível, material, mas o mundo inteligível. Platão compreendeu que ela está dividida em três partes: a *alma concupiscente* – situada no ventre e ligada aos desejos carnaís; a *alma irascível* – situada no peito e vinculada às paixões; e por último, a *alma racional* – situada na cabeça e relacionada ao conhecimento.

Desse modo, a felicidade vai depender da devida subordinação e harmonia entre essas três almas, o que, por sua vez, deve se dar nestes modos: a alma racional regularia a irascível, e esta controlaria a concupiscente, sempre com a supervisão da parte racional. Contudo, para a boa efetivação dessa tarefa, Platão recomenda a prática da ginástica e da dialética. Assim, por meio da atividade física, a pessoa dominaria as inclinações negativas do corpo; e por meio da dialética, ou seja, por meio do diálogo – conforme seu mestre aplicou, se ascenderia progressivamente do mundo sensível ao mundo inteligível²², onde se encontram as ideias perfeitas, que correspondem ao máximo grau de conhecimento, assim como se elevaria à realidade verdadeira. Por meio da dialética, a alma penetraria o mundo inteligível, se erguendo sucessivamente mediante a contemplação das ideias perfeitas, até atingir a ideia suprema, que é a ideia do bem.

A apreensão da ideia do bem se dá pelo fato de que o bem é a causa de todas as coisas justas e belas que existem, incluindo as outras ideias perfeitas como justiça, beleza, coragem. Sem o bem não há nenhuma dessas ideias, inclusive a da perfeita felicidade. Portanto, a felicidade se constitui como resultado final de uma vida dedicada a um conhecimento progressivo que aponta para a ideia do bem, o que teria a seguinte implicação ético-moral: a posse do conhecimento torna o indivíduo melhor em sua essência e, por isso, ele vive feliz. Porém, a doutrina platônica acerca da felicidade pode ser compreendida também por meio da observação da associação que o próprio autor fez em relação a outras questões, conforme veremos a seguir.

Nesse sentido, Platão recorreu à música, lembrando a função da harmonia musical que relaciona e encadeia os sons musicais, garantindo assim, a beleza da composição para, a partir daí, mostrar que, na organização de sua vida, o cidadão deve compatibilizar suas ações à harmonia interna presente em sua alma, pois somente assim é possível adquirir a virtude e ser feliz. Contudo,

O problema salientado pelo filósofo é que nem sempre o homem revela aquilo que albergava em sua alma, deixando entrever, por meio da astúcia,

²² Que só pode ser apreendido pelo intelecto, por oposição ao sensível, isto é, ao que só pode ser apreendido pelos sentidos.

outra coisa que, aos olhos dos outros, pareceria virtude. Por isso, recomendava que se procurasse uma forma não apenas de fazer com que os homens revelassem o seu interior, mas ainda que desvelassem o que realmente pensavam, posto que os seus erros ou enganos poderiam ocorrer por desconhecimento da forma como se deveria viver para ser virtuoso e feliz²³.

Temos, aqui, a questão da felicidade estritamente relacionada à questão da virtude. Porém, esse apontamento não é exclusivamente platônico, pois ele já vinha sendo observado pelos autores da literatura grega há algum tempo, conforme observa Valcicléia Costa:

A visão do que os gregos concebiam por felicidade pode ser compreendida por duas formas: uma concepção legada pelos poetas e trágicos, que relaciona a felicidade com a prosperidade, e outra, que desvincula a felicidade da prosperidade e a relaciona a bens psíquicos percebidos externamente pela prática da virtude²⁴.

Esta última maneira de compreender a felicidade foi absorvida por Platão e, posteriormente, pela filosofia cristã de Agostinho, entretanto, ela ganhou nova significação, tanto em Platão como em Agostinho, conforme veremos a seguir.

Como herdeiro da ética socrática, Platão foi quem primeiro formulou por escrito argumentos em defesa da justiça, como a virtude por excelência, tanto para o indivíduo como para a sociedade. Nesse sentido, diz: “a injustiça faz nascer entre os homens dissensões, ódio e brigas, enquanto a justiça alimenta a concórdia e a amizade”²⁵. Esta mesma ideia é reforçada nesse outro trecho da *República*: “a alma justa e o homem justo viverão bem e o injusto, mal [...], e aquele que vive bem é feliz e afortunado e o que vive mal, o contrário”²⁶. Desse modo, observa-se que a ideia platônica acerca da felicidade está revestida de um cunho político. Neste ponto, recordamos que a ciência política era concebida como a ciência elevada entre todas as ciências, por isso ele concebeu como meta político-filosófica definir o caminho para o bem de todos (bem-comum), e não apenas o individual. Esse aspecto se refletirá, de forma significativa, no pensamento de Agostinho, pois aponta para a universalidade da felicidade, questão bem enfatizada por Agostinho de Hipona.

Outro elemento que merece destaque é a relação entre virtude e justiça no pensamento platônico. Nesse âmbito, ambas se encontram tão fortemente entrelaçadas a ponto de se conceber que cada coisa possui uma virtude própria (*arete*) que lhe possibilita executar

²³ COSTA, Valcicléia Pereira da. **O topos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão**. Campinas: UNICAMP, 2004. 247 f. Tese (doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. p. 13-14.

²⁴ *Ibid.*, p.76.

²⁵ PLATÃO. **A República**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p.40.

da melhor maneira possível sua função natural, em especial, a alma (*psyche*) do homem demonstra isso. Nesse caso, a justiça fará com que cada coisa desenvolva sua potencialidade natural, permitindo assim, que o ser humano se leve ao tipo de vida que maximizará seu maior bem. Tudo isso só é possível porque ela reside, antes de tudo, na alma humana como sua qualidade principal e critério do melhor e mais feliz tipo de vida.

O estreitamento da relação entre virtude e justiça proposto por Platão nos obriga a colocar a questão da justiça social como condição *sine qua non* para a possibilidade de realização da felicidade individual, a qual se verifica no seguinte trecho de *A República*, onde se comenta a origem da *polis*: “o que causa o nascimento a uma cidade, penso eu, é a impossibilidade que cada indivíduo tem de se bastar a si mesmo e a necessidade que sente de uma porção de coisas”²⁷. Portanto, a plena realização humana deve ser revestida pelas vestes da alteridade, onde cada um exerce sua função tendo em vista o bem de toda a comunidade: “ao fundarmos a cidade, não tínhamos em vista tornar uma única classe eminentemente feliz, mas, tanto quanto possível, toda a Cidade feliz”²⁸. Portanto, cada indivíduo tem uma função social que lhe é própria, isto é, de acordo com sua aptidão ou natureza, podendo ser esta função produtora, guerreira ou sábia. Logo, a vida do cidadão precisa harmonizar-se plenamente à vida da cidade.

Platão argumenta a favor dessa ideia, defendendo que a estrutura da cidade é compatível com a estrutura da alma do cidadão, pois, assim como na alma, há três partes distintas na cidade que pode ser compreendida em três classes do mesmo modo, a saber: a classe dos artesãos, dos comerciantes, dos agricultores, que compreende os trabalhadores em geral; em seguida temos a classe dos guerreiros e, por fim, no topo, a classe dos magistrados, ou seja, dos reis filósofos que têm a função de governar as demais partes. Assim sendo, a realização da República vai depender do pleno desenvolvimento da consciência de que cada classe não trabalha tendo em vista seu próprio bem, mas o bem de toda a cidade, pois, a desordem entre as classes ocasiona para a cidade o máximo de deterioração e, com toda a razão, pode-se considerar essa desordem o maior dos prejuízos. Temos, assim, uma transferência da estrutura da alma do cidadão para a estrutura da cidade: “é preciso convir que, em cada um de nós, se encontram as mesmas formas e os mesmos caracteres que na Cidade. Pois é a partir daí que passam para ela”²⁹. Esta mesma transferência acontecerá também em Santo Agostinho, no entanto, a cidade que nasce a partir da alma do cidadão não

²⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁸ *Ibid.*, p.115.

²⁹ *Ibid.*, p.135.

poderá ser concebida como um elemento novo, mas como uma extensão da mesma, posto que, a busca pela felicidade do cidadão se confunde com a busca pela felicidade da cidade, onde a vida justa deve trazer benefícios tanto para o cidadão como para a cidade. Por isso adverte Platão: “não poderemos nos esquecer de que a Cidade era justa pelo fato de cada uma de suas partes se ocupar da sua própria tarefa”³⁰. Para tanto, recordamos que a alma se constitui de três partes: a racional, a irascível e a concupiscível. A parte racional (relacionada à classe dos magistrados ou reis filósofos) tem como função administrar a cidade e orientar as demais partes. A parte irascível (que compreende os guerreiros) liga-se aos sentimentos, esta tem a função de proteger a cidade. A parte concupiscível (correspondente aos os trabalhadores em geral) liga-se aos desejos em geral, estes devem ser aproveitados para a produção de bens materiais e de alimentos. Nesse caso, a lei da harmonia, encontrada na alma do cidadão, deve ser aplicada às classes da cidade, porque ambas não se realizarão plenamente se faltar essa mesma harmonia, pois:

Se o guerreiro buscar uma felicidade que faça dele algo diferente de um guerreiro; se uma condição modesta, porém, estável, e que é, julgamos nós, a melhor, não lhe bastar; se uma opinião louca e infantil o levar, por dispor de poder, a apoderar-se de tudo na Cidade, saberá quanta verdadeira sabedoria demonstrou Hesíodo ao dizer que *a metade é mais que o todo*³¹.

Nesse caso, o estado se encarregaria de observar a aptidão natural e de encaminhar cada um ao pleno desenvolvimento de suas potencialidades. Observa-se, assim, que a felicidade da cidade é a preocupação primeira, no entanto, isso não exclui a preocupação pela felicidade do cidadão em particular, pelo contrário, pois, nesse raciocínio, a cidade só será feliz se as demais partes que a compõem forem também felizes. Para tanto, assim como na alma, a parte racional tem a primazia, e na estrutura política da Cidade, a parte superior deve exercer o governo sobre as demais:

Enquanto os filósofos não forem reis nas Cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a Cidade que nós descrevemos será edificada. Eis o que eu hesitava há muito em dizer, prevendo quanto estas palavras chocariam o senso comum. De fato, é difícil conceber que não haja felicidade possível de outra maneira, para o Estado e para os cidadãos³².

³⁰ *Ibid.*, p.143.

³¹ *Ibid.*, p.171.

³² *Ibid.*, p.180-1.

Portanto, dentro dessa disposição estrutural, onde cada um desenvolve sua função de acordo com o que lhe é mais próprio, o cidadão será feliz já pelo simples fato de cumprir a função para a qual é mais apto por natureza. Fazendo isso, a vida na cidade será o resultado da reunião do melhor que cada um pode fazer.

Contudo, no *Banquete* e no *Filebo*, embora subjugados à razão, Platão acrescenta o amor e o prazer como itens relevantes na problemática da felicidade. Nesse sentido, ele diz que “o amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens”³³. Nesta passagem do *Banquete*, observamos certo reconhecimento de que a vida na virtude não é suficiente para a posse da felicidade, pois, o amor aparece como o horizonte pelo qual a alma se sentirá atraída para a vida virtuosa, onde, não basta saber que caminho se deve seguir, é necessário desejá-lo, e para tal é que serve o amor.

No que se refere à consideração dos prazeres como fator relevante na consecução da felicidade, notamos que esse costume era bastante comum no mundo grego. Por isso, chega a Platão a ideia de que para todos os seres vivos o prazer, o regozijo e o gozo, acompanhados de tudo quanto se harmoniza com este tipo de coisa, são um bem, e por isso, são relevantes para a posse da felicidade. Contudo, depois de análise aprofundada da questão, Platão assegura que

Não são esses (um bem), mas o saber, o entendimento, a memória e o que lhes aparenta, a opinião correta e os cálculos verdadeiros, são melhores e mais desejáveis do que o prazer a todos que são capazes de os atingir, e para todos os atualmente vivos ou que viverão no futuro que podem deles participar são as mais benéficas de todas as coisas³⁴.

Percebe-se, com isso, uma distinção entre dois tipos de prazeres: uns ligados à alma e outros ligados ao corpo. Os que são relacionados ao corpo são um mal e precisam ser evitados, por outro lado, temos os prazeres relacionados à alma, os quais, por sua vez, precisam ser cultivados, uma vez que têm relação direta com a questão da felicidade.

As considerações acima mostram as implicações ético-morais da doutrina platônica conforme é enfatizada neste trecho de *A República*: “conclui-se que os maus geralmente fruem de prazeres falsos, enquanto os bons desfrutam de prazeres verdadeiros³⁵”. Os prazeres falsos estão relacionados ao corpo, enquanto, os verdadeiros estão ligados à alma.

³³ *Idem. O Banquete*. p. 165. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/teuamigo1/plato-dilogos-apologia-de-socrates-crton-fedon-filebo-o-banquete-o-sofista-parmides-teeteto-grgias>>. Acesso em: 19.03.2012.

³⁴ *Idem. Diálogos IV: Parmênides; Político; Filebo, Lysis*. Trad. textos compl. e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009. p. 182. (Clássicos EDIPRO).

³⁵ *Idem. Diálogos IV: Parmênides; Político; Filebo, Lysis*. Trad. textos compl. e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009. p. p. 228.

Estes, por sua vez, encontram-se em plena harmonia entre si, assim como a medida, a moderação, o apropriado, o entendimento e tudo o que seja semelhante a eles. Por outro lado, os prazeres falsos, só conhecem a desordem, a imoderação e tudo o que seja semelhante à desarmonia. Assim sendo, apenas os prazeres verdadeiros comportam uma valoração positiva na questão da felicidade: “quando as coisas são restauradas, sendo restituída a sua condição natural, essa restauração é prazer³⁶”. Portanto, é necessário que os prazeres estejam subjugados à estrutura interna da alma.

Assim, a felicidade em Platão pode ser sintetizada do seguinte modo: a responsabilidade para com a felicidade é inteiramente do homem, contudo, ela se torna possível apenas numa perspectiva comunitária, pois o indivíduo não é autárquico, mas a cidade se for bem constituída. Conseqüentemente, a felicidade do cidadão confunde-se com a felicidade da cidade, onde o bem comum é colocado como a realidade ontológica suprema de toda ação. Associada à ideia do bem se coloca a ideia de justiça, pois, apenas o homem justo é verdadeiramente feliz. Logo, a felicidade se funda na posse de bens reais, dotado de um valor objetivo, e estes bens são, além do conhecimento, o bem, a harmonia da alma, a justiça, a medida, a proporção e tudo o que deles decorre.

Por outro lado, temos a questão tratada por Aristóteles, grande filósofo grego que ainda hoje tem muito a nos dizer nesse sentido. Numa perspectiva aristotélica, a felicidade se configura, de um modo geral, numa crítica ao pensamento platônico, especificamente à ideia de que a melhor sociedade é sempre a mais unificada e a mais harmoniosa, conforme vimos que “não entra no plano da política determinar o que pode convir a cada indivíduo, mas sim o que convém à pluralidade³⁷”. A partir desse trecho da *Política*, percebemos que a crítica aristotélica parte de uma visão mais concreta e particularizada da realidade.

Nesse sentido, na obra *Ética à Nicômaco*, Aristóteles separa as ciências teóricas (conhecimento contemplativo) das ciências práticas (conhecimento da ação), sendo nesse último grupo que está situada sua crítica ao Bem Supremo platônico que ocorre no início da obra, quando há a apresentação da tese de que o bem tem muitos sentidos e que varia conforme os sujeitos a que se aplicam: “considera-se que toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas³⁸”. E mais adiante

³⁶ *Ibid.*, p. 232.

³⁷ ARISTÓTELES. **A Política**. p. 41. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/politica.pdf>> Acesso em: 16.04.2012.

³⁸ ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 2. ed. Trad. de textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007. p. 37.

continua: “visto que há múltiplos empreendimentos, artes e ciências, segue-se que suas finalidades são, igualmente, múltiplas”³⁹. Portanto, no plano ético-político, não resta outra conclusão senão a de que o fim último do homem é o bem, ou seja, a felicidade.

No que tange à teleologia de cada coisa que compõe o cosmo, diz Aristóteles: “uma finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente”⁴⁰. Do bem mais excelente, outra ciência não se ocupa, senão a ciência mais excelente, no caso, a ciência política, sob a qual todas as demais são subjugadas:

A finalidade desta ciência terá que incluir as finalidades de todas as demais. Consequentemente, o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e divina⁴¹.

Portanto, a finalidade que buscamos por si mesma (o bem) deve ser efetivada na vida em comum, ou seja, na cidade, porque nela se encontra a finalidade como algo maior e mais completo. Assim sendo, ao mesmo tempo em que diferencia a ciência teórica da prática, Aristóteles cria um ambiente favorável ao exame do bem universal:

Mas o *bem* é predicado igualmente nas Categorias de *substância*, de *qualidade* e de *relação* e, todavia, o *absoluto*, ou *substância*, é anterior naturalmente ao *relativo*, o que parece ser uma espécie de ramificação ou ‘acidente’ da *substância*, de maneira que não é possível haver uma Ideia comum correspondente ao absolutamente bom e o relativamente bom⁴².

E continua: “está claro que não é possível que o *bem* seja uma noção geral única e universal, pois se o fosse não seria predicável em todas as Categorias, mas somente em uma”⁴³. Nesse aspecto, diz Santos:

Ele procura mostrar que o termo ‘bem’ tem tantas acepções quanto ‘ser’. A ação moral ou bem prático não é, como relata Bréhier, ciência exata, como as matemáticas, mas ensino que visa tornar os homens melhores. Deste modo, percebe-se que o bem não pode ser algo universal⁴⁴.

Observa-se que a ética aristotélica está intimamente ligada à vida cotidiana dos homens, não transcendendo, desse modo, as atitudes dos cidadãos. Sob esta via, podemos falar que o bem é analógico, porque não há ideia separada das realidades concretas, pois, para

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p.38.

⁴¹ *Ibid.*, p.38-9.

⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ SANTOS, Wilson Gualberto. **O bem supremo em Platão e Aristóteles**. p. 5. Disponível em: <http://www.cmpa.tche.br/clubes_gremios/clubes_filosofia/junho14_bem.PDF>. Acesso em: 28.07.2011.

o Estagirita, o bem é visto de várias maneiras, conforme mostra o exemplo a seguir dado por ele mesmo: o ver bem (qualidade da visão) e o agir bem (qualidade racional). Logo, o bem não é uma ideia em si, como aponta o realismo platônico, mas idêntico à felicidade do homem:

Para Aristóteles, o primeiro princípio da ética é o de que ela se dirige à consecução da felicidade para o indivíduo, felicidade esta conseguida mediante o funcionamento correto das possibilidades humanas [...]. Há, portanto, uma interconexão necessária da vida individual com a comunitária, que para Aristóteles significa uma relação íntima entre ética e a política⁴⁵.

Quando Aristóteles investiga a meta da política chega a uma conclusão semelhante à de seu mestre, conforme interpretamos: “examinemos o que cumpre declararmos como sendo a meta da política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação”⁴⁶. O bem mais elevado, nesse sentido, é a felicidade. Mas no que consiste mesmo a felicidade? O próprio Aristóteles reconhece que é uma matéria polêmica e de difícil definição:

As pessoas ordinárias a identificam com algum bem óbvio e visível, tais como o prazer, ou a riqueza ou a honra, uma dizendo uma coisa e outras algo diferente; na verdade, com muita frequência, o mesmo indivíduo diz coisas diferentes em ocasiões diferentes: quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza a felicidade⁴⁷.

Portanto, examinar cada uma dessas opiniões é uma tarefa sem sentido, sendo preferível examinar as que predominam mais ou que pareçam ter alguma razão. Para os que identificam a vida feliz com a obtenção do prazer, diz Aristóteles: “a vida humana se revela, assim, como sendo inteiramente vil, preferindo uma vida que é somente apropriada ao gado”⁴⁸. Para os que pensam que a vida feliz é a vida honrada, ele diz:

Mas a honra, afinal, se afigura demasiado superficial para ser o *bem* pelo qual buscamos, uma vez que parece ela depender mais daqueles que a conferem do que daquele ao qual é conferida; ora, sentimos [por assim dizer] instintivamente que o *bem* deva ser algo próprio ao seu possuidor e difícil de ser dele suprimido⁴⁹.

Nesse sentido, a virtude é vista como um bem maior do que a honra, podendo-se supor ser a virtude a finalidade da vida. Contudo,

Mesmo a virtude, se submetida a exame, se revela demasiadamente incompleta para ser esse *bem*, uma vez que parece possível possuí-la durante

⁴⁵ MORRALL *apud* SANTOS, 2011, p.5.

⁴⁶ ARISTÓTELES, 2007, p.40.

⁴⁷ *Ibid.*, p.40-1.

⁴⁸ *Ibid.*, p.42.

⁴⁹ ARISTÓTELES, 2007, p. 42-3.

o sono, ou durante a vida inteira, sem pô-la em prática, e também ao homem virtuoso padecer as maiores misérias e infortúnios – sendo que ninguém consideraria que quem vivesse uma vida de misérias fosse feliz⁵⁰.

Essa conclusão pode ter derivado de seu mestre quando incluiu a questão do amor e do prazer na discussão da felicidade. Porém, antes de entrarmos na questão do bem digno de ser buscado pelo homem, lembremos que o Estagirita já havia percebido a existência de uma série de finalidades nas coisas. No entanto, não é qualquer finalidade, pois, uma coisa buscada como uma finalidade em si mesma é mais completa do que uma buscada como um meio para se adquirir qualquer outra. De modo que,

a felicidade, acima de tudo mais, parece ser absolutamente nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela mesma e jamais como um meio para algo mais, enquanto a honra, o prazer, a inteligência e a virtude sob suas várias formas, embora optemos por elas mesmas [...], também optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio de assegurarmos a felicidade⁵¹.

Dessa forma, o Estagirita nos mostra a felicidade com o bem maior, embora ainda não estabeleça uma definição clara da mesma. De acordo com sua doutrina, “a felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa, sendo esta a razão de alguns indivíduos identificá-la com a [boa] fortuna (a despeito de alguns a identificarem com a virtude)”⁵². Por esse motivo, nasce o questionamento se a felicidade é algo que pode ser apreendido ou adquirido através do treinamento, ou cultivado de alguma outra maneira, ou ainda se é conferido por algum favor divino, como era comum se acreditar nessa época. Mesmo não deixando clara esta questão, somos levados a crer que a felicidade pode ser alcançada através de alguma forma ou processo de estudo – conforme expõe Aristóteles:

É melhor ser feliz com o resultado dos próprios esforços do que por um dom da sorte, é razoável supor que é dessa forma que a felicidade é granjeada, porque na natureza as coisas têm uma tendência natural a estarem ordenadas da melhor forma possível, o mesmo se mostrando verdadeiro no que concerne aos produtos da arte e da causação de qualquer tipo, e especialmente a mais elevada (inteligência humana). Que a mais grandiosa e mais nobre de todas as coisas devesse ficar por conta da sorte contrariada demasiadamente a justeza das coisas⁵³.

Esta coisa tão grandiosa, a felicidade, que Aristóteles entendia como atividade oriunda da alma, tem a função de formar o caráter nos cidadãos, tornando-os virtuosos e capazes de realizarem ações nobres. Ela, segundo o filósofo, “é uma das coisas que louvamos

⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁵¹ *Ibid.*, p. 48.

⁵² *Ibid.*, p. 54.

⁵³ ARISTÓTELES, 2007, p. 55.

ou, antes, uma daquelas que avaliamos, pois está claro, para todos os efeitos, que não é uma mera potencialidade⁵⁴. Assim, partindo dos conceitos de potência (*dünamis*) e ato (*energeia*), ele afirma que a felicidade não é um bem em potência, mas em ato, seja como meio ou finalidade. Todavia, quando se fala da felicidade como uma atividade da alma, é preciso considerar que Aristóteles se refere especificamente à atividade associada à virtude, ou seja, como excelência da alma, e não como excelência do corpo. Entretanto,

A alma é bipartida, uma parte sendo irracional e a outra capacidade de razão [...]. Na parte irracional, há uma divisão que parece ser comum a todas as coisas vivas, possuindo natureza vegetativa. Refiro-me à divisão que produz nutrição e crescimento [...]. A virtude dessa faculdade parece, portanto, ser comum a todas as coisas animadas e não característica do ser humano⁵⁵.

Nesse contexto, a pessoa feliz deve reunir uma série de bens, não somente a harmonia da alma, como defendera Platão, mas três espécies de bens: “os da alma, os do corpo e os exteriores. Todos estes bens devem ser encontrados junto às pessoas felizes”⁵⁶. Porém, não é apenas pelos bens exteriores que são adquiridas e conservadas as virtudes, mas é pelos talentos e virtudes que são adquiridos e conservados os bens exteriores:

Quer se faça consistir a felicidade no prazer ou na virtude, ou em ambos, os que têm inteligência e costumes excelentes a alcançam mais facilmente com uma fortuna medíocre do que os que têm mais do que o necessário e carecem dos outros bens⁵⁷.

Vale salientar que não é correto limitar a felicidade à boa fortuna porque da fortuna vêm-nos os bens exteriores, mas ninguém é justo ou prudente graças a ela, nem por seu meio. Assim, do mesmo modo que Platão, a doutrina aristotélica da felicidade traz implicações ético-morais, conforme vemos no trecho a seguir:

É impossível que um Estado seja feliz se dele a honestidade for banida. Não há nada de bom a esperar dele, nem tampouco de um particular, sem a virtude e a prudência; a coragem, a justiça e a prudência têm no Estado o mesmo caráter e a mesma, influência que nos particulares⁵⁸.

Contudo, a relação entre felicidade do cidadão e felicidade da cidade é concebida em Aristóteles com alguns aspectos diferentes da concepção platônica. Nesse sentido, o Estagirita considera que o fim último do homem é a felicidade e que ela só vem a se efetivar verdadeiramente no seio da cidade: “não há nenhuma dúvida de que o melhor governo seja

⁵⁴ *Ibid.*, p.60.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ ARISTÓTELES, 2012, p. 40.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸ ARISTÓTELES, 2012, p. 41.

aquele no qual cada um encontre a melhor maneira de viver feliz”⁵⁹. Por isso, faz-se necessária a consideração da parte da cidade de que “a felicidade consiste em ação, e as ações dos homens justos e moderados têm sempre fins honestos”⁶⁰. Portanto, a consideração de que a felicidade consiste na ação leva-nos a crer que a melhor vida, tanto para a cidade como para cada indivíduo em particular, é, sem dúvida, a vida ativa:

Ademais, não devemos, como alguns imaginam, restringir a vida ativa apenas às ações que terminam fora, nem aos projetos que nascem da ocasião. Ela abarca também as meditações que tratam dessas ações e desses projetos e que, além do contentamento que por si mesmos proporcionam, ainda tornam a execução mais perfeita⁶¹.

Assim sendo, a fonte da felicidade é a mesma para a Cidade e para o cidadão. O que será, também, mais tarde, retomado por Santo Agostinho.

Para tratar a questão da felicidade em Aristóteles, faz-se necessário direcionar a discussão à questão do bem-estar, haja vista, que o mesmo foi associado pelo Estagirita ao descanso, ao repouso e ao ócio: “a cessação do trabalho é ela própria um prazer e faz parte da felicidade da vida, felicidade esta que não se pode apreciar em meio às ocupações e que só é bem sentida nos momentos de lazer”⁶². Esse modo de lidar com o bem-estar tem implicação direta com o surgimento de variadas espécies de cidades e de governos, os quais podem ser compreendidos segundo o gênero de vida e os meios que cada povo emprega para alcançar o bem-estar. Logo, é impossível separar a felicidade da virtude.

Tomando como premissa a afirmação acima, concluímos que numa cidade perfeitamente constituída só podem ser admitidas como cidadãos apenas pessoas de bem, não apenas sob certos aspectos, mas integralmente virtuosos. Portanto, não são cidadãos aqueles que exercem funções mecânicas ou comerciais, porque esse gênero de vida é ignóbil e contrário à virtude, pois “é preciso mais lazer do que eles têm para adquirir virtudes e para o exercício dos cargos civis”⁶³. Aceitando a virtude como indispensável à vida feliz, “a felicidade da Cidade não deve limitar-se a uma de suas partes, mas abarcar a universalidade dos cidadãos ou dos proprietários”⁶⁴. Esta é uma crítica a Platão que, embora defenda que a legislação, deve prezar pela felicidade de todos, e admite retirar da classe dos guardiões toda esperança de felicidade individual, assim, contrariamente a Platão, diz Aristóteles:

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p.45.

⁶¹ *Ibid.*, p.45-6.

⁶² *Ibid.*, p.57.

⁶³ ARISTÓTELES, 2012, p.68-9.

⁶⁴ *Ibid.*, p.69.

É impossível que uma Cidade seja feliz se todas as suas partes, ou a maior parte delas, não o são. Não se dá o mesmo que com os números pares, de que todas as partes podem ser ímpares: é preciso que pelo menos algumas de suas partes sejam felizes. Se seus guardiões não o são, que outros poderão sê-lo? Certamente não serão nem os artesãos, nem os assalariados⁶⁵.

Deste modo, a felicidade não é uma coisa semelhante ao princípio da similaridade dos números. Dentro dessa ótica, certamente os artífices e a massa dos cidadãos comuns não seriam felizes. Assim, a crítica ao bem platônico acontece no fato da *polis* de Platão não ter espaço para o indivíduo, e ser um local onde até a relação entre familiares é suprimida. Para Aristóteles, a felicidade da comunidade depende da felicidade de seus membros.

Por fim, a relação indivíduo-pólis é o grande fator diferencial da felicidade em Platão e em Aristóteles. Apesar de em Platão o Bem supremo passar pelo percurso hierárquico do saber, ascendendo-se às ideias supremas, ao belo em si, ao bom em si, ao grande em si e até ao ponto culminante da realização da vida intelectual, esta acaba sobrepondo a felicidade da Cidade à do cidadão. Já em Aristóteles, podemos dizer que há uma nova metafísica do bem, onde ele (o bem) é visto levando-se em consideração as aspirações da vida particular. Logo, diferentemente de Platão que entendia a felicidade como harmonia da alma, Aristóteles entende a felicidade como bem-estar ou prosperidade, concebidos como objetivo último da vida ética, ou seja, da vida prática, onde a teoria do bem prático se sobrepõe ao bem transcendente.

1.2 *A felicidade na filosofia romana*

Na história da filosofia romana, Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) goza do prestígio de ter sido o responsável pela inserção de Agostinho nos trilhos da filosofia. O início da vivência filosófica do Bispo de Hipona nos remete ao ano 373, época de seu contato com o diálogo *Hortênsio*, de Cícero, hoje perdido. Neste diálogo ele encontrou uma exortação à sabedoria e ao estudo da filosofia. Segundo os pesquisadores e intérpretes da filosofia patristica, “esta leitura teve o efeito de evidenciar os traços mais nobres do caráter de Agostinho que, a despeito da profundidade de sua queda, jamais deixara de demandar às coisas do alto”⁶⁶.

Cícero é o representante mais significativo da filosofia romana, sendo transitado entre o ecletismo e o estoicismo. Ele ergueu um dos mais importantes pilares do pensamento

⁶⁵ *Ibid.*, p.180.

⁶⁶ BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 9. ed. Trad., introd. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 143.

romano de sua época e suas concepções filosóficas, morais, jurídicas e religiosas foram muito respeitadas por seus contemporâneos, e o são até nossos dias, daí ter dito Adriano Beraldi:

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 Agostinho⁶⁷.

No que diz respeito, especificamente, à ideia de felicidade romana, da qual compartilha Cícero, é interessante contextualizar alguns elementos:

No domínio da ética, os estóicos sustentam uma forma de eudaimonismo: o objetivo da vida humana é a realização do fim (*telos*) que lhe é próprio. Este fim consiste em viver em conformidade com a natureza (a nossa natureza e a natureza do *cosmos*; compreende-se então a importância da ideia segundo a qual nossa natureza é idêntica à potência divina que estrutura o mundo natural). A vida completamente conforme a razão é a única virtuosa e feliz, e o guia para levar esta vida perfeita e divina, de acordo com Crisipo, é a compreensão dos acontecimentos que ocorrem na natureza⁶⁸.

Na obra *Sobre o sumo bem e o sumo mal*, Cícero demonstra que as éticas dos epicuristas, estóicos, peripatéticos e mesmo acadêmicos, têm algo em comum: todos fazem sua acepção de felicidade girar em torno do que julgam a tarefa própria da filosofia: o estabelecimento da natureza do *sumo bem*, como o fim de todo homem. O *sumo bem* é visto como aquilo que “segundo o parecer de todos os filósofos, há de ser tal que a ele se refira e ele não deva referir-se a nenhuma outra coisa”⁶⁹. Todavia, Cícero lança sua crítica aos estóicos por entenderem a felicidade como “um deleite buscado, não pela razão, mas pela percepção sensorial, através da qual a natureza de cada um é que julga de modo íntegro e puro”⁷⁰. Por sua vez, a sabedoria epicurista seria apenas a arte de viver como meio para alcançar o deleite, porém, não devemos confundir isso como um puro hedonismo, pois, segundo os epicuristas, “o sábio é necessariamente temperante, livrando-se da lascívia impetuosa dos desejos próprios dos ignorantes [...] a sabedoria conduz à tranquilidade e à paz de espírito, o maior deleite possível, o sumo bem epicuriano”⁷¹.

⁶⁷ BERARDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho**: estudos sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do termo *philosophia*. Vitória: UFES, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Espírito Santos, Vitória, 2010, p. 21-22. Ao que reforça REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: antiguidade e Idade Média. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v.1, . (Coleção Filosofia), p. 282, ao dizer que dele foi “uma figura essencial na história espiritual do Ocidente”.

⁶⁸ INWOOLD, Brad. O estoicismo. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da filosofia**. Prefácio e trad. James Bastos Áreas e Noéli Correa de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011. p.85.

⁶⁹ CÍCERO *apud* BERARDI, 2010, p.21.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

De um modo geral, o Arpinate entende que o deleite constante é mais digno de ser buscado que o deleite passageiro enfatizado pelos epicuristas, porque a verdadeira felicidade, uma vez alcançada, não pode vir a ser perdida:

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 à própria sabedoria de que é produto, nem há que esperar para tal derradeiro momento da vida⁷².

Portanto, assim como Platão e Aristóteles, Cícero considera a virtude, orientada exclusivamente à razão, como sendo suficiente para a felicidade, o sumo bem humano, descortinando assim, um critério de verdade que mais tarde será retomado por Santo Agostinho:

Feliz o homem que pode verdadeiramente gozar do bem universal, não por mandamento das leis, mas em virtude de sua sabedoria; não por um pacto civil que com ele se queira celebrar, mas pela Natureza mesma que dá a cada um o que julga que pode saber, usar e ser-lhe útil⁷³.

A verdade e o sumo bem se constituem nas maiores questões filosóficas para Cícero que as acolhe baseado nos sentidos, porém, não de um modo a dar-lhes total assentimento, mas somente o caráter de provável, pois, os sentidos que proporcionam o deleite, por si sós não são garantia de felicidade verdadeira:

Quem se poderá julgar mais poderoso do que aquele que nada necessita do que deseja a sua natureza; ou mais rico do que o que vê serem maus todos os seus desejos, ou mais santo e feliz do que o que se vê livre de toda perturbação de ânimo, ou quem mais firme na sua fortuna do que aquele que pode levar consigo mesmo, embora no seu naufrágio, todos os seus bens?⁷⁴

Seguindo a tradição grega, Cícero não dissocia a felicidade do cidadão da felicidade da cidade: “em suma, não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República”⁷⁵. A relação entre o cidadão e a cidade se encontra estruturada por uma série de valores, que, de acordo com ele, possibilita a vida feliz, “numa tal sociedade em que se encontram todos os bens desejáveis, a honestidade, a glória, a tranqüilidade e a alegria da alma, todos os bens, em uma palavra, que tornam a vida feliz, e sem a qual ela não poderia sê-lo”⁷⁶.

⁷² *Ibid.*, p. 22.

⁷³ CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. Apresentação Néelson Jahr Garcia. p. 11. Disponível em: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/Cicero%2B-%2Bda%2Brepública.pdf>>. Acesso em: 01.05.2012.

⁷⁴ *Ibid.*, p.12.

⁷⁵ CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. Apresentação Néelson Jahr Garcia. p. 41. Disponível em: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/Cicero%2B-%2Bda%2Brepública.pdf>>. Acesso em: 01.05.2012.

⁷⁶ *Idem*. **Sobre a amizade**. Trad. José Perez. Extraído da edição da Editora Cultura Moderna, p.20. Disponível em: <<http://www.psbnaional.org.br/bib/b7.pdf>>. Acesso em: 01 de maio de 2012

Enfim, embora disponhamos de todos esses bens, “se quisermos esta felicidade suprema, apliquemo-nos à virtude, sem a qual não poderíamos adquirir nem a amizade, nem um outro objeto dos nossos desejos”⁷⁷. Portanto, a posse da sabedoria, identificada ou associada à virtude, por si já equivale à felicidade para o homem. E, então, é no sábio onde reside a faculdade de viver isento de paixões, imperturbável, em perfeita felicidade, que esta inata retidão humana se mostra plenamente desenvolvida e em seu maior vigor, dispondo-o assim para a verdadeira felicidade.

Além de Cícero, dentre tantos outros romanos que forneceram elementos para a construção da ideia de felicidade em Agostinho, temos Sêneca (4 a.C. a 65). Admitindo a maior parte das ideias centrais do Pórtico, a posição de Sêneca parte do princípio estóico fundamental de que devemos viver de acordo com a natureza. E como vimos anteriormente, “para os representantes desta Escola [estoicismo], 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”⁷⁸. No contexto histórico, o estoicismo é uma escola filosófica que surge no final do século IV a.C., com Zenão, e é dividida tradicionalmente em três períodos: o estoicismo antigo⁷⁹, o médio⁸⁰ e o romano, período este em que Sêneca é situado. Nesse último período, os autores (tais como Sêneca, Marco Aurélio e Epíteto) voltam-se, principalmente, para a reflexão sobre as questões ligadas à moral.

Embora haja a insistência de que devamos viver de acordo com a natureza, o bem-estar para um estóico não consiste numa vida de prazeres, mas sim em um estado de tranquilidade da alma que se funda na relação harmônica com a natureza, pois a mesma é concebida como uma natureza racional. No estoicismo se entende que há em todas as coisas existentes na natureza uma determinada ordenação e racionalidade, sendo que, dessa natureza, os homens também fazem parte. Por conseguinte, seguir a racionalidade contida na natureza significa seguir a natureza universal na qual o homem está integrado. Para o estóico, essa racionalidade que precisa ser reproduzida na vida do homem é a razão, e quem nos ensina a agir conforme a nossa natureza racional é justamente a filosofia. E neste sentido,

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ BERALDI, 2010, p.25

⁷⁹ Desenvolvido no sec. III a.C., com Zenão de Ciccio, Cleanto, Crisipo, até Antíprato de Tarso, que se preocupou com a lógica, a física, a metafísica e a moral.

⁸⁰ Momento em que o pensamento estóico funde-se com espírito romano. Foi representado por Panécio de Rodas (180 a.C. - 110 a.C.) e Possidônio (135 a.C. - 51 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 nós⁸¹.

Frente a isso, Sêneca desenvolve sua concepção de felicidade admitindo boa parte dessas questões, mas também incluindo novas perspectivas. A questão da felicidade se concentra mais nas obras *Da vida feliz* e *Da brevidade da vida*. Nesses textos, ele admite o princípio estóico de que a felicidade é, antes de tudo, obediência à natureza interior e acrescenta a ideia da capacidade de lidar com os eventos do destino que culmina com a conquista do espírito, o domínio de si mesmo através da razão. O texto *Da brevidade da vida* parece-nos ser um complemento para a obra *Da vida feliz*, em que ele apresenta o tempo como elemento complementar às dimensões da felicidade: “Posto que irreversível, o tempo reveste-se de um caráter único e, portanto não pode ser desperdiçado. Ninguém terá uma segunda chance e ninguém o merece”⁸².

O tratamento dado por Sêneca à felicidade parte do pressuposto de que todos os homens desejam a felicidade, mas nem todos conseguem se valer dos meios adequados, questão essa que será retomada por Agostinho no *De Beata Vita*. Segundo Sêneca, nas decisões do dia a dia “não devemos atuar como em uma eleição em que a maioria vence, pois a multidão, que é sinônimo de ignorância, é uma péssima intérprete da verdade”⁸³. É melhor viver a própria vida que a vida dos outros, pois, esse modo de vida promove no homem uma tranquilidade perpétua e uma verdadeira liberdade, haja vista que o mesmo já se encontra satisfeito com o que possui sem estar sujeito aos ditames dos desejos, conquistando, desse modo, a tranquilidade da alma, tão necessária à felicidade.

De acordo com Sêneca só poderá alcançar a tranquilidade de alma quem se liberta da servidão das paixões. Para tanto, é necessário que o homem esteja orientado pelas virtudes para, desse modo, não se deixar levar pelos excessos e pelas agitações externas sendo tanto necessário realizar um movimento de retorno a si, como um reivindicar-se a si mesmo. Esse reivindicar-se a si mesmo, melhor assenhoreamento de si, é justamente o pressuposto para que o homem possa se guiar pela razão. Ora, quando o homem não é senhor de si é governado pelo que lhe é externo e, nesse caso, é governado pelas paixões. É somente quando o homem

⁸¹ BERALDI, 2010, p. 25.

⁸² BEZERRA, David Araújo. **O problema da felicidade em Sêneca e Marco Aurélio**. Campinas: UNICAMP, 2001. Dissertação (Mestrado em filosofia), UNICAMP, Campinas, 2001. p.10. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/indicadores/acessodownload.php?unidade=28&link=1&sort=c&page=84>>. Acesso em: 08.05.2012.

⁸³ SÊNeca *apud* BEZERRA, Cícero Cunha. Sêneca e Schopenhauer: a arte de ser feliz. **Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**. Fortaleza, v. 3, n. 5, 2006a. p.14. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Seneca-e-Schopenhauer-a-arte-de-ser-feliz.pdf>>. Acesso em: 15. 05.2012.

consegue estar de volta a si que poderá agir conforme a sua natureza, conforme sua razão e, assim, alcançar o estado de alma tranquila.

Sêneca entendia que o primeiro sinal de um espírito bem formado consiste em ser capaz de parar e de coabitar consigo mesmo. Assim, Sêneca define a felicidade como

Um bem sólido e localizável não muito longe, negando a ideia de que ela seja aparente e inacessível; isto quer dizer que a felicidade não está na dependência das grandes conquistas ou das coisas mais raras e difíceis do mundo, mas das coisas simples e na ciência de que antes de tudo é o olhar para si o definidor da felicidade⁸⁴.

A vida feliz é aquela de acordo com a natureza interior do indivíduo, alma sadia, corajosa, enérgica e paciente, pronta a todo acontecimento, ciosa de quietude do corpo e daquilo que lhe concerne e industriosa a fim de procurar as vantagens da vida sem se apegar demais a qualquer uma delas. Apesar disso, Sêneca não é contra o usufruto das coisas do mundo. Não é porque paira perenemente a ameaça da desgraça sobre nossas cabeças, ou porque o bem desfrutado pode acabar a qualquer momento, que não devemos colher cada fruto disponível e saboreá-lo. Ao contrário, é exatamente porque são raros os bons momentos da vida que devemos aproveitar quando eles acontecem. E também não é pelo fato de estar mal que não se vai desejar o melhor, pois o doente quer saúde, o pobre, o dinheiro, e assim por diante:

O único cuidado a ser tomado é para não sofrer com a ausência das benesses da vida, pois elas são acessórios à felicidade. O resultado de tal comportamento é uma existência tranquila, a liberdade perpétua, grande alegria, doçura, harmonia da alma e paz⁸⁵.

Sêneca garante que a virtude é o bem supremo e pode ser atingida pela inteligência, pela bravura, pela justiça e pelo autocontrole. Assim, deverá o homem saber quais paixões que deve moderar ou extinguir. É guiado pela razão e pela virtude que o homem encontrará o modo de vida que seja o mais adequado à sua natureza e, conseqüentemente, lhe permita viver bem. Logo, o sumo bem é característica de um espírito que despreza os dons incertos da sorte e se compraz na virtude. A ação baseada na razão e na virtude é a única forma de se ter uma vida boa e feliz, na medida em que é a única que se orienta pela natureza universal. Essa ação virtuosa serve de escudo protetor contra agitação na alma, o desassossego e a insatisfação, que pode nos causar danos se agirmos de acordo com ela.

⁸⁴ SÊNeca *apud* BEZERRA, Cícero Cunha. Sêneca e Schopenhauer: a arte de ser feliz. **Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**. Fortaleza, v. 3, n. 5, 2006a. p.12. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Seneca-e-Schopenhauer-a-arte-de-ser-feliz.pdf>>. Acesso em: 15. 05.2012.

⁸⁵ *Ibid.*, p.12.

Nessa conjuntura, a liberdade assume traços de *ataraxia*⁸⁶, ou seja, aquela apatia típica da filosofia estóica, de se estar fora do alcance das paixões, do prazer e da dor, da fortuna, mesmo no que ela guarda para nós no porvir. Logo, feliz o homem dotado de reto juízo; feliz quem se contenta com seu estado e condição qualquer que seja, e aprecia o que é de sua posse; feliz quem confia à razão a gerência de toda a sua vida.

Seguindo o costume dos gregos de entender o homem como um composto de corpo e alma, sendo esta sobreposta ao corpo, Sêneca admite, curiosamente, que seja inata em nós a estima pelo próprio corpo, assim como a preocupação de cuidar dele. Não nega que devemos dar-lhe atenção, mas nega que devemos ser seus escravos. Será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele. Um excessivo interesse pelo corpo inquieta-nos com temores, carrega-nos de apreensões, expõe-nos aos insultos; o bem moral torna-se desprezível para aqueles que amam em excesso o corpo.

Sêneca entende que o homem precisa de uma espécie de apatia para com os acontecimentos. Esta consiste em nada mais do que uma aceitação sincera da sorte que cabe a cada um, ou seja, trata-se de um assentimento quanto ao destino. Para alcançar essa sincera aceitação, é preciso que o homem alcance a tranquilidade da alma, o que, por sinal, só será possível se estiver liberto das paixões e orientado pela razão, conforme observamos:

Desejar o maior dos bens é postura necessária para o alcance da felicidade. Ou, dito de outra forma, desejar o maior dos bens é desejar a felicidade. Mas antes é imprescindível ser virtuoso, uma vez que as criaturas descontroladas, sem limites ou viciadas, estarão sempre na dependência de alguma coisa; o homem feliz, por sua vez, encontra toda a satisfação de que precisa dentro de si mesmo. Deste modo, o homem feliz é um homem livre, se fazendo um deus acima de todas as coisas, considerando sempre serem o bem ou o mal exclusivos efeitos da própria virtude ou perversidade⁸⁷.

Desse modo, a felicidade encontra-se inteiramente vinculada à questão da vontade, haja vista ser necessário, conforme a citação anterior, que o homem perceba a impossibilidade de ser feliz se o mesmo acreditar que precisa possuir tudo o que deseja. Ao contrário, para ser feliz, é imprescindível que ele aprenda a aplicar bem a faculdade da

⁸⁶ “Do grego *ataraxia*: ausência de perturbações. Introduzido por Demócrito e empregado principalmente pelos epicuristas e pelos estóicos, o termo significa tranquilidade da alma. Designando o ideal do sábio para a maioria dos filósofos da Antiguidade, a *ataraxia* é identificada pelos estóicos à *apatia*, ou seja, ao estado da alma que se tornou alheia às desordens da paixão e insensível à dor” (DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, Gerard. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2005. p. 44).

⁸⁷ BEZERRA, 2001, p.16.

vontade⁸⁸, pois, podemos conquistar a felicidade usando a vontade para querer apenas aquilo que está sob nosso poder, para querer tão somente aquilo que depende de nós e que nos faz verdadeiramente felizes.

Portanto, a partir do que foi exposto até agora, observamos que, embora tenha havido um aprofundamento da questão, o problema da felicidade continua em aberto, já que boa parte das questões suscitadas não foi suficientemente respondida. Entretanto, esse modo de tratar o problema deu margem à continuidade da discussão no decorrer do tempo sendo que, em cada momento histórico, tais elementos foram acolhidos, rejeitados, e até reinterpretados. Nesse sentido, daremos sequência à questão, averiguando os reflexos destas discussões no neoplatonismo plotiniano para, em seguida, mostrar como este legado foi acolhido e ressignificado por Agostinho de Hipona.

⁸⁸ Capacidade de querer ou não querer as coisas.

2 A FELICIDADE NO NEOPLATONISMO PLOTINIANO

Em Plotino (204-270), o problema da felicidade reaparece revestido de uma perspectiva inteiramente distinta da que vinha sendo discutida em sua época. Uma vez compreendida numa perspectiva terminantemente *transcendente*, conforme observa Linguiti: Plotino

pôs fim ao longo período de pluralismo, durante o qual as diferentes escolas tinham produzido representações concorrentes de Platão (428-338 a.C.), quer fosse a favor ou contra os aristotélicos, pitagóricos, estoicos ou cétricos⁸⁹.

Todavia, conforme observa Marcos Costa, “na realidade o que encontramos em Plotino é uma tentativa de conciliação ou síntese entre Platão e Aristóteles e não só desses dois pensadores, mas de várias outras correntes filosóficas da Antiguidade [...]”⁹⁰.

A teoria fundamental de Plotino parte das três hipóstases, isto é, realidades eternas que procedem umas das outras. Em sua ontologia/cosmologia, Plotino afirma a existência de três hipóstases primordiais ou inteligíveis, além do mundo sensível.

Na primeira hipóstase, acima de tudo, até mesmo do Ser ou ainda para além do Ser, está o *Uno*, o Super-Bem, que é transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário, ponto de partida das outras duas hipóstases⁹¹, razão de ser de toda a unidade, causa primeira da existência e do agir de todas as coisas. Conforme diz o próprio Plotino:

Há um princípio único que governa o universo, e é um erro supor que esse poder esteja atribuído aos astros, como se não houvesse um senhor único de quem depende o universo, e que distribui a cada ser um papel e funções conforme sua natureza. Não reconhecer isso é destruir a ordem de que fazemos parte, é ignorar a natureza do mundo, que supõe uma causa primeira, um princípio cuja ação tudo penetra⁹².

Cícero Bezerra, comentando essa questão diz:

A hipótese do *Uno* – Bem de Plotino, contrasta com duas visões determinantes na história da filosofia grega: Parmênides e Aristóteles. Segundo Plotino, quando Parmênides de Eléia formulou seu clássico argumento ‘*pois pensar e ser são o mesmo*’ (*to gar auto noein te kai einai*), reduziu o Ente à Inteligência, colocando-o entre as coisas sensíveis. Do

⁸⁹ LINGUITI, Alessandro. Plotino. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da filosofia**. Prefácio e trad. de James Bastos Áreas e Noéli Correa de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC - Rio. 2011. p.104.

⁹⁰ COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2002. p.160.

⁹¹ DUROZOI ; ROUSSEL, 2005, p.371.

⁹² PLOTINO. **Enéada II**: a organização do cosmo. Trad., introd. e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 29.

mesmo modo, quando afirma Aristóteles que o *Uno* é ‘transcendente’, mas que pensa a si mesmo, compreendeu-o não como o Primeiro, dado que, como diz o próprio Plotino, o *Uno* – Bem nem conhece nada nem tem nada que desconhecer, mas, sendo uno e estando em si mesmo, não necessita pensar a si mesmo⁹³.

Da primeira hipóstase deriva a segunda, também chamada de processão⁹⁴, *Inteligência, Espírito, Logos ou Nous*. Ela é uma cópia do *Uno*, e embora tenha sido concebida diretamente do *Uno*, sendo a mais perfeita de todas as processões, não tem a unidade perfeita, posto que, marca o início da multiplicidade. Referindo-se a ela, diz Cícero Bezerra:

A inteligência em Plotino, corresponde às ideias de Platão, à Forma aristotélica e ao deus supremo dos estóicos, mas com uma particularidade: Plotino é o primeiro filósofo grego a não colocar a inteligência como princípio supremo. A *Inteligência* é um deus, mas, um deus múltiplo que contém todos os seres e, por isso, é modelo do mundo sensível⁹⁵.

⁹³ BEZERRA, Cunha Cícero. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006b, p. 66. ”. Igualmente diz KLIMER, Federico ; COLOMER, Eusebio. Plotino. *In: História de la filosofía*. Madrid: Editorial Labor, 1961. p. 110: “o *Uno* é o Ser supremo sobre todas as essências determinadas e finitas. Primeiro Princípio de todas as coisas, compreende em si toda a realidade e, no entanto, não possui nenhuma determinação. Não é ente, porque o ente expressa já alguma determinação. Não é entendimento, senão sobreentendimento, que existe antes ao entendimento, pois este é já uma forma de ser e supõe certa distinção entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido. Sequer se pode dizer que o *Uno*, dotado de entendimento, poderá ao mesmo tempo conhecer-se a si mesmo, pois num entendimento próprio encontra-se alguma dualidade, posto que o mesmo sujeito é ao mesmo tempo inteligente e entendido, o qual repugna a unidade pura e simples do *Uno*. Não está em movimento nem em repouso, nem é substância, nem espírito, etc. Em uma palavra, é tal que nada pode predicá-lo, posto que está acima de tudo ”. Por isso, QUILES, Ismael. **Plotino**: a alma, a beleza e a contemplação. Trad. de Ivan Barbosa Rigolin e Consuelo Colinvaux. São Paulo: Centro Editor - Associação Palas Athena, 1981. p. 18, diz que “o nome *Uno* é dado por Plotino após ter buscado em vão outro com que expressá-lo”. Ou seja, na impossibilidade de dizer positivamente o que é o *Uno*, Plotino acabou por buscar defini-lo pelo que ele não é, iniciando a chamada “teologia negativa”, onde se nega toda determinação e toda predicação, conforme diz BUSSOLA, Carlo. **Plotino**: a alma no tempo. Vitória: FCAA/UFES, 1990. p. 35: “pela impossibilidade humana, o *Uno* não pode ser nem aproximadamente descrito, a não ser por meio de negações, como, por exemplo, ‘o *Uno* não é material’, ‘o *Uno* não é finito’, ‘o *Uno*, princípio de todos os entes, é um não-ente’, etc.”.

⁹⁴ Segundo ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 53, é possível que Plotino tenha despertado para a ideia de processão a partir do estranho conceito emanatista de criação do pensador judeu-helenístico Filon de Alexandria: “Em Filon, Deus, que é inteiramente transcendente, cria a partir da superabundância de sua perfeição. O emanatismo filoniano reaparecerá em Plotino, ainda que em forma completamente distinta. O processo através do qual se produz a criação se chama, na terminologia plotiniana, *próodos*, que os modernos têm traduzido por *processão*”. Em *As Enéadas*, Plotino fala da processões como de uma sucessão de círculos concêntricos, surgidos a partir de um único ponto: “Existe qualquer coisa que poderia dizer-se centro: ao redor deste, há um círculo que irradia o esplendor emanante daquele centro; ao redor deste (centro e primeiro círculo), um segundo círculo, luz da luz” (*En. IV, 3, 17*).

⁹⁵ BEZERRA, 2006b, p.78. Igualmente diz SANTA CRUZ, María Isabel. Introducción. *In: Plotino*: textos fundamentales. Sel. Trad. y notas de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires : Eudeba, 1998. p. 15: “segundo a linha do platonismo que o precede, Plotino reúne na inteligência o primeiro motor aristotélico com o mundo platônico das ideias. A inteligência é pensamento que pensa a si mesmo e ao pensar-se pensa o mundo de Ideias ou paradigmas, que constitui seu próprio conteúdo, sua própria estrutura interior. O inteligível se multiplica em uma infinita pluralidade de inteligíveis que, ainda que distintos entre si, não estão separados; constituem um cosmos animado por uma vida única e universal, uma totalidade orgânica e dinâmica em que cada ideia é simultaneamente uma inteligência”.

Por fim, encerrando o mundo inteligível, vem a *Alma Universal*, também chamada *Alma do Mundo*, terceira hipóstase espiritual. Ela, olhando para a segunda processão, plasma todos os seres, animando as almas individuais, inclusive as dos homens. Ela marca a passagem ou está no limite entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Nesse sentido,

Em Plotino, o que diferencia o mundo inteligível do mundo sensível é o caráter de unidade e simplicidade inerente a cada um. No mundo inteligível a processão está marcada, unicamente, pelo movimento dialético, enquanto que, no mundo sensível, a unidade se converte numa multiplicidade confusa⁹⁶.

Com base nessas breves noções da cosmologia plotiniana, podemos retomar, mais propriamente, à questão da felicidade, lembrando que a mesma foi tratada por Plotino, mais especificamente na *Enéada I*. Nessa obra, ele introduz a questão fazendo uma crítica às teorias vigentes em sua época, as quais defendiam que a felicidade seria a harmonia da alma, a consecução do fim natural, a vida de prazer, a imperturbabilidade da alma. Contrapondo tais concepções, diz Plotino:

A felicidade resulta de uma espécie distinta de vida. Não me refiro a uma espécie de vida logicamente contradistinta de outra do mesmo gênero, mas como dissemos que uma coisa é anterior e outra posterior⁹⁷.

Voltando à estruturação da cosmologia/ontologia plotiniana, lembramos que na *Alma do Mundo* se conclui a processão das hipóstases inteligíveis e dá-se início ao mundo físico. Esta alma é concebida como fruto da degradação, como limite imposto pela própria imperfeição do que é informe, sendo, juntamente com o *Nous*, a contrapartida do *Uno* perfeito, a máxima ausência de suma causa puramente formal que Ele representa. No mundo sensível encontra-se a maior privação possível do *Uno*, a ponto de este ser visto como uma instância má. É possível que esse equívoco tenha se derivado da relação corpo (matéria) e alma, onde Plotino assegura: “a alma exerce melhor suas atividades sem o corpo”⁹⁸. Contudo, o mal não aparece como pura negatividade no sistema plotiniano, posto que ele seja visto apenas como ausência do bem, tratando-se tão somente de uma noção de mal pela privação do próprio bem.

⁹⁶ BEZERRA, 2006b, p.75.

⁹⁷ PLOTINO. **Enéada I**. Trad. e notas Jesús Igal. Editorial Gredos. 1996, p.56. ISBN: 84-395-5357-9. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/plotino-eneada_1.pdf>. Acesso em: 27 de maio de 2012 (La felicidad se origina en una especie distinta de vida. Quiero decir no en una especie de vida lógicamente contradistinta de otra del mismo género, sino como decimos que una cosa es anterior y otra posterior).

⁹⁸ PLOTINO. **Enéadas I, II e III – Porfírio, vida de Plotino**. Introd, trad e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: [s.n.], 2006, p. 323. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/>>. Acesso em: 13 de julho de 2012

Segundo esse pensador, aqueles que investigam sobre a origem do mal precisam, primeiro, definir o que é o mal e qual é a sua natureza, embora ressalve:

Todavia, não teríamos caminho para conhecer a natureza do mal por uma das capacidades em nós, uma vez que o conhecimento de todas as coisas se dá através da semelhança. Pois o intelecto e a alma, porque são formas, produziriam conhecimento também a partir de formas e para elas estaria voltado seu desejo; mas como alguém poderia imaginar o mal como uma forma, se ele se manifesta na ausência de todo bem?⁹⁹.

Logo, o mal acaba por ser necessário, pois, “se há uma processão inevitável que começa no *Uno*, também deve haver o termo dessa difusão que é matéria, aquilo que não guarda mais nada *Dele*. O sensível não é o não-ser, mas ‘somente o outro ser’ ”¹⁰⁰.

Portanto, embora em sua cosmologia o mundo físico tenha sido concebido como local de degradação, é forçoso afirmar que Plotino seja indiferente em relação a ele, pois, em sua filosofia, está claramente expressa a ideia de que todas as coisas se dirigem para o Bem, nesse caso, o próprio mundo sensível está incluído:

As inanimadas se dirigem à alma, e a alma se dirige a ele através do intelecto. Mas todas as coisas possuem algo dele por serem unas de certo modo e por serem entes de certo modo. E também elas participam da forma: portanto, com participam dessas coisas, assim participam também do bem¹⁰¹.

Ou seja, o mundo sensível, assim como a *Alma*, faz parte, na última das instâncias, do *Uno*, conforme palavras de O’Meara: “A matéria não é, portanto, uma causa independente; ela deriva, em última análise, como tudo o mais, do *Uno*”¹⁰².

A matéria é, assim, o extremo limite do *Uno* (para além dos limites da matéria não há mais processão alguma, ou não existe mais nada), lugar da obscuridade, da multiplicidade

⁹⁹ PLOTINO, 2006, p. 325.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 329.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.322.

¹⁰² O’MEARA, *apud* ULLMANN, Reinholdo Aloysio. O conhecimento em Plotino. **Teocomunicação**. Porto Alegre, vol. 28, n. 121, p. 413-431, set., 1998, p. 418. Igualmente ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Plotino - Pagão, Panenteísta, Místico. **Teocomunicação**. Porto Alegre, vol. 24, n. 106, p. 685-690, dez., 1994, p. 688, diz: “O último limite a que chega a *Alma do Mundo* é a matéria, o ‘informe’, o ‘mal primeiro’, antípoda do *Uno*, imperfeição; é mais sombra do que luz, mas também deriva do *Uno*”. Da mesma opinião é BUSSOLA, 1990, p. 41: “As emanações diminuem e se degradam à medida que se afastam do *Uno*; logo, num momento pode não haver mais luz, somente escuridão... mas, cuidado!, pois essa escuridão está ainda no *Uno*. O último lampejo antes da escuridão é apenas a última forma de emanação do *Uno*, dentro do *Uno*”. Já CHADWICK, Henry. **Agostino**. Trad. di Gaspare Bona. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1989. p. 21, é mais categórico, e diz que a matéria é produto da *Alma*: “A *Alma*, ainda mais abaixo na escala do ser, tem o poder de produzir a matéria”. Assim sendo, temos aqui vários depoimentos que confirmam nossa hipótese de monismo e emanatismo em Plotino. Entretanto, é bom observar que, apesar de o mal derivar, em última instância, do *Uno*, uma vez que ele é identificado com a matéria, que é a última processão do *Uno*, isso em nada compromete a incorruptibilidade e imutabilidade de Deus, pois, como já vimos em outra ocasião, a degradação das emanações sucessivas em nada diminui a perfeição do *Uno*, que pode dar, sem perder, pois Deus é ao mesmo tempo imanente e transcendente - panenteísta.

e, portanto, fonte ou possibilidade do mal. Por isso, Plotino fala da matéria, quando de seu estado de natureza pura, ou seja, sem que esteja unida à *Alma do Mundo*, para com ela formar o ser, como privação ou defecção - falta de forma, indeterminação, distanciamento do Bem - o não-Ser, a que Plotino dá o nome de “nada”¹⁰³.

Nesse sentido, o mal é visto como elemento necessário dentro da degradação da perfeição expressa na multiplicidade das essências. Como nenhuma delas pode realizar todo o Ser, há inevitavelmente, ou necessariamente, uma desigualdade das essências emanadas. O mal faz parte da “ordem” do universo, ou está determinado aprioristicamente, já que, conforme observa Cirne-Lima, “se tudo está pré-programado no ovo inicial, assim também o é o mal”¹⁰⁴. Ele não é nada mais que o limite, a negação do bem maior e, nesse sentido, em nada incomoda a beleza do universo, e de certa forma ele é um “bem” necessário¹⁰⁵, reduzindo o mal a um problema puramente de estética na ordem natural do universo.

Assim sendo, em última instância, a vida sensível é concebida como um bem, mas esse bem não pertence a todo vivente, uma vez que “a vida é o bem para aqueles que partilham do viver, e o intelecto, para aquele que partilha do intelecto: dessa forma, para aquele que partilha da vida do intelecto, dupla é sua vida para o bem”¹⁰⁶. Logo, infere-se a existência de um movimento do transcendente para o imanente justificado pela difusão do *Uno* para o múltiplo.

Esta compreensão precisa ser tomada como ponto de partida para que possamos dar continuidade à questão da felicidade. Nesse aspecto, notemos, então, que sua doutrina da felicidade se caracteriza como o movimento oposto, que parte do múltiplo para o *Uno*, ao absoluto, ao repouso no Bem, ou seja, do que é ou está na imanência tendo como meta a transcendência. Frente a esta constatação, fica a dúvida: o que pode ter levado as almas a esquecer sua origem? Segundo Plotino,

A origem do mal que as tornou má foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e o desejo de pertencerem a si mesmas. Elas conceberam um prazer nessa liberdade, e se permitiram mover-se por si mesmas. Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais [de seu

¹⁰³Vale salientar aqui, que o termo “nada” utilizado por Plotino significa tão-somente o estado mutável em que se encontra a matéria no seu eterno e contínuo movimento que dá origem aos seres múltiplos. Entretanto, apesar de ser mutável, fluida, informe, indeterminada, a matéria é algo real. Não é o nada absoluto do cristianismo, onde se diz que Deus criou o mundo do nada.

¹⁰⁴CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. p. 85.

¹⁰⁵Cf. JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco ; O. Iozzia ; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. p. 94 e 97 que diz: “A matéria, em si mesma, é o mal, mas no conjunto tem o seu papel e, com relação ao todo, tem também sua bondade e sua beleza. De fato, o mal não existe, então, segundo Plotino, senão relativamente às essências mais perfeitas, não é senão um bem menor”.

¹⁰⁶PLOTINO, 2006, p. 322-3

princípio], acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina¹⁰⁷.

Desse modo, a alma de cada indivíduo, participe em certa medida daquela mesma *Alma* hipostática, é a nossa alma decaída e presa ao corpo, mas que, interiorizando-se, assumindo-se conscientemente como tal, almeja elevar-se ao transcendente. Logo, “colocar a felicidade nas ações é colocar em algo exterior à virtude e à alma: a atividade da alma está no pensar e no agir desse modo em si mesma. E isso é a felicidade”¹⁰⁸. Na verdade, esse é o início do caminho para a eudaimonia. Interiorizando, inversa e sucessivamente, através da *Alma* hipostática inicial, a nossa alma deve ascender ao *Nous* porque, efetivamente, provém de lá, já que é desta segunda hipóstase que a alma individual pode alcançar o Primeiro princípio. Nesse sentido, Plotino faz a seguinte recomendação:

Aqueles que querem seguir o caminho contrário de retorno à sua origem – isto é, ao Supremo e ao *Uno* –, devem considerar duas coisas. E quais são elas? Devem, primeiro, considerar o quanto as coisas que a alma agora aprecia são desprovidas de valor. [...] A segunda coisa que devem considerar é a origem e a dignidade da alma. E esta consideração é mais importante do que a primeira, pois quando é exposta com clareza, faz com que a primeira se torne óbvia¹⁰⁹.

Assim sendo, a alma não deve esquecer sua origem, pois ela é provocada a lembrar-se de sua essência mais íntima. Visto que, a alma

É um princípio (*arché*) distinto de todas essas coisas que organiza, move e vivifica, tem de ser mais honorável que elas, posto que se desfazem quando a Alma as abandona, mas a alma (*psykhé*) vive para sempre pois *jamais abandona a si mesma*¹¹⁰.

Entretanto, essa lembrança não deve ser motivo de orgulho, mas de responsabilidade, que se fundamenta em sua própria constituição, haja vista ser esse elemento fator de grande importância no movimento de retorno. Sendo que o caminho de retorno se encerra na direção ao *Uno*, passando inversamente pelas hipóstases da *Alma universal* e do *Intelecto*:

É nesse lugar [no *Uno*] que a alma encontra seu repouso e escapa das irresoluções, pois ela eleva-se à região que está livre de toda irresolução. Lá ela percebe; lá ela não sofre, lá ela vive sem se esconder. Pois nosso agora, que é uma vida sem divindade, é apenas um traço que imita aquela. A vida de lá é o estar em obra da percepção, e essa atividade, num calmo contrato com o *Uno*, faz nascer às divindades, faz nascer a beleza, faz nascer o

¹⁰⁷ PLOTINO. **Tratado das *Enéadas***. Trad., apresentação, introdução e notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000, p. 69.

¹⁰⁸ *Idem*, 2006, p. 300-1.

¹⁰⁹ *Idem*, 2000, p.70.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.71.

sentimento de justiça, faz nascer a virtude. Isso tudo é concebido pela alma que se realiza com a divindade, essa é a origem e o fim; a origem porque vem de lá, o fim, porque o bem está lá. Ao chegar lá, tornar-se o que é o que foi. Mas, enquanto permanece aqui, entre as coisas desse exílio, permanece caída e sem asas. E o amor inato da alma indica que o bem se encontra lá¹¹¹.

Portanto, a vida perfeita plotiniana pode ser encontrada apenas junto ao Bem que é o *Uno*, o primeiro Princípio. Ou seja, a vida feliz é aquela vivida segundo a natureza intelectual da alma humana que pode realizar a volta a seu verdadeiro lugar na instância máxima da transcendência, seu princípio e seu fim:

A alma é uma coisa tão honorável e divina, tenhas certeza de que podes aproximar-te de Deus por meio dela e, com ela, ascender a ele. Ele não está muito distante: os estágios entre [a alma e Deus] não são muitos¹¹².

Segue-se a isso, a conclusão de que a existência da alma provém da inteligência, como já foi citado no início deste tópico, a sua razão torna-se ato quando esta contempla a Inteligência, e nessa ação, seu pensamento e ato tornam-se sua propriedade. No entanto, só podemos chamar de atos da alma propriamente ditos os que são de natureza intelectual, determinados pelo seu próprio caráter.

Recordemos ainda que, no que se refere ao mundo físico, Aristóteles não descartava completamente que a posse de bens exteriores fosse um auxílio à consecução da felicidade. Plotino, no entanto, os vê do modo meramente contingente, pois estes bens são tidos como dispensáveis para a verdadeira felicidade, sendo que o que interessa é apenas a ordem do que é inteligível, onde tudo que possa se relacionar com o sensível fica relegado a um plano incipiente. Segundo o nicopolitano, o homem aplicado, virtuoso, dedicado ao Bem unicamente inteligível, ou melhor, o sábio, não se perde procurando benefícios exteriores, inferiores por definição. Ele já tem em si a excelência:

O bem viver não cabe a aqueles que se comprazem, mas àqueles que são capazes de saber que o prazer é o bem. Com certeza, a causa do bem viver não será o prazer, mas o poder de julgar que o prazer é o bem. E a capacidade de julgar é superior à que concerne à afecção; pois é razão ou intelecto, enquanto que o prazer é afecção: de modo algum o irracional é superior à razão. Então, como a razão, preterindo a si mesma, afirmará que aquilo que se encontra no gênero contrário ao seu lhe é superior?¹¹³.

¹¹¹ PLOTINO. A cerca do bem ou do *Uno*: *Enéada* VI, 9. **Integração**, n.53. p 175-186, abr. mai. jun, 2008. Trad. de Paulo Henrique Fernandes Silveira. Disponível em: <ftp://ftp.usit.br/pub/revint/175_53.pdf>. Acesso em: 21 de julho de 2012.

¹¹² *Idem*, 2000, p.73.

¹¹³ *Idem*, 2006, p. 273-4.

Para aqueles que acham que a felicidade se encontra, exclusivamente, na vida racional, não a situando na vida em geral, Plotino diz que esses ignoram que estão aceitando que a felicidade sequer é vida:

Eles, porém, seriam forçados a dizer que a capacidade racional é uma qualidade, em torno da qual se constitui a felicidade. Entretanto, o que é suposto por eles é a vida racional: pois é nessa totalidade que se constitui a felicidade; e, em consequência, que ela se constitui em uma forma de vida distinta. Não digo como contra-distinta pela razão, mas dizemos que uma coisa é anterior e outra posterior [...]. Contudo, ela pertence àquele que possui a vida – isto é, aquele a quem nada de vida falta –, felicidade pertenceria apenas a aquele que vive sobejamente: pois a ele pertencerá o melhor, se for mesmo que, nos entes, o melhor é o viver realmente e a vida perfeita; pois, além desse modo, o bem não seria adventício e o fundamento que propiciará a ela estar no bem não lhe seria alheio nem de origem distinta. Pois o que poderia ser acrescentado à vida perfeita para que seja melhor? Se alguém responder ‘a natureza do bem’, essa é a nossa própria tese; todavia, não buscamos a causa do bem, mas o bem imanente¹¹⁴.

Por conseguinte, a vida perfeita, verdadeira e real, ou seja, a vida feliz está localizada naquela natureza intelectual, onde apenas o sábio é possuidor desse tipo de vida:

Mas diremos que essa forma perfeita de vida está nele como uma parte dele? Diremos que o outro homem, que a possui em potência, a possui como uma parte de si, mas o que já é feliz, que é isso também em ato e passou a identificar-se com isso, ele é essa vida; desde já, as demais coisas são circunstâncias para ele, essas coisas que não se diria serem partes dele, uma vez que não deseja essas circunstâncias; elas seriam dele, se fossem anexadas por vontade sua¹¹⁵.

Disso decorre a ideia de que Plotino também não pode admitir uma felicidade obtida apenas pela prática das virtudes morais, como queria a tradição estoíca. Para ele, a felicidade só haverá de ser obtida pela alma do sábio quando este se encontrar com o *Uno* na *unyo mystica*¹¹⁶. Sendo que esta união lhe proporcionará autonomia em relação à desonra material nesta vida. Ele mesmo é para si o bem que possui: o bem além é causa do bem nele; é bem em sentido diferente, estando presente nele de modo diferente:

¹¹⁴ PLOTINO, 2006, p. 275-6.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.277.

¹¹⁶ Conforme BERALDI, 2010, nota 91. É claro que, tratando-se de 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’, que nada mais são que as virtudes cardeais platônicas definidas no Livro IV da *República* (de 429a – 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 das paixões e não meramente impõe limites.

Portanto, autossuficiente é a existência de quem possui uma vida assim; e, se é um sábio, é por si mesmo autossuficiente para sua felicidade e para a aquisição do bem: pois não há bem que ele não possua¹¹⁷.

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 que é entendida como um exercício da alma no uso de seu intelecto e de sua volição: num primeiro momento, passando do sensível para o inteligível, libertando-se da matéria que o aprisiona; num outro sentido, uma ascensão dentro do próprio inteligível, paulatina e gradualmente, até o seu ápice. Admitindo-se que a felicidade reside na posse do verdadeiro bem, não devemos buscá-lo em meio à multiplicidade do mundo: “é preciso concebê-lo sozinho, ele que é o último e também o mais valioso e a quem a alma busca acolher em seu próprio seio”¹¹⁸. E mesmo quando o sábio busca a posse de algum bem corpóreo, a saúde, por exemplo, ele o busca não porque este venha a contribuir para sua felicidade, mas porque ele é necessário, tão somente, à sua existência.

Assim, a vida do sábio identifica-se com um procedimento que, em seu todo, faz a depuração da multiplicidade do sensível para que a alma possa, ao fim do árduo caminho, alcançar, com o *Nous*, o inteligível, e dele a união com o *Uno*. A dialética tem, assim, um sentido educativo tanto teórico, o segundo caminho de que fala Plotino, quanto ascético, remetido à primeira fase em que o candidato à felicidade aprende a se desvencilhar das amarras corpóreas. Plotino aponta que “o sábio está sempre contente, o estado é tranqüilo, a disposição amável, que nenhum dos ditos males o incomoda, se ele é mesmo sábio”¹¹⁹.

Assim sendo, a ascense¹²⁰ depurativa exercida pelo sábio plotiniano configura-se como processo de conversão do múltiplo ao *Uno*, um retorno do mundo material para o Bem originário, onde terá sua conclusão na posse do êxtase, estado imprescindível para o alcance da eudaimonia no puramente inteligível, aliás, supra inteligível, pois o *Uno* se acha acima do próprio *Nous*. Mas esse não é um transe inconsciente, ao contrário, a *unyo mystica* é extática, de fato, um estado de hiper-consciência. Alguns pesquisadores consideram a posse desse estágio como sendo o fim último da filosofia plotiniana. Neste sentido, afirma Cícero Bezerra:

¹¹⁷ PLOTINO, 2006, p.278.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.280.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.288.

¹²⁰ A verdadeira vida é como uma fuga das coisas deste mundo, da matéria, do corpo, da multiplicidade. Nesse mister hão de colaborar o intelecto e a vontade, para alcançar o *Uno*, o qual representa a etapa final das aspirações do homem. Do *Uno* procede uma unidade hierarquicamente construída, com o *Nous*, a Alma do mundo e a matéria, formando um todo, no qual, porém, não é suprimida a distinção. A ascensão ao *Uno* constitui uma experiência de conversão. Isso significa recapitular a ordem metafísica – *Uno, Intelecto, Alma, natureza* – ao reverso, sem atalhos (cf. ULLMANN. Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das *Enéadas*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 135).

Dizemos ‘fim’ no sentido de culminância e, portanto, significa também ‘abertura’. Se por um lado, a união mística com o *Uno* pode ser caracterizada como fim último de todo filosofar, por outro é o princípio originário de toda sabedoria. Filosofar consiste, logo, em contemplar. Neste sentido, a Filosofia para Plotino, mais que busca das causas e princípios, propõe uma questão preliminar que é a pergunta pela origem e nível dessa própria busca. A filosofia é um ‘método’ para reduzir as contradições e pôr luz sobre a vida da alma¹²¹.

Logo, a união mística configura-se como um afastamento de si mesmo e de toda alteridade para a similitude com o *Uno*, pois

Ao retirar todas as coisas exteriores, a alma volta-se totalmente para o interior, sem se inclinar para nada externo. Ao contrário, é ignorando todas as coisas, antes de tudo, as que provêm da sensação, e as formas ao seu redor, enfim, ignorando a si mesma, que ela deve alcançar a contemplação do *Uno*¹²².

Desse modo, a união com o *Uno* trata-se, portanto, de uma co-presença imaterial e atemporal, princípio de tudo, em que nossa alma atinge a unidade máxima de si mesma na similitude com Ele. Contudo, não podemos nos limitar ao entendimento corriqueiro do termo mística, sinônimo de *presença, contato, iluminação, desprendimento, apreensão* etc. Cícero Bezerra, na mesma obra supracitada, nos alerta de que o melhor caminho para a compreensão desses termos dá-se a partir da etimologia da palavra. Assim, “mística é normalmente traduzida por ‘mistério’ (*mysterion*), designa o ato de fechar (*mýo*) e, especificamente, fechar os olhos e a boca”¹²³. Contudo, é comum a identificação entre mística e misticismo, nesse sentido, é interessante também observar a leitura feita por Ullmann:

Em seus aspectos preliminares e em suas consequências, assemelham-se, pois buscam a Deus, nutrem o desejo de a ele se unir e têm a convicção de tal união ser possível já nesta vida. A par da similitude, existe uma diferença essencial. O misticismo caracteriza-se pelo sentimento, estando sujeito a deformações e excessos. A mística, ao contrário, apresenta-se despojada de sentimentalismos suspeitos. A união com Deus dá-se com almas purificadas sem excitações malsãs. E, se, após a união, se produzem certos fenômenos no corpo, o místico não lhes atribui importância, mas tem-nas como humilhante de livrar-se, em definitivo, do mundo sensível¹²⁴.

Este processo de afastamento de si do homem, que visa à assimilação com o *Uno*, não conduz a uma perda no não-ser; ao contrário, conforme diz Adriano Beraldi: “há o que podemos chamar de uma ‘intensificação ontológica’ alçada a seu máximo. Mas, há até o

¹²¹ BEZERRA, 2006b, p.87.

¹²² PLOTINO, 2008, p.181.

¹²³ BEZERRA, 2006b, p.88.

¹²⁴ ARNOU *apud* ULLMANN, 2008, p.134.

momento uma ‘ultrapassagem-ontológica’¹²⁵. Neste aspecto, precisamos observar as palavras do próprio Plotino:

A natureza da alma não pode mais não chegar ao não-ser absoluto; se desce atinge o mal e, assim, o não-ser, mas o não ser total; contudo, correndo pela via oposta chega a um outro, mas a si mesmo e, então, não estando em outro, não pode estar em nada e só a 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 Ele¹²⁶.

Dessa forma, abstendo-se das realidades sensíveis, de si mesma, ela se eleva até mesmo para além da própria essência e chega ao próprio Ser: “ela segue para além dele, dando o caráter de Primeira hipóstase que é a condição plena e absoluta do *Uno*, destino da alma nessa *unyo mystica*”¹²⁷. Entretanto, não podemos concluir que a felicidade em Plotino esteja, apesar das aparências, desconectada da realidade, posto que a união mística não acontece em detrimento da realidade. Conforme observou Cícero Bezerra:

Nesse sentido, o êxtase em Plotino está longe de ser um pensamento que tem como fundamento um ‘transe mediúnico’ ou possessão e, portanto, está mais próximo de um conhecimento que, como diria Sêneca, ‘é uma luz melhor e mais certa para discernir o verdadeiro do falso’¹²⁸.

Logo, a experiência mística e/ou contemplação do *Uno*, implica uma preparação moral e intelectual, ou seja, um esforço de preparação e elevação espiritual, em que o homem organiza sua vida sem perder a referência da vida na qual ele está inserido, que ao invés de ser uma imposição da razão, se constitui como um norte espiritual que aponta novos horizontes para o caminho do retorno que conduz à própria origem. Esse caminho Plotino preferiu chamá-lo de experiência amorosa: “[...] uma experiência semelhante à paixão amorosa do amante que, ao mirar o objeto do seu amor, encontra nele repouso [...]”¹²⁹. Contudo, é o próprio *homem* quem cultiva a prática da ascese e não forças externas; ele, interiorizando-se, inicia o movimento do retorno; promove o próprio afastamento da alteridade; ele, por meio da dialética¹³⁰ eleva-se cada vez mais em direção ao *Uno-Bem*, tendo como finalidade sua assemelhação com Ele.

¹²⁵ BERALDI, 2010, p.34.

¹²⁶ PLOTINO (En VI, 9,11) *apud* BERALDI, 2010, p.34.

¹²⁷ REALI *apud* BERALDI, 2010.

¹²⁸ BEZERRA, 2006b, p.90.

¹²⁹ PLOTINO *Enéada* VI,9,4. 2008, p.178.

¹³⁰ É uma ciência que pode se pronunciar a respeito da verdade final, da natureza e da relação de todas as coisas. PLOTINO, 2000, p. 48.

Esse movimento só é possível porque, “a alma, como uma ‘semente’ divina, tem a capacidade de ascender da multiplicidade do sensível em direção à unidade essencial”¹³¹. Isto porque, a alma: “antes de distanciar-se de seu princípio, era pura contemplação. Seu objeto era o *Uno*, e tão intensa era sua contemplação, que dessa contemplação originou algo distinto dela e do *Uno*”¹³². Portanto, é o *homem* quem realiza toda a ascensão, desde suas próprias forças racionais perpassando por sua própria vontade, sem qualquer intervenção intencional daquilo que é o seu fim, ou seja, do *Uno*, logo, ele é o agente responsável por sua própria felicidade.

Desse modo, entendemos que a felicidade plotiniana se constitui como um movimento de autossuficiência da razão e da vontade da alma humana, que descreve o percurso de retorno do imanente para o transcendente, culminando com o descanso na total assimilação com o *Uno*, cuja única atividade é a intelectual. Essa identificação, ou reencontro, Plotino descreve como uma simplificação pura, de modo que “o fim do caminho é o seu princípio, dado que não consiste em ‘sair’ mas em ‘regressar’”¹³³. Como diz o próprio Plotino: “se ela (a alma) correr na direção contrária, não alcançará algo de outro, mas ela mesma”¹³⁴. E ainda, “esta é a vida feliz dos deuses e dos homens divinos: distanciar-se do imediato, viver sem deleitar-se com as coisas imediatas, e voar em meio à solidão, ao solitário”¹³⁵. Logo, voar em meio à solidão e ao solitário, significa atingir de fato o estágio de união mística, através do qual o homem assemelha-se ao *Uno*, e onde, “seu bem-estar não lhe é contingente, mas coincidente”¹³⁶. Assim, ao compreender a felicidade numa perspectiva *transcendente*, Plotino pôs fim ao longo período de pluralismo, durante o qual as diferentes escolas tinham produzido representações concorrentes de Platão, a favor ou contra os aristotélicos, estóicos ou céticos.

De um modo geral, as concepções de felicidade formadas desde a filosofia da Grécia Antiga exerceram uma forte influência sobre a visão agostiniana de felicidade, em especial, a perspectiva do neoplatonismo de Plotino. Assim, cientes dessas contribuições, daremos continuidade ao nosso trabalho, mostrando, em seguida, como Agostinho acolhe e ressignifica, numa perspectiva espiritual, toda esta discussão.

¹³¹ BEZERRA, 2006b, p.91.

¹³² PLOTINO *apud* BEZERRA, 2006b, p. 90.

¹³³ *Ibid.*, p.97.

¹³⁴ PLOTINO, 2008, p.184.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p.180.

3 VERDADE E FELICIDADE NO PENSAMENTO AGOSTINIANO

3.1 *Os primeiros passos de Agostinho em busca da verdade*

A leitura das *Confissões*¹³⁷ nos possibilita conhecer grande parte do caminho extenso percorrido por Agostinho em direção à verdadeira felicidade. Nessa mesma obra, veremos que seu interesse pela vida feliz se deu antes mesmo de sua conversão ao Cristianismo, época em que vivia mergulhado num imenso sentimento de vazio existencial, assim como numa vida desregrada e repleta de vaidades. Foi precisamente esse sentimento que o motivou a fazer de sua vida uma intensa investigação acerca do sentido da vida humana, indo além do seu problema particular, conforme comenta Josemar Bandeira de Souza:

Ele, na verdade, fez desse empreendimento algo muito maior que uma busca particular. Pelo contrário, longe de se ater aos limites de uma investigação pessoal, ele transpôs o limiar dos seus próprios interesses e em suas investigações procurou pela vida feliz entendendo-a sempre como finalidade da existência humana¹³⁸.

Sob duras penas, Agostinho foi entendendo que o bem que procurava deveria ser um bem não perecível, que realiza o homem perecível e imperfeito, um bem que se adapta mais à interioridade do próprio homem. Essa busca foi concebida por ele com um fim em si mesma, ou seja, como felicidade, mesmo que esta ainda não seja a felicidade definitiva, a qual se dará somente na vida eterna, embora admita que se possa experimentá-la já aqui nesta vida.

Desde cedo, a vida do Bispo de Hipona foi marcada por momentos de conflitos existenciais, que influenciariam de forma negativa a sua personalidade. No entanto, em meio a essa experiência, ainda na juventude, aconteceu o contato com a filosofia de Cícero, quando, em seus estudos, conheceu e leu a obra *Hortensius*¹³⁹, de Cícero. Nesse livro, o velho tribuno,

¹³⁷ Essa obra é uma narrativa autobiográfica onde Agostinho se confessa para Deus, concebendo a si mesmo como uma parcela da criação divina, mortal e pecador e que, não podendo se realizar sozinho, busca a plenitude em Deus.

¹³⁸ SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. Josemar Jeremias Bandeira de Souza. João Pessoa: UFPB, 2006, p.12. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

¹³⁹ CAPÁNAGA, Victorino. **Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana**. Madrid: La Editorial catolica/BAC, 1974. p. 9, faz uma relação entre o *Hortensius* de Cícero e o *Protreptico* de Aristóteles. Para ele, “o *Hortensius*, onde continha uma exortação à sabedoria; estava inspirado no *Protreptico* de Aristóteles”. Esse Livro, em forma de diálogo, hoje encontra-se perdido, e só conhecemos dele pequenos fragmentos, dentre os quais, os que Agostinho traz, citando-o em suas obras como, por exemplo: “Todos dizem que são felizes aqueles que vivem como querem. Mas isso é falso! Querer aquilo que não é digno do homem é, na verdade, a coisa mais miserável. E a infelicidade não consiste tanto em não se conseguir o que se deseja, mas muito mais em desejar e conseguir aquilo que nem sequer é digno de ser desejado”(De Trin., XIII, 5). Mas

desiludido das suas ambições políticas¹⁴⁰, volta-se para a Filosofia, onde procura encontrar a felicidade na meditação das verdades eternas. Para tanto, percorrendo um caminho inverso, Cícero, falando pela boca de Hortênsio, o orador, fazia apologia à arte oratória e satirizava a Filosofia, enquanto seus interlocutores a defendiam. Porém, no final do diálogo, todos chegam à conclusão de que a Filosofia, ou contemplação intelectual, é superior à oratória, pois, pela elevação intelectual, o homem aproxima-se de Deus.

Ali, Agostinho encontrava a visão da bem-aventurança prometida aos que vivessem de acordo com a sabedoria, além da ideia, também, de que o conhecimento da verdade equivale ao conhecimento de Deus e de que a felicidade consiste na posse desse conhecimento.

Mais do que isso, Cícero, como estóico, demonstrava que a oratória era o mais baixo degrau do mal¹⁴¹, e que os prazeres sexuais ofuscam o semblante do homem, impedindo-o de alcançar a verdade. Em contrapartida, pregava uma moral ascética como instrumento purificador da alma, para se alcançarem as verdades intelectuais ou eternas.

As palavras de Cícero causaram verdadeira revolução no coração de Agostinho. Segundo Giovanni Papini,

Já não se tratava mais de aguçar a fina ponta da linguagem e sim de elevar a inteligência; nem mais malabarizar palavras com o fito pecuniário e sim de pesquisar a sagrada verdade com todo o sacrifício; e nem de abaixar-se às impurezas do prazer, mas de buscar a Deus por meio da oração (PAPINI, 1949, p. 42).

não só aí não é raro encontrarmos citações das mais variadas obras de Cícero nos escritos agostinianos, como, por exemplo: “A loucura dos insensatos é como o odor infecto da imundície: não é sentido, a não ser quando revolvidos”(Tusculanae, IV, 24,53, In: Sol III, 11,19); “Pense cada um o que quiser, quanto a mim, estimo que a frugalidade, isto é, a moderação ou temperança, é a mais excelente das virtudes”(Pro Deiotario, 26, In: De beat. vit., IV 31); e outros. Sobre a presença das obras de Cícero nos escritos agostinianos, recomendamos as obras específicas TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et cicéron I**: Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958a. 392 p. e _____. **Saint Augustin et Cicéron II**: répertoire des textes. Paris: Études Augustiniennes, 1958a. 142 p.

¹⁴⁰ Segundo BARDY, Gustave. **Saint Augustin**: l’homme et l’oeuvre. 4. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1940, p. 24 e CAPÁNAGA, Victorino. **San Agustín** (Semblanza Biografiaca). Madrid: Ediciones Studium, 1954, p. 30, Cícero desiludiu-se da política depois da derrota de Pompeio, de quem havia sido partidário politicamente.

¹⁴¹ Mais tarde, ao elaborar o Livro IV de *A Doutrina Cristã*, intitulado “Sobre a Maneira de Ensinar a Doutrina”, Agostinho iria servir-se largamente dos ensinamentos de Cícero, para denunciar o que ele ali chama de “oratória vazia”, como, por exemplo: “O orador que exorbita numa eloquência sem sabedoria deve ser tanto mais evitado quanto mais os ouvintes sentem prazer ao ouvi-lo expor inutilidades [...]. Tal observação não escapou aos que julgavam outrora a eloquência dever ser ensinada. Reconheceram, com efeito, que a sabedoria sem eloquência foi pouco útil às cidades, mas, em troca, a eloquência sem sabedoria lhes foi frequentemente bastante nociva e nunca útil”(De doct. christ., VI, 7). Aqui, para MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938, p. 508-509, “Santo Agostinho mostra-se feliz de encontrar em Cícero condenação formal da eloquência enquanto um bem em si mesma”. Para este, “legítima, quando ao serviço da verdade, a eloquência será condenável quando a serviço do erro”.

Agostinho ficou encantado ao ler o referido livro. Suas ideias rasteiras e baixas se elevaram repentinamente, tomaram nova força e, como se fosse um milagre, despertaram-lhe o desprezo às coisas mundanas; à fortuna, à ambição, aos triunfos e até à glória. Nesse ponto, ele começou a pensar em Deus, como nos tempos de criança, quando vivia sob a viva influência de sua mãe.

Nas *Confissões*, Agostinho fala da importância que teve o *Hortensius* em sua vida:

Era entre estes companheiros que eu, ainda de tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo ao programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortensio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos (*Conf.*, I, 3, 4).

Conforme o exposto acima, a partir daí segue-se uma mudança em suas aspirações: as falsas esperanças tornaram-se desprezíveis e deram lugar a novos anseios. Entretanto, não era o estilo do *Hortensio*, mas sim o assunto tratado no livro que o persuadia a lê-lo. “A amor da sabedoria, pelo qual aqueles estudos literários me apaixonavam tem o nome grego de filosofia” (*Conf.*, I, 3, 4). Nesse sentido, é evidente a importância da filosofia ciceroniana sobre a vida de Agostinho.

De um modo geral, conforme visto no primeiro capítulo, temos no pensamento ciceroniano uma tentativa de conciliação entre o *estoicismo* e o *epicurismo*, posto que, no que tange à questão da felicidade, o estoicismo defende que ela reside na independência do mundo exterior. O sábio estóico vive em harmonia com a razão, sendo que esta, ao mesmo tempo, se confunde com a própria natureza, colocando a mesma como a condição necessária para a *ataraxia* – a paz da alma. Para tal, lembremos que Sêneca assegura que a virtude do sábio reside na sua apatia perante o mundo. A apatia, nesse caso, é entendida como um domínio da vontade e do julgamento para aceitar o destino, culminando, assim, numa vida de desapego em relação às coisas e aos homens.

Por outro lado, no epicurismo, o prazer, concebido como o começo e o fim da vida feliz, se constitui como o *Bem Supremo* cujo modelo perfeito nos é fornecido pela vida dos deuses. Para tanto, não entendamos tal prazer como o prazer dos devassos, mas o prazer do sábio que o coloca sob o julgo da razão. Desse modo, os prazeres são classificados da seguinte forma: os *naturais e necessários* (os imprescindíveis para nossa existência, como exemplo temos o comer); os *naturais e não necessários* (os primeiros experimentos de forma exagerada, por exemplo, comer em demasia); e os prazeres *nem naturais nem necessários* (o

luxo, o poder, fama etc.). Portanto, diante de todos eles, o sábio rejeita os últimos e contenta-se com os primeiros, para, a partir deles, tomar posse da vida feliz.

O contato com este tipo de pensamento fez com que Agostinho, que antes admirava os bens temporais em demasia, passasse a redirecionar seu olhar para novos horizontes. Porém, esse contato não foi suficiente para satisfazer seu desejo pela felicidade:

Apenas me deleitava, naquela exortação, o fato de essas palavras me exercitarem fortemente e acenderem em mim o desejo de amar, buscar, conquistar, reter e abraçar, não esta ou aquela seita, mas sim a própria sabedoria, qualquer que fosse (*Conf.*, I, 3, 4).

Entretanto, o livro de Cícero teve o poder de despertar Agostinho do marasmo em que vivia, uma espécie de revelação, que o levou a defrontar-se com as verdades eternas, conforme diz nas *Confissões*: “como ardia, Deus meu, como ardia em desejos do voar das coisas terrenas para Vós, sem saber como procedíeis comigo? (*Conf.*, III, 4), foi o que levaria muitos comentadores a classificar como sua primeira conversão¹⁴². Entretanto, naquele momento, o famoso livro não foi capaz de trazer paz a seu coração inquieto, pois ao ler a obra de Cícero, Agostinho lamenta não ter encontrado nela o nome de Cristo: “Uma só coisa me magoava no meio de tão grande orador: não encontrar aí o nome de Cristo”(*Conf.*, III, 4).

Mas o que levou Agostinho a sentir falta do nome de Cristo no *Hortensius* de Cícero?

Em primeiro lugar, como bem observa Regis Jolivet¹⁴³, não podemos nos esquecer de que Agostinho nasceu na fé, e por mais que tivesse se desviado moralmente da religião cristã, sua infância fora marcada pelas palavras de Cristo, pronunciadas pela boca de sua mãe, e tal fato reflete-se em seu sentimento, quando diz:

Porque este nome, segundo disposição de Vossa misericórdia, Senhor, este nome do meu Salvador e Filho Vosso, bebera-o com o leite materno o meu coração, e dele conservava o mais alto apreço (*Conf.*, III, 4).

Segundo, mesmo tendo se envolvido com uma série de atividades pagãs: teatros, circos, jogos etc., em Cartago, Agostinho filiou-se à Igreja Católica, ficando, de certa forma,

¹⁴² BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 45, diz: “Por fim, no ano de 373, aos 19 anos, ele vivenciaria uma mudança profunda em sua vida: passaria por sua primeira ‘conversão’ religiosa”.

¹⁴³ Falando sobre a eficácia que tiveram os primeiros ensinamentos cristãos de Mônica na vida de Agostinho, JOLIVET, 1932, p.11-12, diz: “Mônica [...], lhe falava da vida do Salvador e o ensinava a reverenciar o nome de Cristo. Deste modo, a fé cristã penetrou Agostinho até a medula, tanto que nada, nem as tempestades de sua adolescência, nem os sofismas maniqueus, nem as sutilezas da Nova Academia, puderam, jamais, arrancar de seu coração o convencimento de que Cristo era a fonte da salvação”.

fiel a sua tradição cristã, sendo, inclusive, aí que conheceu e se envolveu com sua amante¹⁴⁴. Além do mais, devemos considerar que Agostinho viveu num século de grande efervescência do Cristianismo, que se apresentava sob a forma de “sabedoria-verdade”, ou como uma filosofia. Tanto é assim que,

No século IV, nos meios intelectuais já não se cultuava mais a imagem do Cristo sofredor, crucificado e morto, mas a grandeza do Verbo de Deus, Sabedoria de Deus. E os sarcógrafos de Cristo desta época o representavam sempre na forma de um Mestre ensinando sua Sabedoria a um grupo de discípulos, como um Filósofo formando seus filósofos (BROWN, 2005, p. 50).

Portanto, de espírito marcadamente religioso, era natural que Agostinho fosse procurar na Bíblia esta “sabedoria-verdade”, pois, a forma precisa de Sabedoria que Agostinho buscava conhecer era diferente daquela que Cícero tinha reconhecido como tal. Ou como nos diz o próprio Agostinho: “Tudo aquilo de que estivesse ausente este nome, ainda que fosse de uma obra literária burilada e verídica, nunca me arrebatava totalmente” (*Conf.*, III, 5). Esse fato levaria o comentador Michele F. Sciacca, a nos alertar que, “Agostinho não aderiu nunca a uma filosofia ou a uma doutrina sem Cristo, de quem, ainda criança, lhe havia falado Mônica, e que velava, inconscientemente, o difícil caminho de sua alma”¹⁴⁵.

O certo é que a ausência do nome de Cristo no *Hortensius* levou Agostinho a procurar as Sagradas Escrituras: “Determinei dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer” (*Conf.*, III,5). E isso o deixou decepcionado.

Mas o que teria decepcionado o jovem Agostinho ao ler as Sagradas Escrituras?

Nas *Confissões*, ele diz apenas que, diante da majestade da obra de Cícero, a Bíblia pareceu-lhe indigna e modesta: “A sua simplicidade repugnava ao orgulho, e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo” (*Conf.*, III,5)¹⁴⁶. Entretanto, não devemos nos

¹⁴⁴ Cf. BROWN, 2005, p. 50. BARDY, 1940, p. 25 é da mesma opinião, quando diz: “Em Cartago mesmo, nós sabemos, ele chegou várias vezes a frequentar a Igreja”. Estes comentadores fazem essas afirmativas a partir de uma pequena passagem das *Confissões*, que diz: “Até ousei nas cerimônias dos Vossos mistérios, dentro das paredes da Igreja, conceber um mau desejo e descobrir o meio para buscar os frutos da morte!” (*Conf.*, III, 3).

¹⁴⁵ SCIACCA, Michele Federico. **San. Agustín**. Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955, p. 44. Aqui este comentador nos chama a atenção de que, não só agora, mas também mais tarde, após ler as obras neoplatônicas, Agostinho se volta para a Bíblia, quando descobriria os textos paulinos. Igualmente acentua BROWN, 2005, p. 50, quando diz: “Em uma época em que só os escritos dos adultos eram conservados, é muito difícil saber o que do cristianismo ‘tradicional’ subsistia no espírito de um jovem homem como ele. Uma coisa pelo menos é certa: uma sabedoria onde o nome de Cristo estava ausente, era para ele absolutamente fora de questão”.

¹⁴⁶ Para MARROU, 1938, p. 475-476, “a forma literária da Bíblia era certamente desconcertante para os letrados antigos, nutridos que estavam com a bela linguagem de Cícero e Virgílio [...]. A Bíblia parecia-lhes como livro estranho e grosseiro. Essa mesma impressão fora a de Agostinho adolescente e, antes dele, de Jerônimo, Arnóbio e Lactâncio”. BARDY, 1940, p. 26 é da mesma opinião, quando diz: “A velha Bíblia Latina foi traduzida numa linguagem popular, cheia de barbarismo e solecismos”. Entretanto, mais tarde, depois de

esquecer de que o *Hortensius* o tinha despertado para o amor à filosofia como saber racional, daí, o que Agostinho procurava, naquele momento, nas Sagradas Escrituras, não era uma mensagem espiritual, fundada unicamente na fé, mas uma explicação científica (sabedoria-verdade) para os grandes problemas do cosmos¹⁴⁷, especialmente, para o problema do mal, incluindo aí uma resposta para sua péssima conduta moral¹⁴⁸. E isso, é evidente que não encontraria ali. Portanto, naquele momento, a Bíblia não satisfazia o coração inquieto de Agostinho. Tal hipótese é perfeitamente justificável quando lemos os escritos agostinianos antimaniqueus, onde há uma insistente defesa das Sagradas Escrituras, especialmente do Antigo Testamento, o mais atacado pelos Maniqueus. De tal sorte que, o que Agostinho não aceitou, naquele momento, foram as explicações bíblicas quanto às origens criacionistas do mundo (e do homem) e quanto à conduta moral dos patriarcas¹⁴⁹, que lhe pareciam destituídas de racionalidade científica, com aparentes contradições ético-morais, ou seja, ele não aceitou a falta de uma explicação para o problema do mal. Por isso, nos diz Gillian Evans,

A maior dificuldade de Agostinho em ler a Bíblia estava em aceitar o conteúdo do Antigo Testamento como digno de estudo sério. Não só na linguagem, mas também em sua descrição do comportamento de Abraão, Isaac, Jacó, Moisés e dos que vieram depois (EVANS, 1995, p. 28-29).

O certo é que, depois da leitura frustrada da Bíblia, na sua angústia e ânsia de encontrar a verdade, Agostinho foi procurá-la em outros lugares. Foi aí que entrou para a seita dos Maniqueus, ou como diz ele: “Caí assim nas mãos de homens orgulhosos extravagantes, demasiado carnis e loquazes” (*Conf.*, III, 6), onde permaneceu por cerca de nove anos (373-382), “nove anos tortos”, diz ele, no *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*. Não só entrou, mas tornou-se propagador da seita, chegando a levar consigo alguns de seus melhores amigos ou discípulos, bem como o seu mecenas Romaniano:

convertido, Agostinho não admite que, no plano da cultura, a Bíblia seja considerada inferior às demais expressões literárias, como, por exemplo, no Livro IV, 6,7, de *A Doutrina Cristã*, onde procura demonstrar a beleza da forma literária da Bíblia.

¹⁴⁷Esclarecendo o tipo de verdade que Agostinho buscava na Bíblia, diz BURGER, J-D. **Saint Augustin**. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1948, p. 41: “O que Agostinho entendia pelo nome de Verdade era o conhecimento filosófico do mundo criado, de suas causas segundas e de sua causa primeira. Aplicando aos dons dos sentidos a faculdade de abstrair e de generalizar que compreende a razão, ele tinha a intenção de remontar as coisas criadas ao seu autor, do múltiplo ao uno. Era uma reconstrução do mundo pela razão que Agostinho queria ver. Obra da razão, a Filosofia, tal qual os antigos a praticavam, engajava a alma inteira. Ela era assim uma religião. Um caminho que leva ao conhecimento de Deus, causa primeira e final, é religioso no fundo. Foi bem assim que Agostinho entendeu quando leu o *Hortensius*”.

¹⁴⁸A esse respeito diz BROWN, 2005, p. 57: “Somente esse grupo, julgou Agostinho, poderia responder à pergunta que começara a ‘atormentá-lo’ tão logo sua ‘conversão’ à filosofia o levava a pensar com seriedade: ‘qual é a causa de praticarmos o mal’”.

¹⁴⁹A esse respeito diz ele: “Na minha cegueira, censurava os piedosos Patriarcas, que não só usavam do presente, conforme os preceitos e inspirações de Deus, mas também prefiguravam o futuro, segundo o que Deus lhes revelava” (*Conf.*, III, 8).

Durante este período de nove anos, desde os dezenove aos vinte e oito, cercado de minhas paixões, era seduzido e seduzia, era enganado e enganava: às claras, com as ciências a que chamam liberais, e às ocultas sob o falso nome de religião [...]. Seguiu estas práticas, dando-me a elas com meus amigos, iludidos por mim e comigo (*Conf.*, IV, 1).

De acordo com Agostinho, os Maniqueus afirmavam falsamente sobre os mais diversos assuntos, desde a própria Verdade até os elementos deste mundo:

Ó Verdade, Verdade, pela qual intimamente suspiravam as fibras da minha alma, ainda mesmo quando eles frequentemente e de muitos modos te pronunciavam apenas com os lábios e te liam em muitos volumosos. As iguarias que me apresentavam, faminto da Vossa graça, eram, em vez de Vós, o sol e a lua, lindas obras Vossas, mas enfim obras Vossas e nunca Vós mesmo. Aquelas nem sequer são as primeiras da criação. Com efeito, as Vossas criaturas espirituais são superiores às corpóreas, ainda que estas se apresentem brilhantes e se movam no céu. Mas também não era dessas primeiras criaturas que eu andava faminto e sequioso, mas sim de Vós, de Vós, Verdade em que não há ‘mudança nem sobra de vicissitude’ (*Ibid*).

De um modo geral, os Maniqueus ensinavam que desde toda eternidade existem dois princípios, o do Bem e o do Mal. O primeiro, que se chama Deus, domina o reino da luz e Ele mesmo é luz imaculada, que só *pela razão* e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se Satanás, rei das trevas; é mau quanto à sua natureza, pois é matéria infeccionada. Ambos comunicam a sua substância a outros seres, estes, por sua vez, são bons ou maus conforme a sua origem. Nessa doutrina, acredita-se que, no princípio, houve uma luta entre o reino da luz e o das trevas quando os demônios arrebataram partículas de luz. Com isso, Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, estas, por sua vez, seriam as almas dos homens. Então, para libertar a luz do cativeiro da matéria, Deus criou, por intermédio dos espíritos antagonistas dos demônios, o sol e a lua, os astros e a terra. Esta é constituída de matéria inteiramente corrompida.

Na antropologia maniqueia, o homem é entendido como um conjunto de três substâncias: o corpo, oriundo do Mal; o espírito, que vem de Deus; e a alma insensível, cheia de maus apetites e dominada pelo mal. Todavia, para resolver o problema do mal, Deus teria enviado Cristo para salvar os homens, e ao Espírito Santo, menos que o Filho e também de substância puríssima, ficou a tarefa de agir beneficentemente, ao contrário dos demônios, que só provocam calamidades. De um modo geral, a questão mais polêmica da doutrina maniqueísta era sobre a ressurreição de Cristo. Nesta, Cristo não teria tomado um corpo verdadeiro, mas aparente, e a conclusão que resulta disso é que sua morte não foi verdadeira.

Contudo, quanto mais Agostinho meditava, refletia e comparava as teorias maniqueístas acerca do mundo material e de toda a natureza acessível aos sentidos do corpo,

ia concluindo que: “mais e mais me capacitava de que a maioria dos filósofos tivera opiniões muito mais prováveis” (*Conf.*, I, 5, 14).

Dessa forma, à medida que seus conhecimentos sobre essa doutrina iam se ampliando, na mesma proporção a convicção de que encontraria o que tanto procurava ia se diluindo, a ponto de Agostinho concluir: “afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas privação do bem, privação cujo último termo é o nada” (*Conf.*, I, 3, 7). Logo, “as falsas opiniões que tinha dos seres espirituais não me deixavam vislumbrar a verdade. [...] Parecia-me que a alma racional e a essência da Verdade e do Soberano Bem residiam nessa unidade” (*Conf.*, I, 4, 16). E ainda, o Bispo de Hipona observou também que os Maniqueus cometiam um erro metodológico ao anunciar a verdade:

Dizem muitas verdade acerca das criaturas e não buscam piedosamente a Verdade, o Artífice da criação. A consequência disso é que não O encontram; ou se O encontram não O honram como deviam nem lhe dão graças devidas. Em seus pensamentos se desvanecem, se dizem sábios e atribuem a si próprio o que é da verdade. Logo, convertem a verdade em mentira (*Conf.*, I, 5, 3).

Com os Maniqueus de Roma, Agostinho conta que tinha o costume de juntar-se com os dirigentes que, por sua vez, se autodenominavam *santos*: “Não convivía somente com os ‘discípulos’ – em cujo número se contava o dono da casa em que eu adoecera e tivera a convalescência – mas, sobretudo frequentava o círculo dos chamados ‘eleitos’” (*Conf.*, I, 5, 10). A partir desses contatos tão frequentes, o Bispo de Hipona identificou elementos que traziam implicações ético-morais que não se uniam à sua busca pela verdade, pois, o determinismo próprio da doutrina traria sérias implicações à questão própria do livre arbítrio:

Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu. Na verdade tudo aquilo era eu, se bem que a impiedade me tinha dividido contra mim mesmo! Era este pecado tanto mais difícil de cura, quanto eu mesmo menos pecador o julgava (*Ibid*).

Todavia, o processo de desvinculação da doutrina maniqueísta não ocorrera de modo repentino, pois, apesar das dúvidas, ele ainda alimentava uma pequena esperança de aí encontrar a verdade. Contentando-se com ela, resolveu ir prosseguindo com ela, no entanto, conservava-a com frouxidão e negligência.

Esse modo de viver a doutrina maniqueísta vai se constituindo como uma porta aberta que permite mais um redirecionamento da pesquisa, contribuindo, desse modo, para a obtenção do êxito deste empreendimento, conforme lemos:

Como eu tinha lido muitos filósofos e conservava na memória as suas teorias, comparava algumas delas com as longas fábulas dos maniqueístas. As doutrinas dos filósofos pareciam-me mais provável porque ‘se mostraram com poder de avaliar o tempo presente, ainda que de modo algum encontrassem o seu Deus’ (*Conf.*, I, 5, 3).

Tal postura possibilitou o seu contato com os filósofos acadêmicos (*céticos*), os quais, aos olhos de Agostinho, apresentavam-se mais prudentes que os Maniqueus, principalmente no que toca à questão defendida pelos Acadêmicos – tudo é passível de dúvida e nada de verdadeiro podia ser plenamente compreendido pelo homem. Esse contato representou um passo a mais em direção à verdade, pois, embora não se fixando nessa corrente filosófica, ela permitiu que o Jovem Agostinho repensasse seu próprio modo de caminhar:

Ao meu espírito, que ainda não entendia tal doutrina, parecia que tinham raciocinado com esperteza, como vulgarmente se julgava. Não dissimulei em impugnar ao meu hospedeiro a sua demasiada credence acerca das narrações fabulosas de que estavam cheios dos livros de Manés. Mas convivia com estes homens em mais estreita amizade do que com aqueles que não estavam inficionados da heresia. Quanto a esta, já a não defendia com animosidade de outrora. Mas as relações amigáveis com maniqueístas – pois grande número deles se ocultava em Roma – tornavam-me bastante negligente em inquirir de outra coisa (*Conf.*, I, 5, 10).

Mesmo considerando as teorias dos Acadêmicos mais prudentes e fazendo assim um redimensionamento de sua busca, o assentimento dessa teoria trazia consigo um grande impasse, pois, como ele levaria adiante sua investigação da verdade aceitando que esta não poderia ser compreendida plenamente pelo homem, conforme ensina a doutrina dos Acadêmicos? Além desse ponto, Agostinho encontrou outra questão que dificultava mais ainda o prosseguimento dessa empreitada:

Porém, o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material (*Ibid.*).

Dessa forma, Agostinho avançava na sua busca, só que agora, ela encontrava-se carregada de ceticismo, contraído a partir do contato com os acadêmicos, por isso, ele vivia desconfiado de tudo e desesperado por encontrar a verdade, conforme vemos: “Para qualquer parte que se volte a alma humana é à dor que se agarra, se não se fixa em Vós, ainda mesmo

que se agarre às belezas existentes fora de Vós e de si mesma” (*Conf.*, I, 4, 10). Ao mesmo tempo, Agostinho preservava a concepção de filosofia como porto para a felicidade, embora a filosofia que conhecesse até esse momento, fosse a pagã. Nesse sentido, vale observar que mesmo depois de conversão ao Cristianismo, ele atribuiu um relativo valor positivo à filosofia pagã:

Sabedoria e a ignorância são como os alimentos úteis ou nocivos. Podemos ser apresentados com palavras polidas ou com rudeza de forma, como os bons e maus alimentos nos podem ser servidos em pratos finos ou grosseiros (*Conf.*, I, 5, 7).

Entretanto, a aproximação da filosofia não excluía por completo a influência dos vícios que se abatiam sobre a alma do Jovem Agostinho, pois, ainda residiam nela desejos e inclinações às honras, às riquezas que traziam mais para sua alma. No entanto, em seu coração dizia:

Admirava-me muito, ao recordar diligentemente quão longo fora o período de tempo decorrido após os dezenove anos, idade em que começara a arder no desejo da sabedoria propondo-me, depois de obtê-la, abandonar todas as esperanças frívolas e todas as loucuras enganosas das vãs paixões. Porém, chegado já aos trinta anos, continuava ainda preso ao mesmo lodo de gozar dos bens presentes que fugiam e me dissipavam (*Conf.*, I, 6, 11).

Todavia, apesar de os caminhos os quais Agostinho percorreu até aqui não o terem conduzido à posse do que buscara, este se manteve firme e não permitiu que as vicissitudes da vida impedissem de continuar a sua procura pela verdade/felicidade, haja vista que foi a partir delas que, certo dia, ele concluiu: “Pereça tudo isto e deixemos estas coisas vãs e fúteis. Entreguemo-nos unicamente à busca da verdade. A vida é miserável e a hora da morte incerta” (*Ibid.*). Entretanto, tal afirmação não nos permite afirmar que Agostinho seja indiferente ou ignore, ou ainda desconsidere, o valor desta vida, assim como combata a posse de bens materiais, como faziam os estóicos. Pelo contrário, pois o que há, neste caso, é uma reconsideração dos mesmos a um plano secundário:

[...] os bens terrenos também são agradáveis. Possuem não pequenas doçuras. Não devemos, por isso, apartar deles, inconsideravelmente, a nossa inclinação, pois seria vergonhoso voltar de novo a eles (*Ibid.*).

No entanto, diz Agostinho: “desejando a vida feliz, temia buscá-la na sua morada. Procurava-a fugindo dela” (*Ibid.*). Temos assim, os últimos momentos dessa primeira fase da investigação do Hiponense. Porém, tal prolongamento começou a perder força após a leitura dos livros dos platônicos, possivelmente os de Plotino, quando Agostinho foi levado por eles

a buscar a verdade incorpórea, a qual pode ser percebida nas perfeições invisíveis da Verdade no meio das coisas criadas. Todavia,

Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros dos platônicos se encontrava naqueles (Bíblia), mas com esta recomendação da Vossa graça: que aquele que vê não se glorie como se não tivesse recebido não somente o que vê, mas também a possibilidade de ver (*Conf.*, I, 7, 21).

A partir daí, Agostinho iniciou uma releitura dos textos bíblicos, lembremos aqui que, antes de sua conversão, ele fazia pouco caso dos mesmos. E agora, de posse de uma visão mais crítica que os conhecimentos filosóficos lhe trouxeram, ele reiniciou os estudos bíblicos: “estas coisas penetravam-me até as entranhas, por modos admiráveis, ao ler (São Paulo) ‘o mínimo dos Vossos Apóstolos’. E enchia-me de espanto, considerando as Vossas obras...” (*Ibid.*).

Esta releitura causou uma reviravolta no modo pelo qual Agostinho passou a entender a sua vida. Porém, não lhe faltava a certeza de que a vida na Verdade era a única solução dos seus problemas: “tudo vacilava, porém, na minha vida temporal e o meu coração precisava de ser limpo do antigo fermento. O verdadeiro caminho, que é o Salvador, encantava-me, mas ainda me repugnava enveredar por seus estreitos desfiladeiros” (*Conf.*, I, 7, 1). Segue-se a isso, uma série de momentos de conflitos que, em alguns casos, compartilhava com seu amigo Simpliciano, um sacerdote muito instruído que viera a Milão para formar Ambrósio nas Sagradas Escrituras. Embora tivesse grande consideração por esse sacerdote, por outras vezes, Agostinho guardava para si suas dúvidas e tentava encontrar sozinho suas respectivas respostas. Em certa ocasião, diria o Bispo de Hipona:

A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, as duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma (*Conf.*, I, 7, 5).

Certa vez, Agostinho recordou que já haviam decorrido, aproximadamente, uns 12 anos desde o momento em que se apaixonara pelo estudo da sabedoria, o qual havia aflorado durante a leitura do *Hortênsio* de Cícero, feita aos 19 anos de idade:

Eu ia adiando a hora de desprezar a felicidade terrena, para me entregar à busca da Sabedoria, cuja investigação, para não falar já da sua descoberta, se deve antepor aos tesouros encontrados, aos reinos do mundo e enfim aos prazeres corporais que, a um aceno, afluíam à minha volta (*Conf.*, I, 7, 7).

Desse modo, Agostinho concluiu que não iria encontrar a verdade no lugar onde a buscara, mesmo que ele tivesse cultivado a esperança de encontrá-la ali. Observou ele ainda que, nesse processo, era preciso deixar para trás a vaidade, porque ela só veio a prejudicar sua alma, por meio do ensurdecimento do ouvido e do coração, ficando ele assim, impedido de ouvir a voz da verdade, posto que seja o Verbo quem chama a alma de volta ao lugar de origem. “O lugar do descanso imperturbável está onde o Amor não é abandonado, a não ser que o Amor nos abandone primeiro” (*Conf.*, I, 4, 11).

Desse modo, Agostinho permanecia indeciso frente às doutrinas que conhecera até o ponto de abandonar os maniqueístas, após nove anos de frequência às suas reuniões. Entretanto, ele se recusava terminantemente a confiar na cura das enfermidades de alma por meio dos Acadêmicos que, segundo sua opinião, desconheciam o nome de Cristo.

Na busca da verdade, o encontro com Santo Ambrósio, então Bispo de Milão, foi sem dúvida o mais determinante de todos. Este se deu quando o prefeito de Milão solicitou a Roma o envio de um professor de retórica, a quem seria concedida a licença para viajar representando a cidade. Nessa ocasião, Agostinho, ainda movido pela vaidade, solicitou esse emprego e, depois da seleção feita por Símaco, então prefeito de Roma, foi aprovado e enviado a Milão em 384:

Chegado a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao Vosso povo ‘a fina flor do Vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho’. Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu e o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós (*Conf.*, I, 5, 13).

Desde então, intensificou-se em Agostinho o desejo de firmar sua vida sobre algo que lhe proporcionasse mais segurança. Esse desejo estava assentado sobre a certeza de que somente na segurança da verdade é que seria possível gozar da verdadeira felicidade: “Eu ainda não gemia por Vós, ao rezar, para que me acudísseis, mas meu espírito estava inclinado a procurar-Vos e inquieto por discutir” (*Conf.*, I, 6, 3). Desse modo, as dúvidas iam se dissipando, e a luz da verdade começou a clarear a sua mente: “Assim o olhar, já mais purificado, da minha inteligência, dirigir-se-ia, de algum modo, para a Vossa verdade sempre constante e indefectível” (*Ibid.*).

Não obstante a afirmação anterior, que discorria sobre a dificuldade em encontrar um fio condutor no pensamento agostiniano, gostaria de destacar um elemento que parece perpassar por mais de uma fase da vida do Bispo de Hipona, é o caso do reconhecimento de que a razão sozinha não é capaz de oferecer o conhecimento pleno da verdade, muito menos

de que a vida na virtude seria suficiente para a felicidade. Porém, este último ponto fica mais evidente nas obras da maturidade. Nesse sentido, garante: “E assim, apesar de estarmos doentes para alcançar a verdade com a transparência da razão e por isso nos ser necessária a autoridade dos Livros Santos” (*Conf.*, I, 6, 5).

Dentre os acontecimentos que favoreceram o êxito da busca de Agostinho pela verdade, destacamos um que ocorreu num bairro de Milão quando ele caminhava com seus amigos. Na ocasião, ao avistar um pobre mendigo, ébrio, humorístico e alegre comentou com eles sobre o desejo de chegar à alegria segura, onde já tinha chegado aquele mendigo e onde talvez eles nunca chegassem:

Não possuía o ébrio, é certo, a alegria verdadeira. Mas, com tais ambições, eu buscava muito mais falsamente. Ele, com certeza, andava alegre e eu preocupado; ele vivia seguro e eu cheio de inquietações. Se alguém me perguntasse se eu preferia andar alegre ou perturbado, responderia: andar alegre. Se, porém, de novo me interrogasse se antes queria ser com o ébrio ou como eu era, escolheria viver acabrunhado por cuidados e temores (*Conf.*, I, 6, 6).

Conclui-se, desse modo, que o vazio existencial experimentado por Agostinho ainda era muito frequente, pois, apesar de já ter adquirido a consciência da existência da verdadeira felicidade, ele admitiu que nem mesmo aquela falsa felicidade percebida no ébrio ele teria experimentado:

Importa saber a razão por que cada um se alegra. Conheço e vejo que a alegria da esperança fiel dita infinitamente daquela vaidade! Também entre o ébrio e mim havia grande diferença. Sem dúvida, ele era mais feliz não só porque transbordava de hilaridade – porém eu era devorado por ansiedades – mas porque ele adquiria o vinho desejando prosperidades aos seus benfeitores, enquanto eu procurava a ostentação com mentira (*Ibid.*).

Tais coisas foram ditas por diversas vezes a seus amigos, a fim de que, juntamente com ele, pudessem examinar o que ocorria em suas vidas. Isso porque, Agostinho continuava infeliz, e aflito com suas dores que se multiplicavam. “Se me sorria alguma ventura, sentia náuseas em apanhá-la porque ela voava no mesmo instante em que a ia agarrar” (*Ibid.*).

Por fim, frente aos altos e baixos de sua vida, Agostinho chegou à conclusão de que somente algo que estivesse isento das vicissitudes da vida poderia corresponder às suas expectativas, pois, a verdade que tanto buscava só podia advir de algo atemporal e que não estivesse sujeito à corrupção. Tais comprovações tornam-se, assim, conteúdo constante de suas reflexões: “Revolvia tudo isso dentro do meu peito miserável, oprimido pelos mordazes cuidados do temor da morte e por não ter encontrado a verdade” (*Conf.*, I, 7, 5). Em uma

ocasião dessas, ele afirma que: “Aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio” (*Conf.*, I, 8, 10).

Esses momentos de autorreflexão foram comuns na vida do Bispo de Hipona, no entanto, um deles merece destaque:

Quando por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo uma chuva torrencial de lágrimas (*Conf.*, I, 8, 12.).

Conta Agostinho que os seus olhos prorromperam em rios de lágrimas, que iam se misturando à satisfação que o momento lhe trazia, entre falas, choro e desabafos.

Eis que, de súbito, ouço uma voz vinda da casa próxima. Não sei se era de menino, se de menina. Cantava e repetia frequentes vezes: ‘*Toma e lê; toma e lê*’ [...] reprimi o ímpeto das lágrimas e levantei-me persuadindo-me que Deus só me mandava uma coisa: abrir o códice (*Epístolas de S. Paulo*) e ler o primeiro capítulo que encontrasse (*Ibid.*).

Estremecido e angustiado com tal acontecimento, Agostinho encontrou a resposta que procurava no livro das Epístolas dos Apóstolos que lhe dava a seguinte orientação:

Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites (*Rm*, 13, 13.).

Sobre esse fato escreveu:

Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram. Então, marcando a passagem com o dedo ou com outro sinal qualquer, fechei o livro (*Conf.*, I, 8, 12).

Eis, então, a ocasião de sua conversão, fato que marcara profundamente o rumo à felicidade, pois, a partir dela tornou-se possível a aquisição das respostas aos questionamentos pessoais, assim como deu início à escrita de suas obras, inclusive a que trata da felicidade. Portanto, foi somente a partir de sua conversão que o Bispo de Hipona encontrou definitivamente a verdade o que, por sua vez, acarretará, necessariamente, a posse da verdadeira felicidade. Logo, ela haverá de ser um bem, cuja posse satisfaz todo o desejo, sendo que a aceitação dessa verdade se coloca como único meio de conquistá-la.

3.2 *A felicidade nos primeiros escritos agostinianos*

De um modo geral, o pensamento agostiniano apresenta muitos pontos em comum com a filosofia greco-romana. Essa semelhança está mais aparente nos primeiros escritos, principalmente no campo da antropologia; nesse sentido, tanto com os gregos, quanto com os romanos, Agostinho assegura que o ser humano se constitui de duas substâncias: o corpo e a alma. Igualmente, destaca a superioridade da alma em relação ao corpo, e conseqüentemente, enfatiza que a vida feliz depende exclusivamente da parte mais nobre do homem, no caso, da alma.

Também como os gregos e os romanos, o Bispo de Hipona vem nos advertir que a felicidade não pode ser confundida com a posse de bens materiais porque não seriam essas coisas que tornariam o homem feliz. No entanto, assim como Aristóteles e Sêneca, ele afirma que, embora os bens materiais não possam trazer-nos a felicidade, eles são dotados de um valor positivo, pois sua ausência pode comprometer a felicidade. Em especial, nos primeiros escritos, identifica-se a associação da vida feliz com a prática da virtude, algo comum na filosofia greco-romana, que Agostinho absorve e defende como único caminho para a felicidade.

Notadamente com Platão e Plotino, Agostinho adquiriu o reconhecimento de que o homem não é autárquico. Da mesma forma, aprendeu que a responsabilidade para com a felicidade é inteiramente do homem, e que sua conquista não se constitui um projeto a ser realizado *a posteriori*, mas efetivado já nesta vida. Com Aristóteles e Plotino, percebemos uma correspondência com a ideia de que o fim último do homem é a felicidade, sendo que, para tal, a necessidade da moderação do espírito frente às vicissitudes é posta como condição. A moderação do espírito, nesse caso, é a moderação do desejo, é agir com sabedoria. Ainda com Platão, Aristóteles, Cícero e Sêneca, Agostinho aprendeu que a verdadeira felicidade há de ser um bem que, uma vez alcançado, não pode vir a ser perdido.

Percebe-se também uma semelhança entre Agostinho e Sêneca, especificamente, no que toca à ideia de que todos os homens desejam a felicidade, mas que nem todos conseguem valer-se dos meios adequados para conseguir esse fim. Nesse sentido, percebemos ainda uma correspondência entre a doutrina da felicidade de Plotino, que se caracteriza como movimento oposto, e que parte do múltiplo para o *Uno*, para o absoluto, para o repouso no Bem; ou seja, do que é ou está na imanência tendo como meta a transcendência, na concepção agostiniana, conforme veremos a seguir.

Entretanto, embora tenha absorvido tais elementos, nosso filósofo rompe com a tradição filosófica vigente e formula sua própria concepção de felicidade. Nesse sentido, ressaltamos que o pensamento agostiniano nasceu num clima onde as principais preocupações se voltavam para as questões do mal, da natureza do bem, da liberdade, da verdade e da felicidade. Desse modo, com o objetivo de encontrar uma resposta pessoal para essas questões, em especial, para a felicidade, o Bispo de Hipona desenvolveu uma vasta literatura, mas sem se preocupar em estabelecer um sistema filosófico propriamente dito, posto que no contexto geral de suas obras, a questão da felicidade aparece relacionada a uma série de outros temas, em particular, ao problema da verdade.

O problema da felicidade foi discutido logo nos primeiros escritos de Agostinho, que ocorreram após sua conversão ao Cristianismo. Nesse sentido, temos o diálogo *De Beata Vitae (Sobre a Vida Feliz)*, escrito no outono de 386, por ocasião de seu 32º aniversário, no qual a felicidade aparece como tema central. Na ocasião, o Jovem Agostinho retirou-se com seus amigos e discípulos Alípio, Licêncio e Trigésio, com seu irmão Navígio, seu filho Adeodato e sua mãe Mônica, para Cassiciaco – uma aldeia ao norte da Itália –, hoje Cassago de Brianza, situada aproximadamente a 42 quilômetros de Milão. Sobre esse evento, escreve Roque Frangiotti, na introdução da versão brasileira da obra:

Agostinho conduzirá um diálogo em torno de um tema clássico e fundamental para a Antiguidade: a felicidade. Destes três dias nasceu a obra, *A Vida Feliz*. Trata-se de um diálogo filosófico na mesma linha das outras obras produzidas nesse retiro: *Contra os Acadêmicos*, *A Ordem* e os *Solilóquios*¹⁵⁰.

Traçando um comentário sobre a questão da felicidade na filosofia agostiniana, de um modo geral, Gilson assevera: “Ora, é fato capital para compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude”¹⁵¹. Desse modo, somos levados a admitir que, por trás de toda sua procura existe uma grande inquietação em relação ao problema de seu destino. Esta inquietação pode ter derivado de seu contato com o pensamento senequiano que, por sua vez, enfatiza com muita frequência a questão do bom aproveitamento do tempo.

O estudo do principal texto de Agostinho acerca da felicidade - o *Sobre a Vida Feliz* -, nos ajuda a compreender o modo como ele abandonou uma vida, considerada indigna,

¹⁵⁰ FRANGIOTTO, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. 3. ed. Trad., introd. e notas de Adayri Fiorotti, Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2007. p. 111.

¹⁵¹ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbul Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p.17.

e se conduziu para outra, a vida virtuosa. Esta obra nos transporta para o mundo de Agostinho, um mundo em que seu coração pulsava ao ritmo da vida que desejava levar, por isso, investiga a verdade, movido não somente pela curiosidade, mas porque a ama, assim como ama a vida feliz.

Entretanto, embora aceitemos a felicidade como tema central no pensamento agostiniano¹⁵², encontrar, no contexto geral de suas obras, um elo que possibilite a ligação entre elas configura-se, no mínimo, em uma tarefa muito árdua e arriscada, pois sempre estamos sujeitos a equívocos de confusão. Mesmo assim, ousaremos estabelecer um norte que permita-nos chegar a uma conclusão em nosso tempo, mesmo que provisoriamente, e que seja, no mínimo, digna de análise.

O Bispo de Hipona não tratou da felicidade em uma única obra. Dentre outras, encontramos a questão nas obras *Solilóquios*, *Contra os Acadêmicos*, *Sobre o Livre Arbítrio*, *Confissões*, e *Sobre a Trindade*. Em todas elas ele confrontou seu posicionamento com os mais diversos panoramas filosóficos inerentes à sua época.

Todavia, conforme observa Josemar Bandeira de Souza,

Agostinho, não faz, nem tenta fazer, definições ontológicas acerca da vida feliz; ele concentra as suas investigações nas experiências resgatadas pela memória e na expectativa de um futuro composto a partir das elucidações da sua mente. A busca que Santo Agostinho faz é intimista e subjetiva, pois reconhece que a felicidade é entendida de maneira diferente por cada pessoa¹⁵³.

Sob esse aspecto, não devemos esquecer que Agostinho parte do pressuposto de que a felicidade existe e que a ela o homem pode chegar. Igualmente ele crê na existência da verdade e que esta não pode ser concebida sem ser relacionada à felicidade. Portanto, ambas estão intimamente ligadas. Passemos, então, à análise dessa questão nas obras próprias de Agostinho de Hipona.

Após sua conversão, retirando-se em Cassiciaco, Agostinho escreve, entre outras obras, *Solilóquios*. Esta obra segue o método da época, de perguntas e respostas, que se dará por meio do diálogo consigo mesmo, onde sua razão faz o papel de instrutor, e ele o de discípulo. O tema central dessa obra é a procura de Deus e da Verdade, conforme veremos a seguir.

¹⁵² Tamanha é a importância do tema da felicidade nas obras agostinianas o que levaria o agostinólogo brasileiro Manfredo Ramos chegar a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De Civitate Dei*”. São Paulo: Loyola, 1984. p. 48).

¹⁵³ SOUZA, 2006, p.12.

No início do diálogo, Agostinho admite que há muitos dias estava a pensar sobre o bem que deveria buscar, assim como sobre o mal que deveria evitar e, motivado pela razão, faz a prece seguinte:

Eu te invoco, 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 Bondade e Beleza, em quem por quem e mediante quem é bom e belo tudo o que tem bondade e beleza. Deus luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência. [...] Deus, de quem separar-se significa cair, a quem retornar significa ser firme. Deus de quem afastar-se é morrer, ao qual voltar é reviver. [...] Deus, por quem não servimos aos elementos covardes e miseráveis. Deus, que nos purificas e nos prepara para os prêmios divinos, achega-te a mim com benevolência (*Sol.*, I, 1, 3).

Em vista das atribuições que Agostinho de Hipona confere a Deus – verdade e felicidade – nota-se que o problema da felicidade irá receber um tratamento diferenciado daquele que havia sido feito até agora, pois, ainda não se havia cogitado a associação da vida feliz com a divindade. Nem mesmo Plotino, que havia associado a questão da felicidade com o movimento de retorno e de contemplação do *Uno*, pode ser comparado com a ideia da verdade agostiniana, ou seja, o *Uno* plotiniano não pode ser confundido com o Deus de Agostinho. Isso acontece porque, apesar de, em alguns pontos, haver convergência entre os atributos do *Uno* plotiniano e os do Deus da Tradição judaico-cristã, na realidade, trata-se de entes totalmente diversos.

Em primeiro lugar, não se confunde porque em Plotino há a aceitação da ideia da emanção do *Uno* pelo cosmo. Em sentido contrário, na Tradição cristã, que tem Agostinho como um grande defensor, o mundo não é fruto de uma emanção, mas sim, criação de Deus. Além disso, a teoria da emanção fala da geração do mundo acontecendo de uma maneira tal que o *Uno* permanece imóvel, no centro dela, sem querê-la nem consenti-la. Conclui-se, dessa forma, que o mundo sensível não é fruto de liberdade do *Uno*, mas expressão necessária da natureza. Na filosofia de Plotino, tanto o *Uno* como o mundo sensível existem necessariamente, porém, no pensamento judaico-cristão, afirma-se que Deus, em plena liberdade, criou o mundo por um ato de amor.

Em segundo lugar, em Agostinho Deus criou o mundo do nada, assim, o criador é diferente da criatura. Já na teoria da emanção, o mundo derivou do próprio *Uno*, e o *Uno* por

sua vez se propaga pelo cosmo. Portanto, diante destas constatações, concluímos que o *Uno* de Plotino não é Deus, pelo menos nos padrões da Tradição judaico-cristã agostiniana.

Voltemos então à questão dos *Solilóquios* para assinalar que Agostinho estava frequentemente refletindo sobre o seu modo de caminhar em direção à Verdade. Nesse percurso, ele recorria constantemente à razão para compreender os acontecimentos em seu interior e à sua volta, assim, após momento de reflexão sobre o que realmente procurava, ele chega à seguinte conclusão: “Desejo conhecer a Deus e a alma” (*Sol.*, I, 2, 7). Tal conclusão deriva do reconhecimento de que somente em Deus se encontra a verdade que se busca.

No início desse diálogo, escrito provavelmente sob a influência da filosofia dos acadêmicos, Agostinho não se mostra muito seguro quanto ao êxito de sua procura: “Não sei até que ponto ele deva dar-se a conhecer, ao ponto que eu diga: Chega! Pois não creio que eu saiba alguma coisa até o ponto como desejo conhecer a Deus” (*Ibid.*). Mas, se ele não conhece Deus, por que motivo o deseja? É interessante observar que, mesmo afirmando que não conhece nem sequer algo semelhante, ele afirma: “nada mais amo além de Deus e a alma, dos quais não conheço nenhum” (*Ibid.*). Lembremos que, em Agostinho, o amor só é possível quando há conhecimento da coisa amada. Isso significa que para amar a Deus e a alma é necessário que ele já os conheça de algum modo.

Mas qual é, então, o modo pelo qual Agostinho pretende conhecer a Deus e a alma? Certamente, por meio de alguma fonte de conhecimento que não dependa exclusivamente da razão e nem dos sentidos: “Porém, procuro o que conhecer, não o que crer. Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos” (*Sol.*, I, 3,8). Advirta-se aqui que a filosofia platônica sobrepunha os dados percebidos pela alma aos dados dos sentidos e que, em consequência disso, a ideia de que o conhecimento deriva da razão; o resto era pura ilusão dos sentidos. No entanto, mesmo aprovando essa ideia, Agostinho reconhece a existência de outro tipo de conhecimento, o qual não deriva somente da razão e dos sentidos, no caso, o conhecimento de Deus.

Se não depende da razão nem dos sentidos, de onde vem o conhecimento?

Sobre o modo pelo que é possível à alma chegar ao conhecimento de Deus, Agostinho aponta três elementos que precisam ser levados em consideração para poder se entender Deus:

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver

essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se bem olhar, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu fim, seguindo-se feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois não se pode ver (*Sol.*, I,6,13).

Sem esses elementos – a fé, a esperança e o amor – a investigação tende a fracassar, porque eles são uma condição para que a alma obtenha o êxito nessa atividade. Para tanto, é necessário que a alma que esteja sã que olhe e que veja, pois,

a fé, esperança e o amor são necessários primeiramente para conseguir aquelas três: saúde, olhar e visão; em segundo lugar, são sempre necessárias; em terceiro lugar, porém, nesta vida permanecem todas, mas depois desta vida subsiste só o amor (*Sol.*, I, 7,14.).

Eis, então, o alcance e a validade de tais elementos para a perfeita realização da vida feliz.

Até agora vimos que o Bispo de Hipona assinala o caminho que nos permite ver a Deus, no entanto, ver não implica conhecer. Nesse aspecto, ele apresenta a sua teoria da iluminação como condição para o perfeito conhecimento de Deus, conforme vemos em suas palavras:

Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisa sejam entendidas. Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, conhece-te a ti mesmo e a Deus (*Sol.*, I, 8,15).

A teoria da iluminação é um elemento fundamental não somente para a compreensão do problema da felicidade, mas também para a compreensão de toda sua obra. Ao argumentar que o conhecimento de Deus não vai depender exclusivamente da razão nem dos sentidos, e muito menos de ambos simultaneamente, o jovem Agostinho reconhece a existência de um limite epistemológico do conhecimento humano. Segue a isso que, para o homem conhecer a Deus, faz-se necessário que Ele supra essa nossa deficiência incluindo no caminho ao perfeito conhecimento da verdade as suas luzes.

Outro elemento que merece ser destacado nesta discussão é a recomendação de que o conhecimento de Deus precisa ser antecedido pelo autoconhecimento. Esse conselho não ocorre por acaso, pois, no contexto geral de nossa pesquisa, veremos que ela tem uma razão própria de ser: o conhecimento de si é a condição necessária para o conhecimento de

Deus, o que implicará a posse da vida feliz. Logo, sem o autoconhecimento, torna-se vã toda busca.

Desse modo, a felicidade parece muito mais afim com o interior do homem, do que com o mundo exterior a ele. Assim, fica a dúvida: que valor têm os bens exteriores e que consideração nós precisamos ter sobre os mesmos? O Bispo de Hipona responde dizendo:

Há tempo que não me atraem (*as riquezas*). Tenho 33 anos e já faz quase 14 anos que deixei de desejá-las. Nada mais me interessa delas, senão, se acontecer que eu chegue a possuí-las, apenas o necessário sustento e o seu uso liberal. Um livro de Cícero facilmente me convenceu de que as riquezas não devem ser de modo algum ambicionadas, mas sim, se advierem, devem ser administradas com muita retidão e cautela (*Sol.*, I, 10, 17).

Embora haja, em modo geral, a mesma consideração junto às honras, ao casamento, aos prazeres etc., é interessante perceber que, no que se refere aos bens materiais, Agostinho confere um valor positivo em relação à felicidade, porém, não os acolhe como determinantes, mas como secundários à mesma. Pressupondo que tais bens são importantes, mas que precisam ser usufruídos com cautela e retidão, como então podemos fazer seu uso correto deles? Diante da questão, o Bispo de Hipona responde seguindo o costume dos clássicos, dizendo que muitos destes bens são buscados não em função de si mesmos, mas em função de outrem:

Somos compostos de duas partes, isto é, de alma e corpo, das quais a primeira parte – a alma – é melhor, e a pior parte é o corpo; o sumo bem é o ótimo da melhor parte, e o sumo mal é o péssimo da pior parte. Na alma, o ótimo é a sabedoria, e, no corpo, o péssimo é a dor. Portanto, sem nenhuma falsidade (segundo me parece) conclui-se que o sumo bem do homem é o saber, e o sumo mal é sentir a dor (*Sol.*, I, 12, 21).

Logo, devemos dar assentimento aos bens que nos levam ao *Sumo Bem* e abdicar dos que nos levam para o caminho contrário, ou seja, a dor. Esse entendimento sobre a dor será reformulado posteriormente, haja vista a relação da mesma com o sofrimento de Cristo.

Adotando o costume da época, Agostinho colocou a sabedoria, objeto da filosofia, como o primeiro passo na conquista da vida feliz. Basta lembrar que, anteriormente, ele defendeu a ideia de que é da vida da alma que depende nossa felicidade. E que, nesse caso, o que há de melhor na alma, não é outra coisa senão a sabedoria que nela habita. Para tanto, exige-se uma adesão radical, não se podendo amar outra coisa, mas somente a ela. “A esses ela procura, cuja união é verdadeiramente casta e sem contaminação alguma” (*Sol.*, I, 13, 22). Portanto, que não podemos de forma alguma prescindir da sabedora no caminho da felicidade. Nesse sentido, diz Agostinho:

Ela é uma espécie de luz inefável da mente. Luz comum, à medida que pode, nos indica como é aquela luz. Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação (*Sol.*, I, 13, 23).

Desse modo, para chegar ao conhecimento da sabedoria, faz-se necessário crer, esperar e amar. Esses três elementos não se conquistam de modo repentino, pois os mesmos precisam ser cultivados, ou melhor, exercitados no dia a dia, posto que,

Assim cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer [...]. Porque faz parte de um bom método pedagógico chegar à sabedoria com certa ordem, pois sem ordem quase não há confiabilidade na felicidade (*Ibid.*).

Nota-se aqui que, junto à questão da sabedoria, Agostinho incrementa o elemento da ordem. Esse é um elemento que, apesar da distância conceitual de sua filosofia, lembra a justa medida de Aristóteles, pois ambos reclamam a importância da moderação do espírito: um fala do meio termo, e o outro da ordem. Mais adiante retomaremos essa questão, onde veremos que ela se apresenta muito mais como uma extensão da própria sabedoria, do que mesmo como um elemento coercivo de origem externa.

Voltemos, então, à questão levantada no início do primeiro livro do *Solilóquios*, onde o Bispo de Hipona diz que o conhecimento de si e de Deus é necessário para que ele tome posse da verdadeira felicidade. Nesse sentido, precisamos expor a questão do conhecimento da própria alma para depois voltarmos ao conhecimento de Deus.

No final do livro I, a razão retoma a questão do conhecimento perguntando a Agostinho sobre o que deseja conhecer, ele responde francamente, ratificando o que havia dito no início – “isso é tudo que desejo”. Então, diante dessa resposta, a razão o interroga mais uma vez se ele não deseja compreender a verdade, e nosso interlocutor responde: “Não posso conhecer aquelas duas senão através desta” (*Sol.*, I, 15, 27). Assim, a verdade se instala na problemática da felicidade de uma vez por todas e será sempre requisitada quando se fala da questão da felicidade. Portanto, em primeiro lugar se deve conhecer a verdade, pois, somente a partir dela é que se conhece a alma e Deus.

Na filosofia agostiniana, a verdade funciona como aquele referencial que confere legitimidade às coisas, conforme expõe o Bispo de Hipona: “o que é verdadeiro certamente o é pela verdade” (*Ibid.*). Porém, mesmo que a verdade esteja correlacionada às coisas e aos acontecimentos, ela não se deixa corromper pelas suas imperfeições, haja vista a questão de que, ainda que elas pereçam, ela, a verdade, não perece.

As premissas anteriores nos apontam que não há dúvida em Agostinho quanto à existência da verdade e, existindo, pressupõe-se que ela se localize em algum lugar. “Portanto, é necessário que a procuremos onde ela se encontra” (*Sol.*, I, 15, 29). Essa é uma fala da razão para seu discípulo que, ao mesmo tempo, pede para que ela lhe mostre o lugar onde a verdade possa habitar. Nesse aspecto, conclui:

Certamente não está nas coisas mortais, porque o que existe em outra coisa não pode permanecer se não aqui onde está. E há pouco concordamos que a verdade permanece mesmo quando perecem coisas verdadeiras. Por isso, a verdade não está nas coisas que perecem. Mas a verdade existe e não está em nenhum lugar. Portanto, existem coisas mortais. Mas nada há de verdadeiro onde não está a verdade. Conclui-se, pois, que não há coisas verdadeiras senão as que são imortais. [...] Mas tudo que não é verdadeiro é falso. Por isso, não se pode afirmar corretamente que uma coisa é, senão as imortais. (*Ibid.*).

Depois de um longo período de reflexão sobre os critérios acima citados, Agostinho investigou as coisas e os seres mortais e imortais, até mesmo em que categoria ele se encaixava: os mortais ou os imortais? Tal preocupação resultou do seu desejo de adquirir o autoconhecimento, condição para o conhecimento de Deus e, conseqüentemente, para a posse da felicidade, conforme visto anteriormente. Nesse sentido, o Bispo de Hipona confessa que sabe muito pouco sobre si mesmo, apenas sabe que pensa, mas não sabe se é mortal ou imortal, pois, para ele, o sentido da vida não está no viver apenas, mas em função do próprio saber (*Cf. Sol.*, II, 1, 1). Eis um elemento de grande relevância para a questão da felicidade nos primeiros escritos de Agostinho. Podemos observar sua importância no trecho a seguir, onde ele questiona a possibilidade de o conhecimento das coisas poder torná-lo infeliz:

Creio com certeza que isso não pode ocorrer de modo algum. Mas se for assim, então ninguém pode ser feliz; pois não há outra razão por que agora sou infeliz senão a ignorância das coisas. Então se o conhecimento das coisas torna alguém infeliz, a infelicidade é eterna (*Ibid.*).

Desse modo, se o conhecimento traz a felicidade e a ignorância a infelicidade, não resta outra conclusão senão que somente o sábio será feliz. Vale ressaltar que essa conclusão não deriva de sua obra como um todo, pois, conforme veremos adiante.

Continuemos nossa investigação, retomando a questão levantada por Agostinho e que é referente à que categoria ele pertencera: se à dos mortais ou à dos imortais. Para responder a esta pergunta, ele se debruçou sobre a análise do próprio conhecimento. Nesse sentido, raciocinou: se o conhecimento proporciona o viver na eternidade, só resta uma conclusão: a de que a alma, a parte superior do homem que experimente o conhecimento deve

ser imortal. Segue-se a isso a ideia de que não nascemos para a finitude, mas para a eternidade, para as coisas superiores.

Ainda sobre a questão da relação entre a felicidade e o conhecimento, Agostinho observa que ninguém poderá ser feliz a não ser vivendo, e ninguém vive se não existir. Desse modo, somente o existir autêntico, que se dá por meio do conhecimento da verdade, pode trazer a felicidade. Nesse sentido, a sabedoria volta como aquele elemento que impulsiona o nosso viver em direção aos bens verdadeiros, tão necessários a uma existência autêntica. Para tanto, faz-se necessário que os bens verdadeiros sejam eternos, pois só assim é possível aguardar a felicidade plena.

As premissas vistas nas assertivas anteriores levam-nos a concluir que tudo o que é eterno vem da verdade. Portanto, a questão da felicidade não se refere necessariamente à posse de bens verdadeiros, mas, em última instância, à própria verdade. Esses bens, por sua vez, são apenas um reflexo dela, e serão admitidos como meio e não como fins em si mesmos, pois, uma vez que a verdade é eterna, tudo que é verdadeiro depende dela mesma para continuar existindo. Logo, “a verdade não perecerá de modo algum” (*Sol.*, II, 2, 2).

Uma vez que falamos sobre a verdade, não podemos dispensar, algumas palavras sobre a falsidade. Assim sendo, como a verdade está para a felicidade, da mesma forma, a falsidade está para a infelicidade. Sobre essa questão, o Bispo de Hipona começa fazendo um questionamento próprio do filósofo, “Que é a coisa falsa, por que existe o falso?” (*Sol.*, II, 3, 3). Em resposta à primeira questão, diz: falso é “Aquilo que é diferente do que parece” (*Ibid.*). E a razão complementa: “a falsidade não está nas coisas, mas nos sentidos, pois não se engana aquele que não assente às coisas falsas. Conclui-se que uma coisa somos nós, outra coisa o sentido, pois, quando ele se engana, nós podemos não nos enganar” (*Ibid.*). Desse modo, “não há sentido sem a alma; não há falsidade sem os sentidos” (*Ibid.*). Portanto, a alma pode hospedar tanto o verdadeiro como o falso, caso ela se deixe guiar pelos sentidos.

Quanto à questão da eternidade da alma, Agostinho procurou na razão um fundamento que lhe possibilitasse dar sustentação à ideia da relevância da verdade para a consecução da felicidade. Assim sendo, a razão o orienta da seguinte forma:

Afirmastes que não pode haver falsidade sem os sentidos e que não pode deixar de haver falsidade; portanto, sempre haverá os sentidos. Entretanto, não há sentidos sem a alma; logo, a alma é sempiterna. E ela não pode sentir sem viver para sempre (*Sol.*, II, 3,4).

Admitindo esse argumento como verdadeiro, Agostinho retoma a questão da felicidade para nos mostrar que a verdade, assim como a alma, precisa ser definida de uma

maneira diferente da que fazemos com as coisas corpóreas. Estas, por sua vez, não podem ser percebidas senão pelos sentidos, mas somente pela alma, pois, os sentidos não pertencem às coisas mesmas, mas ao sujeito que conhece, ou melhor, à sua alma. Contudo, não se atinge a verdade por meio das sensações, mas somente pelo intelecto da alma, porque os sentidos captam somente o que é perecível, enquanto que a alma atinge o eterno. Logo, esse tipo de procedimento, que se fundamenta na sensação, não consegue atingir a verdade em si mesma.

Mas, o que é então a verdade? A primeira ideia que Agostinho tem acerca da verdade é a verdade como correspondência: “Verdade é aquilo que é como parece à pessoa que conhece, se ela quer e pode conhecer” (*Sol.*, II, 5,8). No entanto, ao ser admoestado pela razão de essa definição poder nos levar ao erro – pois, se for assim, não existe o falso, porque aquilo que é, é verdadeiro – ele procurou rever toda a questão.

Nesse sentido, a revisão do conceito de verdade começa quando ele investiga a origem da falsidade. Nessa investigação, Agostinho acaba por defender que: “a semelhança das coisas, no que se refere aos olhos, é a mãe da falsidade” (*Sol.*, II, 6,10). E continua:

Em todos os sentidos, seja nas coisas iguais como nas desiguais, somos enganados pelo atrativo da semelhança ou, então, se não nos enganamos porque suspendemos o consentimento ou distinguimos a diferença, contudo percebemos que essas coisas se denominam falsas por serem semelhantes às verdadeiras (*Sol.*, II, 6,12).

Esta arguição reforça a ideia de que não devemos tentar apreender a verdade por meio dos sentidos. Diz Agostinho: “Pois uma vez que não há melhor método pelo qual a verdade possa ser investigada do que perguntando e respondendo” (*Sol.*, II, 7,14). E acrescenta: “devemos buscar aquela verdade que não seja de dupla face, contraditória consigo mesma, sendo verdadeira por um lado e, por outro, falsa” (*Sol.*, II, 10,18).

Vê-se, assim, que Agostinho procurou conhecer a natureza mesma do verdadeiro e do falso. Assim, tanto o falso como a verdade existem, mas devemos saber que o falso vem dos sentidos e a ciência vem da alma.

Quer estejam as figuras geométricas na verdade, quer esteja a verdade nelas, ninguém duvida que elas estão contidas em nossa alma, isto é, em nossa inteligência; e daí se conclui que também a verdade está em nossa alma (*Sol.*, II, 19,33).

E para encerrar essa questão concluiu:

Cria em seus raciocínios, cria 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 perecer (*Ibid.*).

Por fim, Agostinho faz uma distinção entre a verdadeira imagem e aquela que o pensamento simula pela imaginação. A verdadeira figura, aquela que se conhece pela inteligência, são os bens que já estão contidos em nossa alma e que foram soterrados pelo esquecimento. O acesso a esses bens é possível porque a sabedoria auxilia os que procuram na verdade, por mais turva que seja essa visão, através da inteligência, os escavam no fundo da memória. Ainda assim, quando não estão contentes, não desistem enquanto não chegarem a contemplar ampla e plenamente toda a face da verdade. Já os bens simulados pela imaginação derivam do falso, que, por sua vez, confunde o pensamento e, com frequência, engana os que investigam, induzindo-os ao erro, fazendo-os pensar que aquilo é tudo o que eles sabem e procuram. “São as imaginações que devem ser evitadas com grande precaução; elas resultam enganosas, variando conforme se mude o espelho do pensamento, ao passo que a face da verdade permanece una e imutável” (*Sol.*, II, 20,35). A imaginação não pode realizar as mesmas ações da inteligência, no caso, extrair as coisas da própria memória. Ao contrário, ela acaba por projetá-las lá e falha mais que os próprios olhos pelos quais ela penetrou na alma, por isso, “fica evidente que ela difere muito da verdade e que ela não é vista, enquanto esta é objeto da visão” (*Ibid.*). Agostinho pretendia retomar essa questão em uma obra específica sobre a inteligência, no entanto, não conseguiu.

No entanto, frente a seu medo da morte, ele conclui com as seguintes palavras: “Como já sentimos, Deus estará presente conosco que procuramos, o qual promete sem mentira alguma, para depois deste corpo, outro felicíssimo e pleníssimo da verdade” (*Sol.*, II, 20,36). Logo, a felicidade que podemos experimentar aqui não se constitui na felicidade plena, mas numa antecipação da mesma.

A continuação de nossa investigação nos coloca diante do diálogo *Contra os Acadêmicos*, o qual, igualmente aos *Soliloquios*, procura invalidar o ceticismo da Nova Academia¹⁵⁴ para poder oferecer embasamento dogmático e, simultaneamente, ligar de novo, em sentido cristão, o conhecimento com a ética e com a felicidade.

Essa relação reaparece no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, do qual faremos uma análise em seguida, e também no diálogo *Sobre a Ordem*, ambos compostos na mesma época do *Contra os Acadêmicos*.

Por fim, a questão da relação da vida feliz com a verdade encontra-se tão imbricada a ponto de que a procura por uma implicará a procura pela outra. Dessa forma, com o objetivo de analisar o modo pelo qual Agostinho estabeleceu ou vinculou os conceitos de

¹⁵⁴ Coordenada respectivamente pelos filósofos Arcesilau - IV e III a. C., Carnéades - II a. C., Filon de Larissa - II e I a. C.

felicidade com verdade nos três livros que compõem o diálogo *Contra os Acadêmicos*, passemos então para a análise do texto.

No primeiro livro do diálogo *Contra os Acadêmicos*, Agostinho investiga a relação da posse da verdade como condição para a felicidade. Dessa forma, ele analisa se é possível ao homem ser feliz já na procura, ou se somente na posse da verdade. Para tanto, Agostinho ele teve em suas mãos dois conceitos distintos de felicidade: um, indicando que a felicidade do homem é procurar a verdade, posto que, aquele que se esforça nessa tarefa é feliz, mesmo que não a alcance, conforme está escrito: “A mim parece-me claro, pois os nossos maiores que temos por sábios e felizes viveram bem e felizmente, só porque procuravam a verdade” (*Contra acad.* I, 2,6). Por outro lado, temos a ideia de que não é possível viver feliz quem vive no erro, já que, aquele que sempre procura e não acha, erra, conforme se vê: “Porque feliz, a nosso ver, só é o sábio perfeito. Mas quem procura não é perfeito; portanto como podes considerá-lo feliz?” (*Contra acad.* I, 3,7).

Na discussão acima, a questão do erro é algo que precisa ser melhor compreendido, porque é bastante relevante para o entendimento da questão da sapiência que virá em seguida: por um lado, o erro significa procurar e nunca encontrar; por outro, o erro é a aprovação do falso pelo verdadeiro. Logo, quem sempre busca a verdade não pode cair no erro, pois não aprova o falso; quem nada aprova, conseqüentemente, não pode errar, mas pode ser feliz.

Nessa discussão, o jovem Agostinho colocou a questão da sapiência¹⁵⁵ como parte integrante da felicidade: “quem a seguir será sábio; mas nenhum sábio é infeliz; e como todo homem é feliz ou infeliz, a felicidade não está somente no achado, mas também na procura da verdade” (*Contra acad.* I, 5,14).

Apesar de Agostinho ter colocado a sapiência como parte indispensável, ele não a concebeu como determinante na questão da felicidade. Isso reforça aquela ideia contida no *Solilóquios* de que o conhecimento de si é imprescindível para o conhecimento das coisas divinas: “Sendo as coisas divinas, na opinião de todos, muito superiores às humanas, como poderia atingi-las aquele que a si próprio desconhece?” (*Contra acad.* I, 8,22). Portanto, a relevância da sapiência no problema da felicidade se dá porque ela reúne em si os elementos fundamentais para uma vida feliz: o conhecimento de si (conhecimento das coisas humanas) e o conhecimento das coisas divinas (da verdade).

¹⁵⁵ Ciência das coisas divinas e humanas cf. *Contra acad.* I, 6,16.

Ao afirmar a relevância da sapiência para alcançar a felicidade, segue-se a isso a necessidade de análise do papel do sábio, posto que, na ocasião do diálogo, nascia a necessidade de analisar se é vã a busca do sábio que procura a verdade, mesmo sem encontrá-la:

Como em vão se é tão grande o proveito? Porque procura é sábio, e por sábio é feliz; liberta quanto pode a alma das prisões do corpo e concentrado-se em si próprio, nenhuma ambição o dilacera, mas tranquilo em si e em Deus esforça-se por gozar merecidamente a beatitude, como gozara anteriormente a humana (*Contra acad.* I, 8,23).

Logo, antes de saber se a felicidade está na procura ou na posse da verdade, é mais necessário desenvolver o hábito de procurá-la incansavelmente. Por isso, Agostinho encerra o primeiro capítulo fazendo a seguinte exortação:

Devemos procurar a verdade com todo ardor e comecei por perguntar o valor que lhe dáveis; deste-lhes tanto que nada mais deseje. Se quisermos ser felizes, quer isso dependa do achado, quer simplesmente da busca da verdade, é certo que temos de procurá-la (*Contra acad.* I, 9, 25).

No segundo livro, Agostinho exorta a Romaniano (*Cf. Contra acad.* II, 2,3)¹⁵⁶ a dedicar-se à filosofia e procura refutar os Acadêmicos que pretendem seguir o verossímil, negando a possibilidade do verdadeiro conhecimento, conforme veremos a seguir.

Inicialmente Agostinho procura alertar sobre um erro metodológico muito frequente entre os investigadores da felicidade: muitos homens, crendo ter encontrado a verdade, erradamente, deixam de procurá-la diligentemente. Esse é o motivo pelo qual muitos homens se deixaram levar pelos falsos argumentos dos Acadêmicos, que afirmam não ser possível o conhecimento verdadeiro, assim como a existência da própria verdade. Por isso, ele expôs seu ponto de vista sobre essa doutrina:

Contra as ondas e tempestades da fortuna deve lutar-se com os remos das virtudes e principalmente o auxílio divino, para manter firme a intenção dos bons estudos e para que nenhum acaso nos tolha aportar o porto seguro e jucundo (*agradável*) da filosofia. Tal é sua primeira tarefa (*Contra acad.* II, 1,1).

Portanto, a filosofia é entendida por Agostinho como amor à sapiência. Nesse sentido, relaciona o conceito de filosofia com o conceito de filocalia (amor à beleza), e, a partir dela, elabora a seguinte tese: “se aquele que ama a falsa beleza pudesse contemplar um pouco a verdadeira com os olhos sãos, com que encanto viria dedicar-se-ia à filosofia” (*Contra acad.* II, 3,7).

¹⁵⁶ Romaniano foi financiador dos estudos de Agostinho desde a juventude.

De acordo com Agostinho, dois vícios são obstáculos à descoberta da verdade: o primeiro é o da exaltação a si mesmo, o investigador da verdade deve agir contrariamente a essa postura, pois a busca na humildade – “os grandes assuntos magnificam geralmente os humildes que deles se ocupam” (*Contra acad.* I, 2,6). Por isso, deve-se evitar esse tipo de comportamento, porque ele entende que, na procura da verdade “só poderás vê-la se te deres à filosofia” (*Contra acad.* II, 3,8). O segundo que “é o de supores ter achado alguma coisa, ainda que te separe de nós duvidando e procurando, qualquer superstição do teu espírito será repelida, quer se te enviar alguma dessas discussões sobre religião, quer quando discutir muitas coisas contigo” (cf. *Ibid.*). Desse modo, identificamos uma releitura do preceito Socrático – *sei que nada sei*, feita por Agostinho ao aconselhar seus amigos a não afirmarem equivocadamente que sabem alguma coisa, sem saber.

Mas não penseis também que é impossível achar a verdade em filosofia. Acreditai-me, ou antes, aquele que disse: ‘Procurai e achareis’. Não deve desesperar-se de um conhecimento mais evidente do que o de aqueles números (*Contra acad.* II, 3,9).

Esta fala se dirige, especificamente, aos Acadêmicos por sustentarem que, mesmo não sendo possível ao homem alcançar a verdade e a ciência no domínio da filosofia, ainda assim, ele pode ser sábio, visto que buscava a verdade. E por cima, diziam que o sábio não deve dar assentimento sobre coisa alguma, porque necessariamente erraria, visto que tudo é incerto. Acerca desse ponto, comenta Agostinho:

Parece que tiravam a ideia da inacessibilidade da verdade da definição de Zenão, o estóico, para quem só pode ser verdadeira uma impressão do real no espírito, quando não pudesse existir se o objeto não fosse real (*Contra acad.* II, 5,11).

Por isso, os Acadêmicos se esforçam para mostrar que não podem encontrar tais sinais. E para tanto, pontuam a existência de divergências entre os filósofos; a enorme quantidade de erros a que os sentidos nos induzem, o sono, os desatinos e os sofismas, justificando, dessa forma, a necessidade de que não se deve assentar sobre coisa alguma.

Em contraposição a essa ideia, Agostinho deduz que o sábio dos Acadêmicos nada deve fazer, pois não aprova coisa alguma, logo, afirma: “O sábio dos Acadêmicos dir-se-ia um dormente, desertor de qualquer trabalho” (*Contra acad.* II, 5,12). Nesse aspecto, também interroga sobre a afirmação dos Acadêmicos de que “o sábio cumpria os seus deveres, desde que tinha normas orientadoras” (*Ibid.*). Ora, uma vez que a verdade está oculta ou confusa, como é possível que eles digam “que a própria refrenação do assentimento era grande atividade do sábio” (*Ibid.*). Logo, se afirmam isso, estão se contradizendo, pois dar

freios aos assentimentos só será possível se houver, no mínimo, algo que seja referencial para o que deve ser feito, ou seja, uma verdade a ser observada.

Agostinho deu continuidade à discussão investigando se o que os Acadêmicos falavam corresponde à verdade, lembremos aqui que eles se guiavam pelo provável e verossímil, ao invés da verdade. A esse costume, diz o jovem Agostinho: “evidentemente são ridículos os Acadêmicos, pois pretendem seguir o verossímil, ignorando o verdadeiro” (Cf. *Contra acad.* II, 7,19). Portanto, por trás desta afirmação está a intenção de preservar as almas de tais enganados, garantindo, assim, o encontro delas com a verdade, sua verdadeira origem.

A questão agora é investigar a possibilidade de descoberta ou não da verdade. A respeito desse ponto, os Acadêmicos creem ser impossível a sua descoberta. Entretanto, inversamente a essa ideia, Agostinho afirma, categoricamente que podemos encontrar a verdade. Nesse sentido, o Bispo de Hipona acusa os Acadêmicos de serem inimigos do conhecimento humano, posto que eles não acreditavam na possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Portanto, compreende-se o fato de os Acadêmicos chamarem provável ou verossímil, o que pode levar-nos à ação sem o assentimento.

No terceiro livro do diálogo *Contra os Acadêmicos*, Agostinho estabelece que, para o sábio, a fortuna não deve ser auxílio nem obstáculo. Ele procura mostrar que o sábio conhece alguma coisa e, por fim, discute a definição de Zenão contestando as duas opiniões dos Acadêmicos: uma de que nada se pode compreender, e a outra de que nada se deve provar.

No primeiro capítulo desse livro, Agostinho prossegue com a argumentação retomando a ideia da relação da busca ou posse da verdade com a felicidade, segundo havia atestado anteriormente:

Buscar a verdade com todo o esforço, julgo que não é leve nem supérfluo, mas importantíssimo e necessário [...]. Todos os filósofos julgaram que o seu sábio a encontrara; e os Acadêmicos ensinaram que o sábio devia procurá-la e a procurava com maior esforço; mas ou porque jazia escondida, ou por confusa não se revelara, ele tinha, para conduzir-se, de recorrer ao verossímil e provável (*Contra acad.* III, 1,1).

Logo, o verdadeiro sábio, aquele que possui a sapiência, de nada precisa, pois vive daquilo que já possui, ou seja, do seu interior. Mais adiante, quando tratarmos do tema da felicidade nas obras agostinianas da maturidade, retomaremos esta questão a fim de explicitá-la melhor.

Em busca da verdade, Agostinho também precisou averiguar a distinção entre o sábio e o filósofo com a qual se deparou. A diferença entre esses dois termos é muito sutil e

pode ser mais bem compreendida da seguinte forma: as coisas que no sábio estão em hábito, no filósofo estão em desejo. Portanto, dessa distinção Agostinho formulou seu conceito, dizendo que o sábio conhece e o filósofo pretende conhecer a sapiência.

Diante dessas questões, Agostinho colocou a necessidade de entender a própria ciência; haja vista a investigação visar a um conhecimento, que, nesse caso, é o conhecimento da verdade. Nesse sentido, ele afirmou: “Fosse qual fosse a minha definição, todos concordam em que não há ciência de coisas falsas” (*Contra acad.* III, 3,5). Uma vez aceita essa premissa, podemos, então, concluir que o sábio conhece alguma coisa, ou seja, a verdade, e que tal afirmação é, por sua natureza, contrária à doutrina dos Acadêmicos.

Desse modo, surge a necessidade de investigar se o sábio dos Acadêmicos conhece a sapiência. Sem muita convicção, Alípio afirma que o sábio conhece a sapiência, haja vista que, se há um sábio, logo, esse deve conhecer a sapiência. É por essa razão que não se pode ter ciência do falso. Assim sendo, só resta afirmar que a sapiência, segundo os Acadêmicos, nada é, ou que o sábio descrito por eles desconhece a razão, ou seja, o sábio dos Acadêmicos não é propriamente um sábio, pois negligencia a verdade. De tal modo, os Acadêmicos formulam que nada pode ser percebido e que nada devemos assentir. Agostinho, por sua vez, os contraria dizendo que através dos sentidos percebemos as coisas e suas evidências, assim, é possível saber-se alguma coisa, e também ter algum assentimento.

Portanto, podemos concluir que o sábio bem conhece, e ninguém pode conhecer o falso. Se ignorar, não pertence à sapiência, e não pertencer à sapiência é ser carente do conhecimento que lhe torna sábio. Muitas coisas são verdadeiras em si, independentemente dos sentidos, por exemplo: a mesma alma não pode ser mortal e imortal. O homem não pode ser feliz e infeliz ao mesmo tempo. Sendo sábio conhece a sapiência, nada impede que ele dê assentimento à mesma, sem dúvida, é absurdo que o sábio não aprove a sapiência, ignore-a. “Com efeito, se à sapiência compete saber alguma destas coisas, o sábio não pode ignorá-la. Mas se a sapiência é outra coisa, o sábio sabe-a, e despreza o resto” (*Contra acad.* III, 10, 23). Temos, portanto, instalada a luta entre o sábio dos Acadêmicos e a sapiência, pois, o mesmo se nega a dar assentimento de sua existência, conforme veremos em seguida.

De certo, a sapiência diria que ela mesma é sapiência. E quem diria o que ela é, senão o sábio, aquele a quem ela se mostrou. O sábio dos Acadêmicos não quer assentir à sapiência, porque ou o Acadêmico vence a sapiência e é vencido por mim, porque não será sábio; ou será vencido por ela e nós ensinaremos que o sábio aprova a sapiência. Assim, ou o Acadêmico não é sábio ou o sábio não assentirá em coisa alguma (*cf. Contra acad.* III 13,31).

Para Agostinho, a sapiência é para o sábio, pois nada impede de assentir o que pretendia. Portanto, o sábio deve assenti-la, uma vez que, quem nada aprova, como o sábio Acadêmico, nada faz. “Porque não creio que só erra quem segue o trilho errado, mas também quem não segue o verdadeiro” (*Contra acad.* III, 14,34), posto que, quem nada aprova nunca chega a lugar nenhum, pois nunca crê firmemente, está sempre a duvidar, confinado ao provável, e assim, perde-se no caminho.

A discussão em torno do provável traz implicações muito sérias para as questões morais, conforme lembrou o Bispo de Hipona, pois os Acadêmicos dizem que, na prática, seguem o provável e procuram a verdade, embora julguem improvável achá-la. As implicações morais que Agostinho percebeu sobre essa doutrina são as seguintes:

O que é capital, temeroso, assustador para as almas justas, é que se aquela razão segue o provável, podem-se cometer crimes sem ser acusado de infâmia, nem sequer de erro, contanto que se julgue seguir o provável sem assentir em coisa alguma (*Contra acad.* III, 15,36).

Portanto, podemos sintetizar a crítica agostiniana à ideia dos Acadêmicos acerca da impossibilidade da verdade da seguinte maneira: no mundo das ideias, que é o mundo inteligível, dá-se o domínio da verdade. No mundo sensível dá-se o verossímil, que surge a partir da imagem do mundo verdadeiro. Do primeiro, temos as almas limpas que se conhece, e do segundo, as almas astutas, onde não há ciência. No primeiro, a verdade; no segundo, somente a opinião. Somente quem conhece o original pode aprovar a imagem, pois o sábio não pode aprovar ou seguir o verossímil se ignorar o original, no caso, a verdade. Logo, não é possível separar o sábio da verdade, da mesma forma isentá-lo de procurá-la, pois a verdade está a nosso alcance e se coloca como condição *sine qua non* à felicidade.

Dando prosseguimento à nossa investigação, chegamos então à obra *Sobre a Vida Feliz*, principal obra agostiniana sobre o problema da felicidade. Nesta análise, ela se constitui como uma ponte que liga as obras que tratam do problema da felicidade, tanto as que já foram examinadas, como as que ainda serão. Nesse texto, Agostinho expõe com maior ênfase sua tese; propondo não mais a filosofia como porto da felicidade, mas a posse da verdade, que, em última instância, é Deus. A esse respeito, temos na introdução da obra:

Num primeiro momento, superando a ‘soteriologia’ produzida pelo conhecimento perfeito dos gnósticos e da ética estoica, centrada na posse e no gozo de si mesmo, a tese principal que Agostinho desenvolve, em *A vida feliz*, é esta: a vida feliz consiste no perfeito conhecimento de Deus. Por isso,

ele não faz consistir a felicidade na posse ou no gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou no gozo do Bem absoluto e perfeito¹⁵⁷.

Observa-se assim, uma espécie de desvinculação com a tradição filosófica, porém, essa ruptura se acentua mais no final da obra, assim como nas obras posteriores que examinaremos mais adiante.

Agostinho de Hipona inicia o diálogo *Sobre a Vida feliz* resgatando aquela questão comentada no *Contra os Acadêmicos* de que o caminho para a felicidade é complexo, a ponto de nem todos aqueles que a desejam serem capazes de chegar até ela:

Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz –, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a chegar lá seria ainda diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles (*De beat. vita, I, 1*).

Nota-se, desse modo, a expressividade da ideia de filosofia como o porto da felicidade. Assim, a filosofia, torna-se imprescindível à vida feliz, já que estamos lançados num mundo obscuro, como um mar tempestuoso e, nesse aspecto, Agostinho afirma que poucos são os homens que sabem o caminho de retorno à terra de suas ardentes aspirações, “Pois são navegantes ignorantes e arredios” (*Ibid.*).

Dessa forma, temos assim, instalado o problema da felicidade, que consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz. Nesse sentido, fala Gilson:

O objeto de tal desejo deve satisfazer várias condições. A princípio, deve ser permanente e independente do acaso e da fortuna. Nada de caduco e perecível pode ser possuído por nós quando queremos e tanto quanto o queremos. Por outro lado, amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incomparável com a verdadeira felicidade¹⁵⁸.

No tocante a esta questão, Agostinho aponta três classes de navegantes susceptíveis de ancorar no porto da filosofia o que, nesse momento, implica felicidade, a saber:

A primeira é daqueles que, tendo chegado à idade em que a razão domina, afastam-se da terra, mas não demasiadamente. Com pequeno impulso e algumas remadas chegam a fixar-se em algum lugar de tranquilidade, de onde manifestam sinais luminosos, por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu enalço (*De beat. vita, I, 2*).

¹⁵⁷ FRANGIOTTO, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. 3. ed. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2007. p.115.

¹⁵⁸ GILSON, 2006, p.19.

Portanto, dos que tendem à felicidade pela filosofia, alguns têm a prudência de procurá-la desde a juventude e têm a felicidade de a atingirem logo:

A segunda espécie de navegantes, ao contrário da primeira, é constituída dos que, iludidos pelo aspecto falacioso do mar, optam por lançar-se ao longe. Ousam aventurar-se distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. Se a esses, não sei por qual inexplicável mistério, sopra-lhes vento em poupa, perdem-se nos mais profundos abismos da miséria. Consideram-nos, porém, como fator de gozo e orgulho, pois de todo lado lhe sorri a falsa serenidade de prazeres e honras. A tais enfatuados, o que se pode desejar de mais benéfico do que algum revés ou contrariedade? E se tal não fosse suficiente, augurar que caia sobre eles forte tempestade, soprem ventos adversos para os levar de volta – mesmo chorando e gemendo – às alegrias firmes e seguras (*Ibid.*).

Logo, ao contrário dos primeiros navegantes, estes tentam encontrá-la com paixão em vias falsas e só voltam a si mesmos sob o golpe de provas por vezes trágicas, conforme foi descrito acima. Agora, vejamos o último grupo de navegantes:

Finalmente, há a terceira categoria de navegantes, a meio-termo entre as outras duas. Compreende os que, desde o limiar da adolescência ou após terem sido longa e prudentemente balançados pelo mar, não deixam de dar sinais de se recordarem da doce pátria, ainda que no meio de vagalhões pudessem então recuperá-la, de imediato, sem se deixar desviar ou atrasar. Frequentemente, porém, acontece que perdem a rota em meio a nevoeiros, ou fixam astros que declinam no horizonte. Deixam-se reter pelas doçuras do percurso. Perdem a boa oportunidade do retorno. Erram longamente e, muitas vezes, correm até o risco de naufrágio. A tais homens, sucede, por vezes, que alguma infelicidade advém, em meio às suas frágeis prosperidades, como, por exemplo, uma tempestade a desbaratar seus projetos. Serão assim reconduzidos à desejadíssima e aprazível pátria, onde recuperarão o sossego (*Ibid.*).

Ou seja, estes, sem mostrar nem prudência, nem loucura, desde a juventude, fixam os olhos no fim a atingir e, ao mesmo tempo, vagam ao longe, voltam os olhos para ele; em meio a ondas, estes guardam as lembranças da tão doce pátria onde terminarão por ancorar um dia.

Todavia, o Bispo de Hipona adverte que

todos esses navegantes levados de diversas maneiras à terra firme da vida feliz não de temer com veemência e evitar com suma cautela, alto escolto que se ergue na entrada mesma do porto, oferecendo grandes perigos aos que aí ingressaram. [...] Ora, que outro rochedo a razão indica como temível aos que se aproximam da filosofia do que esse, da busca orgulhosa pela vanglória? Pois esse rochedo é oco interiormente e sem consistência (*De beat. vita*, I, 3).

A respeito desse ponto, Agostinho conversou com Teodoro e recordou o tempo em que estava sob a influência dos Maniqueus e dos Acadêmicos, mas que se referia a esse assunto apenas para ressaltar que finalmente havia aportado na terra que acabara de descrever:

Aqui aprendi a reconhecer a estrela polar (*septentrionem*), na qual pude confiar. Efetivamente, observei com frequência, nos sermões do nosso bispo e também em algumas conversas contigo, ó Teodoro, que da ideia de Deus deve ser excluída, absolutamente, qualquer imagem material. Diga-se o mesmo da ideia de alma, pois é ela, entre todas as realidades, a mais próxima de Deus (*De beat. vita*, I, 4).

No decurso da obra, percebe-se claramente que Agostinho depositava uma enorme confiança na filosofia como porto da felicidade, confiança que se nota em sua fala junto a Teodoro, quando o exortava a dedicar-se plenamente a ela: “Vês assim em que filosofia navego, presentemente, como estando dentro do ancoradouro” (*De beat. vita*, I, 5).

Acolhendo a antropologia grega, Agostinho dá continuidade ao problema da felicidade, lembrando que somos compostos de corpo e alma. Nesse sentido, a alma é sobreposta ao corpo, uma vez que esta lhe confere a vida. O corpo, assim como a alma, precisa ser alimentado, mas a necessidade de alimentar o corpo é algo reconhecido facilmente por qualquer um, contudo, a alimentação da alma, é algo mais complexo, por isso ela precisa ser mais bem examinada.

Sendo assim, a alma possui um alimento próprio: o conhecimento, ou melhor, a ciência é o alimento da alma. Assim, Agostinho concordava com a fala de sua mãe que dissera: “A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência. [...] é das próprias ideias e pensamentos que a alma se alimenta” (*De beat. vita*, II, 8). Nesse sentido, podemos concluir que os homens sábios possuem espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes, logo, os desprovidos de cultura e instrução estão como que famintos, cheios de vícios e de maldades. “Pois do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências” (*Ibid.*). Portanto, precisamos concordar que os ignorantes precisam ter suas almas nutridas com o alimento salutar, e do mesmo modo acontece com o corpo que recebe uma alimentação saudável. Contudo, é necessário que o mesmo tenha apetite para este tipo de alimento, o da alma, porque senão, será inútil perder tempo com ele.

Depois de oferecer tais esclarecimentos, Agostinho retomou a questão da felicidade partindo do pressuposto de que o desejo de ser feliz é universal, comum a toda a humanidade, mas a noção, ou melhor, a percepção da efetiva realização da vida feliz é uma

experiência, ou uma expectativa, pessoal. Quando levantada essa questão, sua mãe respondeu que só é feliz aquele que tem o que deseja, no entanto, há de desejar um bem superior. Agostinho deu assentimento a esta afirmação e acrescentou as palavras de Cícero no *Hortênsio*:

Há certos homens – certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar – que pretendem ser felizes todos os aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que ambicionar obter inconvenientemente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens (CÍCERO *apud De beat. vita*, II, 10).

Frente a essa fala, Licêncio tomou a palavra e perguntou: quais as coisas que podemos desejar para chegar à felicidade? O Bispo de Hipona respondeu: “ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes” (*De beat. vita*, II, 10), porque depende do que eles desejam, pois se desejam um bem serão felizes, do contrário, infelizes. Nesse sentido, temos o cerne do problema da felicidade, que consiste tanto em saber o que o homem deve desejar, assim como o que ele deve fazer para adquiri-la.

Sobre esse aspecto, expõe Agostinho:

Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro (*De beat. vita*, II, 11).

Nesse sentido, o Bispo de Hipona mostrou que os verdadeiros bens estão isentos da possibilidade de serem perdidos. Assim, os bens sujeitos à mudança podem vir a ser perdidos e, por conseguinte, aqueles os amam e possuem não podem ser felizes de modo absoluto: “Ainda que alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca viria a se contentar com o que já possui. Portanto, a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais” (*Ibid.*).

Até mesmo aquele que possuísse tais bens em abundância e não desejasse nada mais, ainda assim, não seriam felizes, pois: “Não seriam essas coisas que o tornariam feliz, mas a moderação de seu espírito” (*Ibid.*). Portanto, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado pelo revés da sorte. Assim sendo, somente quem possui a Deus será feliz.

De tal modo, Agostinho procurou saber quem, entre os homens, possuía a Deus. Inicialmente, ele concordou com as ideias de seus interlocutores: Licêncio – possui a Deus

quem vive bem, Trigécio – possui a Deus quem faz o que Deus quer que se faça, e Adeodato – possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo (*Cf. De beat. vita*, II, 12). Diante destas respostas, passemos então para a análise das mesmas, correlacionando-as à investigação sobre a possibilidade de os Acadêmicos poderem ser felizes. Conforme falou Agostinho de Hipona:

Se é evidente, como a razão nos demonstrou há pouco, não poder ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procurar o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam à procura da verdade? Porque eles a querem encontrar, mas por método infalível, a fim de a poder descobrir. E contudo não a descobrem! Segue-se, portanto, que não são felizes. Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio! (*De beat. vita*, II, 14).

Portanto, a posse da verdade é condição necessária para a felicidade. No que se refere às afirmações anteriores, Agostinho ao analisar as opiniões de Licêncio, Trigécio e Adeodato, chegou à conclusão de que as três opiniões emitidas coincidem em uma só! E nesse sentido, contra argumentou:

Se, pois, possui a Deus aquele que busca a Deus, faz a vontade de Deus, vive bem e está livre do espírito impuro; e entretanto, por outro lado, quem está à procura de Deus ainda não o possui; segue-se quem vive bem faz o que Deus quer e não possui o espírito impuro, só por aí, não pode ser considerado como alguém que possua a Deus! (*De beat. vita*, III, 19).

Portanto, aquele que ainda está à procura de Deus não chegou até Deus, mas vive bem. Porém, nem todo aquele que vive bem possui, por isso, a Deus, pois o mais correto seria dizer que aquele que vive bem possui a Deus como amigo benévolo, e aquele que vive mal, como alguém que vive distante.

Por conseguinte, quem busca a Deus o tem benévolo, e quem possui a Deus benévolo será feliz. Logo, é feliz também aquele que está em busca de Deus. Como acontece que quem procura ainda não tem o que deseja, temos aí: quem ainda não possui o desejado é feliz (*De beat. vita*, III, 21).

Assim, podemos tirar as seguintes conclusões: primeiro, não há uma pessoa sequer em que Deus não esteja presente; todo aquele que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Em segundo lugar, todos que ainda buscam a Deus têm-no benévolo, mas ainda não são felizes. “E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus” (*Ibid.*). Logo, a infelicidade reside tão somente na carência ou indigência de Deus.

Entretanto, não podemos associar a infelicidade a qualquer carência, da mesma forma como não podemos associar a felicidade à abundância, conforme vimos anteriormente. Por isso, Agostinho nos adverte:

E não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma – sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo o que for necessário a seu corpo, se estiver ao seu alcance. E, caso contrário, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte a nada temer. Assim, o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado. Entretanto, não deixará de se servir honestamente desses bens, caso os possua (*De beat. vita*, IV, 25).

Mesmo quando se abate algum mal sobre o sábio, sua aparente infelicidade não se dá pela perda de alguma coisa, mas por não ter conseguido evitar tais males:

Como poderia ser infeliz aquele a quem nada acontece contra sua vontade? Pois ele não chega a desejar o que vê ser irrealizável. Sua vontade dirige-se somente a coisas possíveis. Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria. Bens esses, que de modo algum lhe poderão se arrebatados (*Ibid.*).

Nesse aspecto, quem possui tais bens pode carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a felicidade é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer. Do mesmo modo, Agostinho lembra que encontrar-se na indigência consiste em não ter o que se necessita; e não no receio de perder o que se possui, pois é possível não estar na indigência e mesmo assim, ser infeliz. Por isso, não é correto dizer que todo homem infeliz está na carência de alguma coisa.

Segundo o Bispo de Hipona, a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria, pois, na ordem do espírito e da sabedoria mesma, a plenitude é absolutamente necessária à felicidade. “A indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto, outra coisa do que estultícia (*stultitia*), (tolice). E essa é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida” (*De beat. vita*, IV, 28). Por isso, podem-se ter bens em abundância e mesmo assim ser infeliz, pelo fato de carecer de sabedoria.

Na investigação da verdade se procura um termo para se contrapor à indigência e assim, conseguir concluir nossa investigação. Nesse sentido, Agostinho manifestou a opinião de que a palavra plenitude é a mais próxima da verdade.

Assim, plenitude e indigência são termos opostos. E aqui, como para intemperança e moderação, duas coisas apresentam-se: os conceitos de ‘ser’ e de ‘não ser’. Justamente, se a estultícia é indigência, a sabedoria será

plenitude. E, com razão, muitos consideram a moderação como sendo a mãe de todas as virtudes (*De beat. vita*, IV, 31).

Logo, a plenitude é o contrário da carência e da miséria; mas ela só é uma plenitude verdadeira na condição de ser uma plenitude justa, que não permanece aquém da medida nem a excede, e que, conseqüentemente, atém-se dentro dos limites de certo modo.

Diante disso, faz-se necessário compreender melhor o que é a justa medida, também chamada de moderação. Nesse sentido, Agostinho recorreu a duas palavras para ilustrar sua argumentação: primeiramente lembrou que a palavra modéstia vem de *modus* (medida), e temperança de *temperies* (proporção). Daí concluiu, “onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude. Termo este que opusemos à indigência” (*De beat. vita*, IV, 32). Logo, onde há excesso, falta moderação, e onde falta moderação ignora-se tanto para o mais como para o menos. Portanto,

o que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência. Logo, a sabedoria é a justa medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário de estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria (*Ibid.*).

Mas que sabedoria é essa? O próprio Agostinho responde: “a sabedoria é simplesmente a moderação de espírito (*modus animi*)” (*De beat. vita*, IV, 33), ou seja, é algo pelo qual a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude. Sem essa medida, a alma se joga aos excessos, em direção aos prazeres, à ambição, ao orgulho e a todas as outras paixões do mesmo gênero, pois imagina assim ter alcançado a alegria e o prazer.

Por outro lado, quem se apega à sabedoria e faz dela mesma o objeto de sua contemplação, sem se deixar seduzir por coisas vãs, sem se voltar mais para as aparências enganosas, cujo peso arrasta e submerge em profunda objeção, tudo se desfaz, pois ele(a) está abraçado ao porto de um bem eterno e incorruptível. “Concluamos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria” (*Ibid.*).

Nesse sentido, somente a sabedoria de Deus, poderia preencher tais requisitos. O Bispo de Hipona se utiliza das cartas paulinas para justificar sua tese:

Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a sabedoria de Deus (1Cor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus. Sobre isso, todos já concordamos, no início de nosso festim (cf. II,11). Mas, na vossa opinião, qual há de ser essa sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’ (Jo 14,6). Ora, a Verdade encerra em

si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente (*De beat. vita*, IV, 34).

Desse modo, Agostinho cristianizou o conceito clássico, estóico e neoplatônico de medida, haja vista que, nestas filosofias, a medida assinalava a cada coisa o seu modo de ser, realizando, assim, o justo suficiente para que nada faltasse ou existisse em demasia. Por outro lado, Agostinho afirmava que Deus é a Medida suprema, à qual todos os seres devem se ajustar. Assim, a sabedoria é a medida e o equilíbrio, exclusão dos excessos e deficiências; possuir a medida-sabedoria é ser feliz.

Desse modo, a Suma Medida é por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. Essa medida é perfeita, por isso, verdadeira Medida.

E tal como a Verdade é gerada (*gignitur*) pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Já dissemos e está escrito: ‘A Verdade!’ Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus (*De beat. vita*, IV, 34).

Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele. Todavia, não devemos nos conformar que esse conhecimento é suficiente para a vida feliz, pois, mesmo que estejamos certos da ajuda de Deus, ainda não atingimos a sabedoria, por isso ainda temos que andar no caminho que nos leva à felicidade:

Pois, a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos guiados até à Verdade (o pai); e de qual Verdade gozamos (Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo) (*De beat. vita*, IV, 35).

Logo, nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito que conduz à verdade, assim, no gozo dessa verdade e, conseqüentemente, na união com a Medida suprema da qual ela procede, onde Espírito, Verdade e Medida, são, em última instância, o próprio Deus. “Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade” (*De beat. vita*, IV, 36).

3.3 *A felicidade nas obras posteriores do Bispo de Hipona*

Após o retiro de Cassiciaco, Agostinho foi para Milão e lá recebeu o Batismo das mãos de Santo Ambrósio. Daí intencionava voltar a sua terra natal, Tagaste, na África do Norte com a pretensão de ali consagrar-se com seus amigos a uma vida de estudo, sendo monge. Contudo, enquanto aguardava a partida da embarcação, em Óstia, porto de Roma, recebeu a notícia do falecimento de sua mãe, Mônica. Por esse motivo, desistiu da viagem e decidiu ficar em Roma, onde permaneceu aproximadamente por dois anos, 387 e 388.

Nesse intervalo de tempo, ele foi se recuperando da perda de sua mãe e acabou direcionando suas preocupações para outras questões. Estando o maniqueísmo em ascensão, Agostinho procurou combater esta seita mostrando a seus amigos os perigos dessa doutrina e, para tanto, compôs diversos tratados, entre os quais se encontra *Sobre o Livre-Arbítrio*, que analisaremos a seguir.

A redação do *Sobre o Livre-Arbítrio* teve início por volta de 388, contudo, só foi concluída aproximadamente entre 394 e 395, quando ele já era presbítero em Hipona. O estilo literário da obra segue o modelo das anteriores, em forma de diálogo, seu interlocutor é Evódio, que além de amigo, era conterrâneo seu. Este ficou ao lado de Agostinho depois da morte de Mônica. Embora esta obra tenha como tema central o problema da liberdade humana e a investigação da origem do mal, vamos encontrar nela elementos de muita importância para a compreensão do problema da busca da verdade, o que, em última instância, implica a procura pela felicidade.

No que toca ao problema da felicidade, Agostinho reforça a ideia de que o homem é superior aos animais, por isso seu modo de ser é inteiramente superior aos outros viventes. Apesar de haver muitas coisas em comum entre os homens e os animais, há certas características que só pertencem ao homem, como por exemplo: a capacidade de divertir-se e de rir. Contudo, não devemos nos julgar melhores que eles, por possuímos tais paixões, pois estas inclinações podem se voltar contra a razão e nos causar enormes infortúnios, caso a razão que há em nós seja fraca.

Nesse sentido, para que o homem realize seu próprio fim, faz-se necessário viver em conformidade com sua natureza:

Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna (*De lib. arb.*, III, 8).

Nessa questão acima citada, Agostinho expõe o parecer de que o homem que vive desse modo pode ser considerado sábio.

Conforme visto no *Sobre a Vida Feliz*, Agostinho mais uma vez vem nos dizer que o sábio, necessariamente é feliz, porém, na obra em questão, ele torna mais uma vez a investigá-la e conclui: “Aceitemos, portanto, isto é, é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (*De lib. arb.*, I, 13,28). Desse modo, dentro do problema da felicidade se coloca a questão da boa vontade, pois, por mais que conheçamos o caminho da vida feliz, não podemos dispensar a ausência da boa vontade para com a felicidade, de nada adianta, pois “É pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz” (*Ibid.*).

No caso, a inclusão da boa vontade, entendida como aquela vontade pela qual desejamos viver justa e honestamente, conduz-nos às seguintes implicações ético-morais:

Todo aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade, se quer por esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato (*De lib. arb.*, I, 13,29).

Desse modo, a boa vontade auxilia a alma na aquisição das virtudes necessárias à conquista desse bem:

Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida dita feliz. A não ser que não se consideres a vida feliz como gozo de bens verdadeiros e seguro? (*Ibid.*).

Ao mesmo tempo em que reconheceu a universalidade do desejo pela felicidade, Agostinho se debruçou também sobre a questão da infelicidade, conforme expressou nesse trecho:

Com efeito, como se explica que os homens sofram voluntariamente uma vida infeliz, se de modo algum ninguém quer viver no infortúnio? E como se explica que, sendo por sua própria vontade que o homem obtém vida feliz, quando acontece que tantos são infelizes, apesar de todos quererem ser feliz? [...] Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. [...] Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não querem. Ora, a lei eterna, em consideração da qual já é tempo de voltar a nossa atenção, decretou com firmeza irremovível o seguinte: o merecimento está na boa vontade. Assim, a recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura (*De lib. arb.*, I, 14,30).

Desse modo, depois de explicado o motivo de nem todos os homens conquistarem a felicidade, apesar de todos quererem ser felizes, conclui-se que isso se dá pelo fato de que nem todos querem viver com retidão, assim, faltando essa boa vontade, fica difícil a vida feliz.

Nessa obra, Agostinho também retomou a questão da sabedoria e aprofundou seu sentido fazendo-a consistir na própria verdade, da qual se contempla e se possui o sumo Bem. De um modo geral, aqueles que buscam a sabedoria desejam o bem e evitam o mal. Assim,

Na medida, pois em que todos os homens desejam a vida feliz, não erram. Mas na medida em que alguém abandona o caminho da vida que leva à beatitude, mesmo quando declara e proclama não querer senão chegar até à beatitude, nessa mesma medida erra. Com efeito, há erro quando seguimos um caminho que não pode nos conduzir aonde pretendemos chegar. E quanto mais uma pessoa erra no caminho da vida, menos ela é sábia, porque tanto mais se afasta da verdade, na qual contempla e se possui o Bem supremo. Ora, uma vez alcançado o sumo Bem, cada um torna-se feliz, o que sem contestação todos nós queremos (*De lib. arb.*, II, 9,26).

Portanto, uma vez que queremos ser felizes, também almejamos a sabedoria, pois ninguém pode ser feliz sem a posse do sumo bem, cuja contemplação e posse encontram-se na sabedoria. Mas, por que queremos ser felizes e possuímos a sabedoria? A resposta mais adequada seria, porque, de algum modo, já a conhecemos. Esse conhecimento vem da memória, conforme vemos nestas palavras do Bispo de Hipona:

Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção de felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza sem nenhuma hesitação afirmamos que queremos ser felizes. Assim também, antes de sermos sábios, nós temos impressa em nossa mente a noção de sabedoria. Em virtude da qual cada um de nós, ao ser questionado se quer ser sábio, responde sem sombra de hesitação que o quer (*Ibid.*).

Afirmar que todos desejam ser sábios implica dizer que o desejo pela sabedoria é universal também. Conforme observou Evódio: “Se o Bem supremo é único e o mesmo para todos, é preciso também que a verdade o seja. Pois é nela que é visto e adquirido esse bem, isto é, a sabedoria” (*De lib. arb.*, II, 9,27).

Nesse sentido, faz-se necessário investigar se o Bem supremo é o mesmo para todos, haja vista que as pessoas o buscam em lugares tão diversos. A esse ponto diz Agostinho:

Apesar da multiplicidade e diversidade dos bens entre os quais cada um escolhe o que prefere para dele gozar, contemplando-o e possuindo-o, e para fazer dele o seu real e verdadeiro Bem supremo, não obstante, é bem possível que a luz mesma da sabedoria, mediante a qual se pode contemplar

e possuir esses bens, seja ela mesma única e comum para todos os sábios (*Ibid.*).

Ao longo do diálogo *Sobre o Livre-Arbítrio*, Agostinho de Hipona retomou a questão acrescentando em cada ocasião um argumento a favor da universalidade do acesso ao bem superior. Nesse sentido, em um trecho citou uma fala do amigo Evódio que: “Ninguém poderia, sem erro, declarar essas verdades serem de sua propriedade particular, visto serem, igualmente, únicas e comuns a todos, enquanto verdadeiras” (*De lib. arb.*, II, 10,28). Agostinho deu assentimento e acrescentou:

Portanto, quanto verdadeiras e imutáveis são aquelas leis dos números, das quais, como dizias anteriormente, apresentam-se de modo imutável e universal a todos os que as consideram; e tanto são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras da sabedoria. Alguma delas, eu as submeti especialmente à tua apreciação, e te pareceram verdadeiras e evidentes. Concordaste serem elas comuns a todas as inteligências capazes de as perceber (*De lib. arb.*, II, 10,29).

Diante da afirmação de que a sabedoria seja comum a todos, resta-nos ainda, investigar a respeito da possibilidade de a Verdade imutável (o próprio Deus), objeto da sabedoria, ser comum também a todos. Neste aspecto, disse o Bispo de Hipona:

De modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo (*De lib. arb.*, II, 12,33).

Em seguida, Agostinho procurou mostrar o modo pelo qual a Verdade imutável se comporta ao ser contemplada pelo homem:

Ao passo que a verdade, permanecendo a mesma em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade. Aqueles que mantêm seu olhar voltado para ela, alegram-se, pois são iluminados. E ficam cegos os que se recusam olhar em sua direção (*De lib. arb.*, II, 12,34).

Portanto, “a medida conforme a qual a mente humana deve compreender é a medida mesmo com que consegue aplicar-se e unir-se à verdade imutável” (*Ibid.*).

De acordo com Agostinho, a verdade é uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e a nossa razão. Ela está diante de nós e devemos abraçá-la, caso possamos, pois, “o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade?” (*De lib. arb.*, II, 13,35), porquanto, os

prazeres proporcionados pelas sensações são muito inferiores aos prazeres oriundos da verdade. Desse modo, como essa verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele, pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem. “Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo” (*De lib. arb.*, II, 13,36), sendo que tudo que agrada nas verdades particulares tira, evidentemente, o seu encanto da própria verdade.

Diante da posse da verdade, devemos admiti-la como fonte de liberdade e segurança, pois, nesse aspecto, a nossa liberdade consiste em estarmos submetidos a essa mesma verdade. Portanto, “nossa alma de nada goza com liberdade se não gozar com segurança” (*De lib. arb.*, II, 13,37). Logo, “nós possuímos na verdade um bem do qual todos podemos gozar igualmente e em comum. [...] A verdade acolhe todos aqueles que a amam, sem suscitar qualquer inveja. Ela dá-se a todos de modo a permanecer pura em relação a cada um” (*Ibid.*). Portanto, esse é o caráter coletivo da possibilidade da vida feliz, pois, nada que tenha sua origem na verdade torna-se propriedade de um só, ou apenas de alguns, mas, simultaneamente, ela é comum a todos.

A verdade, nesse sentido, é transcendente, pois além de se dar sem perder coisa alguma, ela não tem nenhuma semelhança com os objetos dos sentidos. Contudo, mesmo que a verdade seja comum a todos, nem todos a percebem do mesmo modo, conforme se pode ver a seguir:

Enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a multidão de ouvintes amontoados em sua volta exclui os recém-chegados. Tampouco o tempo lhe põe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. Está perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo. Para todos, ela está sempre próxima e para todos dura eternamente. Não está em lugar e apesar disso nunca está ausente de parte algum. Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente. Torna melhores todos os que a contemplam e ninguém a pode tornar pior ou a deteriorar. Pessoa alguma é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão (*De lib. arb.*, II, 14,38).

Portanto, não resta dúvida de que a verdade é superior e mais excelente que nós e que todos os bens temporais, pois é por meio de sua unidade que ela torna sábia todas as almas, porque jamais a nossa mente consegue apreendê-la em sua totalidade, pois a verdade a transcende, algo impossível de ser realizado pelo gozo dos bens inferiores.

Assim sendo, por quais motivos, existem as realidades sensíveis, uma vez que não é em direção aos seres criados que somos ensinados a nos dirigir para nos tornar felizes, mas

sim em direção ao próprio Criador? Nesse sentido, Agostinho aponta tanto para o que é preciso compreender, quanto para que tipo de erros devemos evitar para que o nosso direito à felicidade não seja comprometido:

Mas para podermos chegar à contemplação da eterna Verdade, e sermos capazes de gozar dela e a ela aderirmos, foi-nos proporcionado um meio vindo das coisas temporais e preparado de modo adaptado à nossa fraqueza. Consiste, quanto às coisas futuras e passadas, em crer apenas o suficiente para aqueles que, como nós, caminham em direção às realidades da eternidade. Ora, tal ensino de fé possui a mais alta autoridade, sendo dirigido pela misericórdia de Deus (*De lib. arb.*, III, 21,60).

No que tange às coisas relacionadas às criaturas, nossos sentidos percebem-nas através da mobilidade do corpo e da alma, por isso, não podemos ter deles nenhuma espécie de conhecimento direto, por isso, seguro. Consequentemente,

É preciso crer, sem hesitação alguma, em tudo o que nos afirmam sobre os seres criados, em relação ao passado ou ao futuro, uma vez sendo garantido pela autoridade de testemunho divino. Uma parte desses relatos, na verdade, já se passou sem que tenhamos podido nos dar conta. Outra parte ainda não foi posta ao alcance dos nossos sentidos. Contudo, possuem todos eles uma grande eficácia para fortalecer nossa esperança e excitar nosso amor, exortando-nos a atenção sobre o quanto Deus cuida de nossa libertação, através da sucessão perfeitamente ordenada dos tempos (*Ibid.*).

No entanto, resta-nos, agora, observar os erros que devemos evitar em nome do zelo pela nossa felicidade. Nesse sentido, Agostinho apontou três elementos que nos ajudam na resistência aos erros: a existência de qualquer natureza mutável além dos seres criados por Deus; a afirmar a existência de uma beleza mutável, na própria natureza de Deus; ou ainda, caso se pretenda que essa divina natureza seja algo a mais ou algo a menos do que a Trindade. “Pois é em vista de compreender com piedade e discrição a Trindade que se aplica toda vigilância cristã, e a esse fim é que se tendem todos os seus progressos” (*Ibid.*).

Por fim, o problema da felicidade traz implicações ético-morais bastante relevantes que confirmam aquela nossa tese inicial de que Agostinho não estava visando a uma realização para depois da morte, mas para agora, nessa vida. Conforme se observa nesse trecho:

Tão grande é a beleza da justiça, tão grande o encanto da luz eterna, isto é, da Verdade e da Sabedoria imutável, que mesmo se não nos fosse permitido gozar dela, a não ser pelo espaço de um único dia, em troca ter-se-ia plenamente razão em menosprezar por elas inumeráveis anos desta vida, embora repletos de delícias e transbordantes de bens temporais (*De lib. arb.*, III, 25,77).

Para continuar a discussão dessa questão, precisamos destacar ainda a importância das *Confissões* de Agostinho, em especial o Livro X. Todavia, apesar de esta obra ter sido escrita aproximadamente doze anos após o texto *Sobre a Vida Feliz*, não podemos concebê-la com uma revisão desse diálogo, mas como uma evolução do problema da felicidade.

Aqui, observa-se um estreitamento da relação entre a felicidade e a verdade: “Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido” (*Conf.*, II, 10,1).

O tratamento conferido pelo Bispo de Hipona ao problema da felicidade nessa obra aparece de modo inteiramente relacionado ao próprio encontro ou à posse da felicidade. Nesse sentido, Agostinho reconhece e louva a verdade por ela ter se deixado conhecer, ao passo que nosso conhecimento é limitado; ele reconhece a generosidade da parte verdade pelo fato de ela adentrar a nossa mente e nos iluminar para esse caminho. Por outro lado, ela também nos ajudou a ampliarmos o conhecimento de nós mesmos, algo tão necessário à felicidade: “Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas” (*Conf.*, II, 10,5).

Levando em consideração que somente na posse da verdade é que se pode ser feliz, pois ela é Deus, torna-se necessário, traçar algumas considerações sobre o que Agostinho concebe sobre o próprio Deus, fonte da vida feliz. Assim, ao final de um longo processo de investigação ele chega à conclusão de que Deus não é o céu nem a terra, nem corpo algum. Porém, ainda que não tenha uma definição, ele confessa que o ama. Mas, se questiona por isso: “Que amo então quando amo meu Deus? Quem é aquele que está acima da minha alma?” (*Conf.*, II, 10,7).

Assim sendo, o Bispo de Hipona assegura que não é pela constituição corporal, mas pela constituição de sua própria alma que ele poderá atingi-Lo. O conhecimento de Deus se dá numa escala ascendente do conhecimento, onde este conhecimento está no topo: “Transporei, então, estas forças da minha natureza, subindo por degraus até Àquele que me criou” (*Conf.*, II, 10,8).

Esta ascensão o levou ao palácio da memória, lugar onde estão os tesouros de inúmeráveis coisas trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, ou até variando, de qualquer modo, os objetos que os sentidos atingiram:

Tudo isso realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto o que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, se recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar e até os sentimentos que me

dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem (*Conf.*, II, 10,8).

Contudo, para o perfeito conhecimento de Deus, é preciso passar para além da memória. “Passarei, então, para além da memória, para Vos encontrar. Mas onde, ó Bondade verdadeira e suavidade segura? Para Vos encontrar, mas onde? E como Vos hei de lá encontrar se não me lembro de Vós?” (*Conf.*, II, 10,17). Para tal, Agostinho faz uma analogia com um objeto perdido que, mesmo depois do sumiço diante dos nossos olhos, ele não some da nossa memória. Assim, quando for encontrado será reconhecido pela imagem que ficou lá dentro da memória. Agostinho concebeu dois tipos de memória, a sensitiva e a intelectual. O reconhecimento é possível tão somente pela interação destas duas memórias: a memória sensitiva conserva a imagem do objeto perdido, e a memória intelectual guarda a sua ideia.

Partindo da constatação de que a memória a tudo conserva, prossegue a investigação acerca do modo pelo qual devemos chegar à felicidade. Nesse sentido, buscar a felicidade é buscar a Deus; por conseguinte, a busca de Deus implica a busca da vida eterna. Assim, o corpo vive da alma e esta, por sua vez, vive de Deus. Antes de responder à pergunta sobre o lugar onde devemos procurá-lo, Agostinho aponta que, embora a fonte da felicidade seja uma só, há de se admitir que existe mais de uma maneira de ser feliz:

Há quem seja feliz simplesmente em esperança. Estes possuem a felicidade de um modo inferior ao daqueles que já são realmente felizes. Mas, ainda assim, estão muito melhor que aqueles que não têm nem a felicidade, nem a sua esperança. Mesmo antes devem experimentá-la de qualquer modo, porque no caso contrário não desejariam ser felizes. Ora, é absolutamente certo que eles o querem ser (*Conf.*, II, 10,20).

A esse respeito, o Bispo de Hipona faz a seguinte análise: eles ainda não sabem onde conheceram a felicidade, nem por que noção a aprenderam. “O que me preocupa é saber se essa noção habita na memória” (*Ibid.*), pois se assim é, pode-se concluir que alguma vez já fomos felizes. Nesse aspecto, ele não estava preocupado se todos ou apenas alguns já foram felizes, mas, o que mais o preocupava era saber se a vida feliz reside ou não na memória. “Se não o conhecêssemos, não poderíamos amar” (*Ibid.*).

Como é então que se efetiva a lembrança da felicidade? A esta questão responde Agostinho:

A felicidade não é um corpo e por isso não se vê com os olhos. [...] Lembramos, então, como quem lembra números? Não, porque a estes, quem já os conhece, não os procura adquirir. Ora, nós, tendo conhecimento da felicidade, amamo-la. Mais ainda: queremos possuí-la, para sermos felizes (*Conf.*, II, 10,21).

Portanto, tanto o conhecimento como a lembrança da felicidade se dá de forma distinta dos objetos sensíveis.

No caso, a lembrança mais próxima da felicidade é como a lembrança de uma alegria. Mesmo quando estamos tristes, pensamos na felicidade, mesmo que nunca a tenhamos percebido pelos sentidos do corpo, pois: “Simplesmente a experimentei na alma, quando me alegrei” (*Ibid.*), portanto, esta é a felicidade em esperança. Passemos agora a analisar outro tipo de felicidade que, ao referir-se a ela, Agostinho disse o seguinte: “Há uma alegria que não é concedida aos ímpios mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós” (*Conf.*, II, 10,22). Esta é a vida feliz, ela consiste em alegrar-se em Deus e por Deus. “Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra, apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira” (*Ibid.*).

Assim, definida a felicidade como alegria em Deus, seguiremos então para seus desdobramentos dentro do sistema ético moral agostiniano. O principal desdobramento dessa perspectiva de felicidade se dá na sua relação com a verdade, como já foi mencionado anteriormente. Por isso, vejamos agora a maneira pela qual a felicidade é intimamente vinculada à própria verdade. Para tanto, o Bispo de Hipona partiu do pressuposto da universalidade do desejo da felicidade, ao dizer:

Mas como a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que querem, mas entregam-se àquilo que podem realizar, não o querem com a vontade quanto é necessária para o poderem fazer (*Conf.*, II, 10,23).

Essa afirmação vai servir como base para o próximo passo da argumentação que se segue: “Pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes” (*Ibid.*). Daí segue a conclusão: “A vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é que brota de Vós, ó Deus que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e meu Deus” (*Ibid.*). Logo, todos que desejam a vida feliz, também desejam a verdade, assim, a vida feliz, deriva da verdade.

Agostinho segue com a argumentação dizendo também que encontrou muitos que desejavam enganar, mas que não queriam ser enganados. Por isso, formulou a seguinte tese: “Amam a verdade, porque não querem ser enganados; e, ao amarem a verdade feliz, que não é mais que a alegria oriunda da verdade, amam, com certeza, também, a verdade. Não poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade” (*Ibid.*). Mas o homem infeliz, deve reconhecer o valor da verdade como felicidade verdadeira, pois, apesar de ser infeliz,

antes quer encontrar a alegria nas coisas verdadeiras do que nas falsas. Será plenamente feliz quando se libertar de todas as moléstias para se alegrar somente na verdade, origem de tudo o que é verdadeiro.

Apesar da relevância de todos esses argumentos, falta-nos ainda apresentar com mais objetividade o local onde Deus pode ser encontrado. Nesse sentido, o Bispo de Hipona aponta que todo o caminho percorrido através da memória o levou a crer que não o encontraria de modo algum fora da própria memória:

Onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer. Por isso, desde que vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias que, por Vossa misericórdia, me destes, ao olhades para a minha pobreza (*Conf.*, II, 10,24).

Resta-nos ainda saber, em que parte da memória Deus habita. Ao investigar tais coisas disse Agostinho:

Ao recordar-vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquelas regiões onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estáveis. Assim como não sois nem imagem corpórea nem afeto de ser vivo, como alegria, a tristeza, o desejo, o temor, a lembrança, o esquecimento e outras paixões semelhantes, assim também não podeis ser o meu espírito, porque sois o seu Senhor e o seu Deus. Tudo isso muda. Vós, porém, permaneceis imutável sobre todas as coisas e, apesar disso, Vos conheci (*Conf.*, II, 10,25).

Portanto, uma vez que a ideia de Deus não está nem mesmo na sede da alma, não podemos concluir outra coisa senão que a especulação racional é apenas a conduta necessária, mas somente preparatória, de uma guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da felicidade plena.

Desse modo, Agostinho se questionava: “Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo que estais acima de mim?” (*Conf.*, II, 10,26). Em seguida, exclama:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! (*Conf.*, II, 10,27).

Portanto, a conclusão não pode ser outra a não ser esta: “Vós sois a verdade que a tudo presides” e, por isso, está acima de qualquer coisa. Portanto, Deus é a verdade e abundante felicidade.

Passemos, então, para a análise da nossa última obra da pesquisa: *Sobre a Trindade*. Semelhante a *Sobre o Livre-Arbítrio* e a *Confissões*, em *Sobre a Trindade*, a felicidade não aparece como tema central, mas secundário, no entanto, apresenta elementos muito significativos para a conclusão de nossa pesquisa. Todavia, ao contrário do diálogo *Sobre a Vida feliz* que foi escrito logo após a sua conversão, a escrita do *Sobre a Trindade* ocorreu, aproximadamente, vinte anos após a conversão de Agostinho à vida cristã.

As considerações acerca dessa obra partem de uma análise pontual do texto, em especial, do livro XIII, que trata do problema da felicidade. Então, para evitar a repetição de alguns argumentos, iremos nos deter apenas no que é mais relevante ao andamento da pesquisa, assim, no *Sobre a Trindade*, percebe-se como Agostinho mudou de ótica a respeito de alguns pontos na sua doutrina da felicidade; ora os reformulando, ora incluindo novos elementos.

Nesse sentido, Agostinho ficou admirado pelo fato de haver um só desejo de alcançar e conservar a felicidade por parte de todos, e por haver uma variedade e diversidade de desejos acerca da felicidade numa proporção tão grande:

Como podem todos amar aproximadamente o que nem todos conhecem? Quem pode amar o que não conhecem como já discorri nos livros anteriores? Como podem todos amar a felicidade se nem todos a conhecem? Será talvez porque todos conhecem, mas nem todos sabem onde se encontra, e daí nasce a diversidade de opinião? (*De Trin.*, XIII 4,7).

Agostinho respondeu à questão acima levantada dizendo que nem todos desejam viver da forma que é necessário para viverem felizes. Para tanto, incluiu a necessidade da fé para a plena realização do homem:

A fé em Deus é imprescindível à vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível, encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem homem de seu Deus (*De Trin.*, XIII 7,10).

A partir daí, o Bispo de Hipona, retomou a questão da felicidade em esperança, comentada anteriormente, para dizer que:

Mas quem é feliz pela esperança ainda não é feliz, pois espera com paciência uma felicidade que ainda não possui. Entretanto, aquele que é atribulado sem essa esperança, é atribulado sem qualquer perspectiva de recompensa. Por mais resignação que demonstre, não é de veras feliz, mas corajosamente infeliz (*Ibid.*).

Logo, embora a felicidade em esperança não seja a verdadeira felicidade, ela transpira certa positividade, pelo fato de servir como suporte diante das vicissitudes da vida, surgindo como um horizonte a ser alcançado.

Em seguida, o Bispo de Hipona revisou a ideia defendida no diálogo *Sobre a Vida Feliz* de que o sábio é feliz porque deseja apenas o possível. Como pode então se dizer que uma pessoa que viva assim tenha que o deseja, uma vez que sua vontade está condicionada tão somente aos que é possível? Desse modo, depois de muito analisar a questão diz:

Nisso consiste a felicidade dor mortais soberbos, não sei se digno de riso ou de compaixão: gloriar-se de viver como desejam, porque suportam com paciência o que certamente não quereria que lhes sucedesse (*Ibid.*).

A esse ponto, quando comentou a máxima de Terêncio – *já que não podes fazer o que desejas, desejas só o que puderes* – acrescentou: “Quem nega ser essa sentença cômoda para nós? Mas não passa de um conselho dado a um infeliz, para não ser mais infeliz ainda” (*Ibid.*). Por outro lado, ao homem verdadeiramente feliz é impossível dizer que o que ele quer não é possível de se realizar, pois, se já é feliz, tudo o que deseja é possível para ele.

Contudo, a partir disso, Agostinho coloca um elemento totalmente novo dentro do problema da felicidade, a saber: “Mas esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal” (*Ibid.*). Nesse sentido, ele argumentou: “se a imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, em vão procuraria ela a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade” (*Ibid.*). Desse modo, querer ser feliz, mais do que desfrutar dos verdadeiros bens, é aspirar à própria imortalidade. “Pois de outro modo não seriam felizes” (*De Trin.*, XIII, 8,11).

Assim sendo, como é possível ser feliz já agora? A resposta será: vivendo como se quer e nada de mal desejando, posto que “Nada deseja de mal quem quer a imortalidade, se a sua natureza humana for capaz de a receber como dom de Deus. Se não for capaz disso, tampouco o será da felicidade” (*Ibid.*). Entretanto, apesar de apontar para a eternidade onde se encontraria a verdadeira felicidade, Agostinho não a desvincula da felicidade terrena, nesse caso, essa se constituirá com um degrau que nos eleva à verdadeira felicidade: conforme vemos a seguir:

Para que o homem viva feliz, é mister que viva. Se a vida abandona alguém que morre, como poderá permanecer com ele a vida feliz? Ao perder a vida, a pessoa ou não aceita essa perda; ou a aceita; ou ainda permanece, a favor ou contra a morte. Se resiste, como pode ser feliz essa vida que deseja viver e não pode conservar? Porque ninguém é feliz se deseja alguma coisa que não pode possuir. Quanto menos feliz não será aquele que perde não somente a honra, as suas posses ou qualquer outra coisa, mas a sua própria

vida feliz, contra a sua vontade, se para ele não existir nenhuma vida? Sem dúvida, não lhe restaria nenhuma consciência que lhe torne a vida infeliz, pois a vida feliz se extingue quando fenece toda vida (*Ibid.*).

Portanto, não pode ser feliz uma vida que perde o que não quer perder, se não aceita deixar de sê-lo. “Não infelicitaria mais a perda da vida a quem não aceita a morte, do que uma vida infeliz ser oferecida a quem não o quer?” (*Ibid.*). Por outro lado, Agostinho se questionou se a perda da própria vida pela morte está de acordo com o seu desejo, como poderia ser feliz essa vida se aquele que a possuía quis abandoná-la? Certamente, quem tem uma vida feliz, não deseja perdê-la.

Contudo, precisamos ainda examinar aquela vida dos homens felizes que se mantêm indiferentes, que não recusam nem desejam esta vida feliz na imortalidade, já que pela morte toda vida se extingue. Nesse sentido, disse Agostinho: “Mas nem assim essa vida é realmente feliz, pois não foi digna de ser amada por aquele a quem ela fez feliz” (*Ibid.*). Logo, não pode ser chamada de feliz a vida em que o homem feliz não a ama.

Quanto à questão do motivo pelo qual os homens que já são felizes ainda desejam a felicidade, Agostinho explica dizendo que é porque estes não desejam deixar de ser felizes, pois,

Se não querem não ser felizes, sem dúvida, é porque não desejam que se desapareça ou pereça o que os faz. Só podem ser felizes tendo a vida, e assim não podem querer que pereça a vida. Logo, querem ser imortais todos aqueles que são felizes ou desejam sê-lo. Não vive porém na infelicidade quem não possui o que quer. Assim, de forma alguma, poderá deveras ser feliz a vida que não for imortal (*Ibid.*).

Por fim, Agostinho acrescenta a questão da fé como um elemento indispensável para se alcançar a felicidade:

É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. Acontece, entretanto, que esse caminho que nem todos desejam é o verdadeiro caminho para a felicidade, a qual ninguém pode alcançar se não o quiser. De fato, aspirar a ser felizes todos vêm esse desejo em seu coração, e é tal a harmonia de opiniões na natureza humana nesse sentido que o ser humano não se engana quando por sua própria alma julga a do próximo. Numa palavra, sabemos que todos querem ser felizes (*De Trin.*, XIII 20,25).

Portanto, muitos desejam ser felizes, mas muitos se desesperam por serem mortais e não conseguem ser felizes. Entretanto, queriam ser imortais, se pudessem, mas não acreditando que o possam, não vivem de maneira a poder sê-lo. Portanto, “a fé é necessária a poder alcançar a felicidade em relação a todos os bens da natureza humana, ou seja, em relação à alma e ao corpo” (*Ibid.*).

CONCLUSÃO

Como vimos, não é de agora que se percebe a universalidade do desejo pela felicidade, pois o mesmo foi notado tanto na filosofia greco-romana, como na Patrística com Agostinho. Por esse motivo, é que retornamos à reflexão do tema em nosso trabalho, porque entendemos ser necessário compreender melhor as nuances do problema da felicidade em nosso tempo. Para tanto, foi preciso ver como ele foi tratado no passado para daí, viabilizar novas interpretações que sempre serão uma tentativa de promover uma vida mais adequada à nossa condição humana. Portanto, com o resgate do tema, acreditamos que atendemos ao apelo da própria vida que precisa, a todo tempo, ser ressignificada.

A felicidade, no mundo contemporâneo, caminha na diversidade de meios para a busca e a posse de bens temporais e passageiros, caracterizando o homem pelo consumismo, materialismo, imediatismo, hedonismo, utilitarismo, egoísmo; pela primazia da corporeidade, exterioridade e artificialidade; pela instabilidade e funcionalidade na relação humana. Dessa forma, ela acaba por fundamentar toda uma crise de identidade do homem consigo mesmo, com o mundo e com a verdade. Tal diversidade reflete uma falta de conhecimento do que seja a verdadeira e plena felicidade.

Desse modo, no modelo de sociedade consumista e imediatista como a nossa, discutir o problema da felicidade hoje é fundamental, pois, com as tentações que se impõem para o comércio da felicidade, a sociedade contemporânea mostra bem o ideal de ventura cultivado entre nós, que nada mais é do que uma ideologia da felicidade. Por isso é que ela aparece como um mito que mascara grande parte das contradições sociais, pois o consumo à guisa de felicidade, ao invés de garantir a plenitude do ser, lança o indivíduo numa busca febril e sem fim, porque a própria oferta da felicidade é desmedida, sabendo-se que, a cada momento, surgem novos produtos. Com isso, o máximo que se consegue é a sensação de estar próximo de uma vida feliz, logo, o que nos resta são apenas determinados momentos de felicidade. Por isso, retomamos a discussão a fim de, a partir dela, nos direcionarmos para uma avaliação autoabrangente da condição da própria pessoa, assim como para uma análise sobre o que realmente é necessário e sobre o que vale a pena buscar nesta vida.

A busca desenfreada pela felicidade na sociedade liberal moderna e contemporânea reflete a própria lógica das relações materiais capitalistas, que vê o esforço para atingi-la apenas como um investimento, geralmente material, um capital, cujos resultados poderiam ser posteriormente colhidos. Nesse sentido, o comércio da felicidade extrapola até

mesmo a publicidade e a propaganda, chegando, assim, de modo muito claro em algumas religiões, como teoria da prosperidade, se sobrepondo até mesmo à esperança de salvação.

Frente a isso, analisamos o problema da felicidade concentrado na perspectiva filosófica agostiniana que, por sua vez, não se dá deslocada de uma tradição filosófica não cristã. Posto que, acreditamos que os elementos tematizados em torno da concepção de *felicidade*, apresentados por Agostinho são decisivos, não só na compreensão das grandes questões éticas de hoje, mas também porque podem ensejar, nos debates atuais, a reintrodução desta questão tão importante para o homem em todos os momentos de sua história.

Santo Agostinho, em seu conceito, se contrapõe às compreensões atuais: felicidade é a busca e a posse de um bem eterno como plenitude espiritual, ou seja, posse da sabedoria, verdade, Deus. Ele ressalta a importância da interioridade da alma e o conhecimento de si mesmo, mas como imagem de Deus, e demonstra a imortalidade da alma e sua superioridade em relação ao corpo: a presença da noção de felicidade na memória; a nobreza da razão; a possibilidade da felicidade numa condição de existência temporal, mortal e mutável do homem, na recuperação de valores como esperança, fé, virtude e boa vontade, no processo de busca de um bem que seja permanente.

A essa tendência de compreender a felicidade numa perspectiva individualista e materialista, Agostinho se contrapôs, no passado, propondo a felicidade individual mediada pela felicidade coletiva, pois a verdadeira felicidade implica alteridade: “nós possuímos na verdade um bem do qual todos podem gozar igualmente e em comum. [...] A verdade acolhe todos aqueles que a amam, sem suscitar qualquer inveja. Ela dá-se a todos de modo a permanecer pura em relação a cada um” (*De lib. arb.*, II, 13,36).

Em contraposição à busca desenfreada, um dos principais fatores que inviabilizam a felicidade hoje, Agostinho já havia advertido outrora:

Tal como a Verdade é gerada (*gignitur*) pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Já dissemos e está escrito: ‘A Verdade!’ Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus (*De beat. vita*, IV, 34).

Portanto, onde falta medida e proporção, não existe possibilidade de felicidade, pois a busca desenfreada não se compatibiliza com a plenitude do ser. Assim, onde falta moderação, ignora-se tanto para o mais como para o menos, inviabilizando qualquer tentativa de realização plena.

Na juventude, Agostinho já começou a apontar para os elementos que mais tarde vão se constituir em sua grande guinada em relação à tradição greco-romana que propunha a felicidade dependente, exclusivamente, da razão e da vontade humana. Nesse sentido, ele falou para seus amigos no retiro de Cassiciaco: “buscar a verdade com todo o esforço, julgo que não é leve nem supérfluo, mas importantíssimo e necessário” (*Contra acad.* III,1,1). E ainda: “essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência, escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo” (*De lib. arb.*, II, 13,36).

Desse modo, o que Agostinho coloca numa posição inédita em relação à filosofia greco-romana é que, apesar de usar as especulações filosóficas greco-romanas, ele evitou aquilo que foi, para ele, o maior engano desses filósofos: acreditar que a verdadeira felicidade dependa tão somente da razão e do esforço humano. Contudo, isso não significou que o homem devesse voltar o seu olhar para fora de si, mas o contrário, porque, assim sendo, Agostinho nos convida à interiorização: “não saias de ti, volta-te para ti mesmo, a verdade habita no interior do homem” (AGOSTINHO *apud* SOUZA, 2006, p.99). Assim, nessa introspecção, o homem transcende a si mesmo, encontrando-se com Deus, no seu interior, onde habita a verdade, ou seja, na alma, sede da vida feliz.

Desse modo, torna-se impossível ser feliz fora da verdade, pois nenhum outro bem é compatível com a própria felicidade, logo, procurar a verdade implica, necessariamente, a procura da felicidade: “pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes” (*Conf.*, II, 10,21). Portanto: “a vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é que brota de Vós, ó Deus que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e meu Deus” (*Ibid.*). Assim sendo, à medida que a filosofia greco-romana vincula a felicidade à razão e à vontade, Agostinho as entende apenas como acessórios, e concebe, de forma inédita, a felicidade vinculada à posse da verdade, que, em última instância, é Deus.

Embora seja fundada em pressupostos religiosos, a reflexão agostiniana em torno da felicidade continua sendo válida filosoficamente, pois Agostinho persegue seu propósito tanto com as aspirações religiosas, quanto com o seu apurado espírito filosófico, fazendo bom uso da fé e da razão. Ele jamais se entregou aos extremos do fideísmo, nem tampouco do racionalismo, e entendia, antes de tudo, que a razão não era suficiente para explicar tudo, muito menos a felicidade, e também sabia que a fé, enquanto explicação do mundo, carecia de esclarecimentos racionais. Era essa a base principal da metodologia que ele utilizava para tentar obter o bem supremo, a verdade-Deus, garantia da felicidade. Algo já observado desde

a juventude, fase em que já apresentava um vigoroso espírito filosófico, ao transitar nas incertezas e na ânsia em procurar as respostas para seu propósito. No trecho a seguir, que fala sobre seu empreendimento, podemos confirmar essa perspectiva: “porém, procuro o que conhecer; não o que crer. Mas tudo o que sabemos, dizemos, talvez corretamente, também que cremos; entretanto, nem tudo o que cremos sabemos” (*Sol.*, I, 3,8).

Portando, a contribuição que Agostinho tem a nos oferecer no atual debate em torno da felicidade é nos lembrar de que a vida feliz não depende de uma série de coisas que estão fora de nós, mas de um único bem, da verdade, que por sua vez, habita em nosso interior. Este bem está acessível a todos e não existe nenhuma barreira que o separe de nós, por isso não devemos nos desesperar em encontrá-lo. Contrariamente à busca desenfreada que colocou o homem hodierno num imenso individualismo, a ponto de ele se esquecer de si mesmo, Agostinho nos recorda que o núcleo de nossa felicidade está em nós mesmos, contudo, ao mesmo tempo, ele nos adverte de que a felicidade pessoal remete à felicidade do próximo.

Vimos assim que a concepção agostiniana é otimista e positiva, pois coloca o homem mortal como imortal e imagem de Deus na sua parte mais nobre que é a Razão ou o Espírito. A Verdade imortal, condição de toda felicidade, habita na Alma imortal. Contudo, a dignidade de possuir tal vida não é conquista meritória e exclusiva de sua capacidade racional e intelectual, mas tem caráter irremovível, intrínseca à sua própria natureza, mesmo em qualquer condição em que a alma ou a razão se encontram.

Portanto, a verdadeira e plena felicidade implica a posse da sabedoria, da verdade, de Deus, tendo como ponto de partida a própria interioridade da alma e o conhecimento de si mesmo como imagem de Deus-Verdade. Nesse sentido, a máxima socrática ganha sentido de introversão como um salto para a transcendência em Deus que é Sabedoria e Verdade. É pois, somente a partir da fruição nessa Verdade transcendente e objetiva que o homem se conhece na sua verdade própria como pessoa única e irrepitível: descobre-se a verdadeira identidade e a dignidade dentro da harmonia da criação; conhece-se a verdade da essência e a existência da alma; retira-se dela o que encobre a si mesma; vive-se de acordo com a natureza; adquire-se a autoconsciência. Assim, tanto os bens temporais como a condição de existência mortal devem ser consideradas e amadas, mas em vista da posse dos bens eternos como felicidade em sua plenitude. Portanto, a verdadeira e plena vida feliz nada mais é do que viver em Deus, de Deus e por Deus, como posse amorosa.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos**: diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957. 135 p.
- _____. **A Trindade**. Trad. e introd. de Augustino Belmonte. Rev. e notas compl. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. 735p. (Coleção Patrística, n. 7)
- _____. **O livre-arbítrio**. 4. ed. Trad. org. introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2004. 300p. (Coleção Patrística, n. 8)
- _____. **Solilóquios; A vida feliz**. 3. ed. Trad., introd. e notas de Adauri Fiorotti, Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. Rev. de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2007. 163p. (Coleção Patrística, n. 11)
- _____. **Confissões**. 24. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2009. 376p.
- ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 2. ed. Trad. de textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.
- _____. **A Política**. 122 p. Disponível em: < <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/politica.pdf> >. Acesso em: 16.04.2012.
- BARDY, Gustave. **Saint Augustin**: l'homme et l'oeuvre. 4. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1940. 528 p.
- BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho**: estudos sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do termo *philosophia*. Vitória: UFE, 2010, 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Sêneca e Schopenhauer: a arte de ser feliz. **Kalagatos - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**. Fortaleza, v. 3, n. 5, Inverno 2006a. p. 11-32. Disponível em: <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V3N5-Seneca-e-Schopenhauer-a-arte-de-ser-feliz.pdf>>. Acesso em: 15.05.2012.
- _____. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006b, 151p.
- BEZERRA, David Araújo. **O problema da felicidade em Sêneca e Marco Aurélio**. Campinas: UNICAP, 2001. 146 p. Dissertação (Mestrado), UNICAMP, Campinas, 2001. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/indicadores/acessodownload.php?unidade=28&link=1&sort=c&page=84>>. Acesso em: 08.05.2012.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 9. ed. Trad., introd. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004. 582p.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.
- BURGER, J-D. **Saint Augustin**. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1948. 240 p.
- BUSSOLA, Carlo. **Plotino**: a alma no tempo. Vitória: FCAA/UFES, 1990.
- CAPANAGA, Victorino. **San Agustín** (semblanza biográfica). Madrid: Ediciones Studium, 1954. 210 p.
- _____. **Agustin de Hipona**: maestro de la conversión cristiana. Madrid: La Editorial catolica/BAC, 1974. 475 p.

- CHADWICK, Henry. **Agostino**. Trad. di Gaspare Bona. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1989.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Da república**. Apresentação de Nélson Jahr Garcia. 53p. Disponível em: <<http://filosofianreapucarana.pbworks.com/f/Cicero%2B-%2Bda%2Brepública.pdf>>. Acesso em: 01.05.2012.
- _____. **Sobre a amizade**. Trad. de José Perez. Extraído da edição da Editora Cultura Moderna, 25p. Disponível em: <<http://www.psbnacional.org.br/bib/b7.pdf>>. Acesso em: 01 de maio de 2012.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2002. 429 p.
- COSTA, Valcicléia Pereira da. **O topos da eudaimonia no discurso ético-político de Platão**. Campinas: UNICAMP, 2004. 247 f. Tese (doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, Gerard. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Trad. de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 2005. 551 p.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbul Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 542 p.
- INWOOLD, Brad. O Estoicismo. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da filosofia**. Prefácio e trad. James Bastos Áreas e Noéli Correa de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011. 619 p.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Pereira; Adap. de Mônica Stahel M. da Silva; Rev. de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986. 966 p.
- JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. de G. Blanco ; 0. Iozzia ; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. 219 p.
- KLIMER, Federico ; COLOMER, Eusebio. Plotino. In: **Historia de la filosofía**. Madrid: Editorial Labor, 1961.
- LINGUITI, Alessandro. Plotino. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da filosofia**. Prefácio e trad. James Bastos Áreas e Noéli Correa de Melo Sobrinho. – Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC - Rio. 2011. 619 p.
- MARCONDE, Danilo. **Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, 183p.
- MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938. 620 p.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. p.36.
- _____. **Diálogos IV: Parmênides; Político; Filebo, Lysis**. Trad. textos compl. e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009. 304 p. (Clássicos EDIPRO).
- _____. **Górgias**. 78 p. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/gorgias.pdf>>. Acesso em: 20.03.2012.
- QUILES, Ismael. **Plotino: a alma, a beleza e a contemplação**. Trad. de Ivan Barbosa Rigolin e Consuelo Colinvaux. São Paulo: Centro Editor - Associação Palas Athena, 1981.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007. v. 1, 693 p. (Coleção Filosofia).
- PLOTINO. **Enéada I**. Trad. e notas Jesús Igal. Editorial Gredos. 1996, 127p. ISBN: 84-395-5357-9. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/plotino-eneada_1.pdf>. Acesso em 27 de maio de 2012.

_____. **Enéada II**: a organização do cosmo. Trad., introd. e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010. 102p.

_____. **Tratado das enéadas**. Trad, apresentação, introd. e notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000, 188p.

_____. A cerca do bem ou do Uno: *Enéada* VI, 9. **Integração**, n.53. p 175-186, abr. mai. jun, 2008. Trad. de Paulo Henrique Fernandes Silveira. Disponível em: <ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/175_53.pdf>. Acesso em 21 de julho de 2012.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III – Porfírio, vida de Plotino**. Introd, trad e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: [s.n.], 2006, p. 323. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/>>. Acesso em: 13 de julho de 2012.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De civitate Dei*”. São Paulo: Edições Loyola, 1984. 370 p.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: eudaimonia Aristotélica à Beatitude Agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.120p. (Coleção Filosofia; n. 80)

SANTA CRUZ, María Isabel. Introducción. In: **Plotino**: textos fundamentales. Sel. Trad. y notas de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

SANTOS, Wilson Gualberto. **O bem supremo em Platão e Aristóteles**. 7 p. Disponível em: <http://www.cmpa.tche.br/clubes_gremios/clube_filosofia/junho14_bem.PDF>. Acesso em: 28. 07. 2011.

SCIACCA, Michele Federico. **San. Agustín**. Trad. de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo 1, 495 p.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da vida feliz**. 2. ed. Trad. de João Carlos Cabral Mendonça; rev. de Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. 80 p.

SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida Feliz na filosofia de Santo Agostinho**. Josemar Jeremias Bandeira de Souza. João Pessoa: UFPB, 2006, 110 f.12. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

TELES, Maria Luiza Silvestre. **Filosofia para jovens**: uma iniciação à filosofia. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et cicéron I**: Cicéron dans la formation et dans l’oeuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958a. 392 p. (xerox)

_____. **Saint Augustin et Cicéron II**: répertoire des textes. Paris: Études Augustiniennes, 1958a. 142 p.

ULLMANN. Reinhold Aloysio. **Plotino**: um estudo das *Enéadas*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, 319 p.

_____. O conhecimento em Plotino. **Teocomunicação**. Porto Alegre, vol. 28, n. 121, p. 413-431, set.,1998.

_____. Plotino - Pagão, Panenteísta, Místico. **Teocomunicação**. Porto Alegre, vol. 24, n. 106, p. 685-690, dez., 1994.

WHITE, Nicholas. **Breve história da felicidade**. Trad. de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009. 223 p.