

CIVITAS AVGVSTINIANA
Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Vol. 9 (2020-2021)

ISSNe 2182-7141

Diretora

Paula Oliveira e Silva

Editores

José da Silva Rosa

Luis Evandro Hinrichsen

Marcos Nunes Costa

Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Revista eletrónica, com revisão anónima por pares, dedicada ao estudo do pensamento de Agostinho de Hipona e da tradição agostiniana.

Vol. 9 (2020-2021). DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/9>

DIRETORA

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

EDITORES

José Maria da Silva Rosa, Universidade da Beira Interior, Covilhã

Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS, Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade Federal de Pernambuco,
Recife

Nilo Batista da Silva, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju

CONSELHO CIENTÍFICO

Ángel Poncela González, Universidade de Salamanca

Catarina Belo, The American University in Cairo

Evaristo Marcos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Joel Gracioso, Faculdade de São Bento de São Paulo

José Francisco Meirinhos, Universidade do Porto (Coord.)

Luis Alberto De Boni, Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre

Luis António Pinheiro, PUC-Belo Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica del Perú, Lima

Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Manoel Vasconcellos, Universidade Federal de Pelotas

Manuel Francisco Ramos, Universidade do Porto

Maria Manuela Brito Martins, Universidade Católica Portuguesa,
Porto

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra

Pedro Leite Junior, Universidade Federal de Pelotas

Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

SECRETARIADO DE REDAÇÃO

Joana Matos Gomes, Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

ISSNe: 2182-7141. Online:
<http://ojs.lettras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana
Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
4150-564 Porto (Portugal)
E-mail: civitas@lettras.up.pt

SUMÁRIO

Paula Oliveira e Silva <i>Apresentação</i>	9
---	---

ESTUDOS

Daniel Chacon <i>“Ama ut intelligas”</i> : fé, razão e amor no <i>De trinitate de Santo Agostinho</i>	13
--	----

Davi Lin e Anthony Dupont <i>Graça e heteronomia na antropologia relacional de Agostinho de Hipona</i>	35
---	----

João Rebalde <i>A questão da escravatura em Luís de Molina</i>	61
---	----

Marcos Nunes Costa <i>A concepção da morte na filosofia cristã</i>	75
---	----

ARTIGOS-NOTAS E COMENTÁRIOS

Paula Oliveira e Silva <i>Notas a Anna Tropia, La teoria della conoscenza di Francisco Macedo. Un filosofo a confronto con Tommaso e Scoto</i>	113
---	-----

NOTÍCIAS

Publicações sobre Agostinho em 2020-2021	123
--	-----

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Este volume reúne alguns artigos sobre temas relacionados com a natureza do ser humano e a sua relação com o mundo e com deus.

Chacon analisa a estrutura relacional da mente humana, explicada por Agostinho em *De trinitate* a partir da análise das faculdades da mente humana. No seu artigo, evidencia a estreita relação que Agostinho estabelece entre conhecimento e amor, que se reflete na construção de itinerário para deus no qual não só a inteligência está comprometida mas também a vontade.

Lin / Dupon escrevem sobre a questão da graça, na sua relação com a liberdade humana e defendem que Agostinho sustenta a possibilidade de uma autonomia desta com relação àquela. Eles analisam esta questão colocando Agostinho em diálogo com a concepção moderna e contemporânea de autonomia, para a qual o contributo de Kant foi decisivo.

Rebalde trata um problema ligado à construção da Cidade dos Homens e também tratado por Agostinho: a questão da escravatura. Analisa este tema na obra do jesuíta Luis de Molina e mostra como este filósofo, não obstante conceber a legitimidade da escravatura, a restringe a um conjunto específico de situações, por um lado, e por outro, denuncia situações de abuso e de manipulação do ser humano, que considera inaceitáveis e ilícitos.

Finalmente, Costa apresenta uma reflexão sobre o problema da morte a partir da filosofia transcendental contemporânea, com o objetivo de resgatar este conceito das interpretações niilistas ligadas às correntes existencialistas, e encontrar, em autores como Boff, entre outros, uma visão libertadora desta limite último inerente à condição humana.

Aqui se reúnem alguns contributos de especialistas, sobre temas relevantes para o conhecimento da tradição agostiniana e do

modo como Agostinho de Hipona pensou o homem. Eles evidenciam os limites da vida e da morte e pensam a destinação última do homem.

Este volume edita dois números da Revista, correspondentes a dois anos vividos em condições especialmente dramáticas, marcadas pelo surgimento da pandemia Covid-19, que ceifou a vida de milhões de seres humanos e condicionou estruturalmente a de milhares de milhões de outros.

Os textos aqui publicados tratam temas relacionados com a finitude e a liberdade, a escravatura ou a libertação. Temas da maior atualidade, cuja leitura se espera que contribua para uma melhor auto-compreensão do homem, da sua relação com a história e da sua tarefa na construção e transformação do mundo.

Um agradecimento especial é devido a todos os que colaboraram na produção deste volume, em particular à Joana Gomes, PhD, pelo empenho dedicado na preparação e edição da *Civitas Augustiniana*.

ESTUDOS

Daniel Chacon¹

“Ama ut intelligas”: fé, razão e amor no *De trinitate* de Santo Agostinho²

Resumo: O objetivo deste artigo consiste em realizar uma investigação introdutória ao problema de Deus a partir da via anagógica proposta na obra *De Trinitate*, de Santo Agostinho. Com efeito, a inteligência da fé que age no amor conduz o ser humano a uma recordação da presença do amor mesmo que é Deus. Nesse cenário, portanto, vislumbra-se certo vestígio do *mysterium Trinitatis*. O método proposto neste labor acadêmico será o da revisão bibliográfica. As considerações desenvolvidas nesta pesquisa, no entanto, situam-se na perspectiva de que a síntese agostiniana entre fé e razão, transpõe, pois, a uma simples adequação intelectual da razão à fé, exigindo, assim, uma vida no amor.

Palavras-chave: *De Trinitate*, fé e razão, *ama ut intelligas*, via anagógica, conhecimento de Deus.

Abstract: The aim of this paper is to perform an introductory investigation into the problem of God from the anagogical way proposed in the work *De Trinitate*, by Saint Augustine. In fact, the intelligence of faith that works in love leads the human being to a memory of the presence of love itself, which is God. Thus in this scenario there is a glimpse of a vestige of the *Trinitatis mysterium*.

¹ Professor Efetivo e Pesquisador da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG

² Este artigo é uma adaptação de um excerto da Dissertação, de nossa autoria, intitulada *Fé e Razão, a partir da obra De Trinitate, de Santo Agostinho*. A pesquisa aqui realizada contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

The method that is proposed in this work will be a literature review. However, the considerations developed in this research are settled in the perspective that the Augustinian synthesis between faith and reason transposes a simple intellectual adequacy of reason to faith, but it requires a living in love.

Keywords: De Trinitate, Faith and Reason, *ama ut intelligas*, anagogical way, knowledge of God.

Introdução

Santo Agostinho, o grande Doutor ocidental, como é conhecido na tradição cristã, foi o responsável por erigir a primeira grande síntese teológico-filosófica. À luz das correntes do pensamento patrístico grego e latino, ele realizou uma ampla conciliação do dilema fé e razão. A síntese por ele proposta tornou-se a forma mais elevada de especulação filosófica e teológica que a antiguidade tardia desenvolveu, e seu “filosofar na fé” veio a ser, certamente, um predicado indelével da inteligência cristã³.

Sob os influxos da religião cristã, Santo Agostinho se entrega ao pensamento dos problemas fundamentais da antiguidade tardia, realizando uma síntese especulativa fundada na noção de Deus como *arx philosophiae*, isto é, o ápice da filosofia.

No *De Trinitate*, a relação entre fé e razão não se dá apenas em termos gerais, conquanto ela se exercite e se apure na singularidade de uma procura piedosa e diligente pelo Deus-Trindade. O exercício despendido para alcançar, quanto possível, o *mysterium Trinitatis*, estabelece o tom da harmonia entre as exigências da racionalidade e a dimensão da fé. Por conseguinte, a ideia do amor verdadeiro – *vero dilectio* ou *caritas* – apresenta-se como a via privilegiada para alcançar o conhecimento da mais complexa realidade para os ditames da razão humana: a Trindade.

³ Cf. João Paulo II, *Fides et ratio*, II, 25.

Fé, razão e amor no *De Trinitate*

A obra *De Trinitate*⁴ emerge como esforço investigativo em relação a uma questão essencial para a mentalidade cristã, a saber: a inteligência da fé trinitária. As categorias conceituais utilizadas para tentar expressar este dilema, não foram outras que as da filosofia na antiguidade. Ora, o próprio esforço de sistematizar os conteúdos da fé cristã de modo a responder às exigências singulares da racionalidade helenística constitui, por si mesmo, uma herança característica do espírito especulativo que perpassa a filosofia.

Agostinho retomou os dilemas a respeito da inteligência da fé e procurou refleti-los, a fim de demonstrar as razões da crença cristã. Para tanto, apropriou-se das produções teológico-trinitárias desenvolvidas nos primeiros séculos da era comum. O bispo de Hipona intentou, então, aprofundá-las e, quanto possível, superá-las. Ancorado, pois, na tradição patrística que o precedeu, empenhou-se na demonstração das razões do dogma trinitário:

⁴ Agostinho escreveu o *De Trinitate* entre 399 e 419 da era cristã (cf. S. Lancel, *Saint Augustin*, Arthème Fayard, Paris 1999, p. 742). Com efeito, ele se refere a esses vinte anos de reflexão nos seguintes termos: «Ainda jovem comecei e velho concluí a edição de alguns livros acerca da Trindade, que consiste no Deus sumo e verdadeiro. Deixara de citar essa obra, desde que descobri que haviam me subtraído os livros antes de terminá-los, corrigi-los e revisá-los, como era meu propósito» (cf. *Epistula CLXXIV*. Tradução nossa, a partir da tradução espanhola da Biblioteca de Autores Cristianos). Nas *Retractationum*, ele acrescenta alguns pormenores desse fatídico episódio do furto de certos livros do *De Trinitate*. Conforme narrou, antes mesmo de terminar o livro XII, alguns que ardentemente desejavam possuir a obra subtraíram os livros ainda passíveis de revisão. Agostinho pensou, assim, em deixar a situação como estava e se conformou em explicitar o ocorrido em alguma outra obra. Contudo, a pedido de alguns estimados companheiros, ele decidiu corrigir as cópias que ainda guardava consigo, completá-las e publicá-las, como aqueles aguardavam (cf. *Retractationum* II,15,1).

Se esta natureza é a Trindade é o que devemos agora demonstrar, não só aos que pensam à luz da fé, mas também aos que pensam à luz da inteligência: aos primeiros, por meio da autoridade da Sagrada Escritura, aos segundos, por alguma explicação racional, seu eu for capaz⁵.

Por isso, com a ajuda do Senhor nosso Deus, ousaremos, na medida das nossas possibilidades, dar uma explicação, precisamente aquela que eles reclamam: porque é a Trindade um só e único e verdadeiro Deus, e com quanta justiça se diz, crê e entende que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são de uma única e mesma substância ou essência⁶.

A menção inicial da tarefa estabelece o próprio caminho a ser percorrido: uma investigação que apresenta as razões da fé trinitária a partir da plena dependência de Deus (dimensão da fé) e da capacidade humana (dimensão da racionalidade), salvo suas próprias limitações. Seu programa consiste, portanto, em: (1) assumir, através da fé, a revelação das Escrituras (*credatur*); e, posteriormente, (2) buscar compreender aquilo em que se crê (*intelligatur*)⁷. Em decorrência disso, a relação fé e razão conduz todo o empreendimento.

Pois bem, apesar de seu esforço, Agostinho não pretendeu conhecer e explicar a realidade da Trindade em si mesma, desvelando todo o seu mistério. O próprio Agostinho declara os limites do pensamento humano, ao se referir a Deus como aquele «[...] em quem devemos pensar sempre e em quem não podemos pensar dignamente [...]»⁸. Insuficiente, também, é a própria linguagem humana incapaz de expressar o mistério inefável: «[...] a quem, enunciando-o, não se adequa nenhuma palavra»⁹. Santo

⁵ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XV, 1, 1.

⁶ *Ibidem*, I, 2, 4.

⁷ “A fé em busca de entendimento” é, assim, uma marca indelével do *De Trinitate*. Nesse sentido, Gareth B. Matthews indica que a noção da fé em busca de entendimento em Santo Agostinho parece significar: (1) uma fé em busca de métodos racionais para remover os obstáculos à fé; (2) uma fé em busca do entendimento do que deve ser a natureza de Deus; (3) uma fé em busca do entendimento daquilo em que se acredita (cf. G. Matthews, «Fé e razão», in *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. de Á. Cabral, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2007, pp. 142-147).

⁸ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, V, 1, 1.

⁹ *Ibidem*, V, 1, 1.

Agostinho, portanto, estava consciente das limitações humanas, ainda que a inquietação de sua alma o conduzisse à busca do conhecimento de Deus: «Na verdade estou consciente não só da minha vontade, mas também da minha insuficiência»¹⁰.

No *Sermo CXVII*, ele lança alguma luz ao que se quer destacar aqui, ao falar acerca do conhecimento de Deus: «Falamos de Deus; qual é a admiração se não compreendes? De fato, se compreendes, não é Deus»¹¹. Nesse excerto, ele enfatiza a absoluta transcendência de Deus em relação ao conhecimento humano. No cenário, pois, em que o aspecto inefável do mistério de Deus prevalece, não resta outra alternativa senão o silêncio contemplativo.

O ardente desejo de conhecer a Deus, não obstante, constitui um aspecto inegável da filosofia agostiniana. Em uma de suas mais célebres expressões, Agostinho declarou: «[...] porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração se inquieta enquanto não repousar em ti»¹². A fonte desta inquietação da alma humana provém, conforme ele mesmo compreendeu, do próprio Deus. No *De beata vita* Agostinho disse:

Mas certo aviso que nos admoesta a recordarmos de Deus, a buscá-lo, a desejá-lo sem indiferença, nos vem da fonte mesma da verdade. Aquele sol¹³ escondido irradia esta claridade em nossos olhos interiores¹⁴.

A questão, portanto, é paradoxal¹⁵. O ser humano possui em si um desejo de compreender o incompreensível. Como, por

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Agostinho de Hipona, *Sermo CXVII*, 3, 5. Tradução nossa, aqui e alhures. Os sermões citados ao longo desta pesquisa remetem à tradução da série Biblioteca de Autores Cristianos, cf. Bibliografia.

¹² Agostinho de Hipona, *Confessionum*, I, 1,1.

¹³ A referência, aqui, ao sol remonta à imagem platônica (cf. Platão, *A República*, VII, 515e e seguintes), agora interiorizada por Agostinho. No uso deste, o sol refere-se a Deus, fonte inesgotável e luz interior.

¹⁴ Agostinho de Hipona, *De beata vita*, IV, 35.

¹⁵ Conforme descreve Félix Pastor, o axioma fundamental da lógica de afirmação da fé cristã é a concepção de equivalência entre o *revelatus Dei* e o *absconditus Dei*. Aqui residiria o paradoxo primordial da linguagem teológica

exemplo, compreender em conjunto aquilo que a razão parece não conseguir formular em conjunto? Dito de outro modo, como compreender o mistério aparentemente insondável da “união inefável” que faz do Pai, Filho e Espírito Santo uma Trindade una e uma Unidade trina?¹⁶

Côncio da impossibilidade de penetrar nas profundezas deste mistério, ele não pretendia esgotá-lo. Antes, suas forças se concentram em assumir o paradoxo como tal. Conforme Agostinho, o modo de buscar o incompreensível envolve, pois, por si mesmo, o paradoxo. Nesse sentido, o *De Trinitate* adverte:

Na verdade, é assim que devem ser procuradas as coisas incompreensíveis, para que não julgue nada ter encontrado aquele que teria podido encontrar quanto é incompreensível aquilo que procurava. Porque é que então procura assim, se compreende que é incompreensível aquilo que procura, a não ser porque não se deve desistir durante o tempo em que se progride na procura das coisas incompreensíveis, e se torna cada vez melhor que procura um tão grande bem, o qual se procura para o encontrar e se encontra para o procurar? Na verdade, por um lado procura-se para se encontrar com maior doçura, por outro, encontra-se para se procurar com maior ardor¹⁷.

Na acepção agostiniana, o incompreensível não rejeita o ser humano, antes se abre como um efeito em que o que se encontra conduz a procurar, e o que se procura o conduz a encontrar, isto é, aquele que se esforça para buscar a Deus deve saber que Ele é buscado para ser encontrado e, encontrado para ser buscado com mais ardor e diligência ainda. Tal é, por conseguinte, o movimento da fé que conduz à inteligência. O ser humano, diante do incompreensível deve, então, aplicar-se numa busca incessante em direção a uma promessa apontada pela fé. Nesse sentido, a inteligência surge como recompensa da própria fé - *intellectus*

cristã, a saber: a tensão entre a revelação de Deus e o mistério de Deus (cf. F. A. Pastor, «Il Dio della rivelazione», in R. Latourelle, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, p. 325).

¹⁶ Cf. J. M. S. Rosa, «Introdução», in *Santo Agostinho. Trindade – De Trinitate*, Prior Velho 2007, p. 28.

¹⁷ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XV, 2,2.

*merces est fidei*¹⁸. A esse respeito, Agostinho, num de seus sermões, afirma: «A fé vai à frente, seguida da inteligência [...]»¹⁹.

Ora, é o próprio *intellectus fidei*, enquanto compreensão amorosa da revelação cristã, que o induziu a se aprofundar, até o possível, naquilo em que se crê. Por essa razão, Agostinho, na conclusão da obra, expressou: «[...] procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido [...]»²⁰. No *De libero arbitrio*, Agostinho tematizou a questão afirmando:

O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer”, mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo”. Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurai e encontrareis”. Pois não se pode considerar encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender²¹.

A fórmula *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, isto é, “creio para compreender e compreendo para crer”, enquanto síntese do método agostiniano, encontra, nas páginas do *De Trinitate*, sua mais plena realização. Nesse sentido, a referida obra expressa uma relação dialética²² entre fé e razão que se situa na esteira da investigação da fé trinitária confessada por Santo Agostinho:

¹⁸ A compreensão da inteligência como recompensa da fé merece explicitação agostiniana no comentário ao evangelho de João: “*Intellectus enim merces est fidei*” (*In evangelium Ioannis*, XXIX, 6).

¹⁹ Agostinho de Hipona, *Sermo CXVIII*, 1.

²⁰ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XV, 28, 51.

²¹ Agostinho de Hipona, *De libero arbitrio* II, 2, 6. Aqui e alhures, a tradução a essa obra remete a *O livre arbítrio*, da série Patrística, Editora Paulus.

²² A pluralidade de significações do termo “dialética” é evidenciada ao longo do próprio *corpus* agostiniano. Assim, qualquer definição deste termo, interpretada de maneira unívoca na obra agostiniana, apresenta-se como inverossímil (cf. A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 394-398). Apesar da complexidade de significações e das utilizações plúrais deste termo na reflexão agostiniana e na própria tradição filosófica, “dialética” se emprega, neste artigo,

A fé procura, a inteligência encontra; por isso diz o profeta: “Se não acreditardes, não compreendereis”. E, de novo, a inteligência procura ainda aquele que encontrou, “porque Deus lançou o seu olhar sobre os filhos dos homens”, como se canta no Salmo sagrado: “Para ver se há alguém inteligente ou que procure Deus”. Portanto, é para isto que o homem deve ser inteligente, a fim de que procure Deus²³.

Acima de tudo, a esta realidade, ou seja, à busca fervorosa e perseverante por Deus aplica-se o que Agostinho disse em uma de suas cartas: «ama muito a inteligência»²⁴. Dessa forma, a relação entre fé e razão no *De Trinitate* não se dá apenas em termos gerais; antes, ela se exercita e se apura na particularidade desta procura piedosa e diligente pelo Deus-Trindade. Na verdade, o *De Trinitate* situa-se nesse campo. Nessa obra, as razões da fé cristã são comunicadas via discurso doxológico. A riqueza da obra consiste justamente na relação existente entre a racionalidade especulativa e a oração. De fato, Agostinho entrelaçou o exercício racional na busca pela compreensão de Deus com o cultivo de uma vida piedosa. Assim, escrever acerca do mistério trinitário consiste, antes de tudo, interpela o ser humano, pois, paradoxalmente, o *mysterium Trinitatis* se dá a pensar.

Dessa forma, para expressar a inteligência da fé cristã, Santo Agostinho, no *De Trinitate*, percorre basicamente dois caminhos distintos, porém, relacionados²⁵, a saber: (1) na primeira parte da obra (livros I-IV), procura demonstrar as razões da fé trinitária a partir da autoridade das Escrituras. Nessa seção, interpretou os *vestigia Trinitatis* presentes nas teofanias bíblicas, a fim de refutar

em seu sentido puramente dialógico, ou seja, numa relação na qual se estabelece uma espécie de acordo e mutualidade (cf. J. F. Mora, *Dicionário de filosofia*, trad. de M. S. Gonçalves, et al., Ed. Loyola, São Paulo 2000, pp. 718-727). Dessarte, a presente pesquisa pressupõe uma relação de mutualidade no centro do nexa entre fé e razão proposto por Agostinho, transcendendo, assim, a mera aproximação de termos completamente distintos e independentes.

²³ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, XV, 2, 2.

²⁴ Agostinho de Hipona, *Epistula CXX*, 3, 13. Tradução nossa, a partir do espanhol, da série *Obras de San Agustín*.

²⁵ Cf. M. Mellet – T. Camelot, «Introduction de la Trinité», in Saint Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*, trad. et notes par M. Mellet et T. Camelot, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1997, p. 18.

quaisquer heresias que negassem a união inefável do Pai, Filho e Espírito. A intenção de Agostinho era, pois, demonstrar a igualdade e a unidade na Trindade; (2) na segunda parte (livros V-XV), assim como a primeira, procura expressar a inteligência da fé, porém, o caminho a ser seguido consistirá no pleno exercício especulativo.

A exegese empreendida na primeira parte o direcionará a uma fenomenologia do homem interior. Mas, não sem antes tratar do problema relativo à terminologia trinitária. Com efeito, a segunda parte se subdivide em outras duas.

O problema em voga nos livros V-VII consiste na linguagem do mistério. Agostinho irá reinterpretar a linguagem e as categorias da própria filosofia grega. Nesse sentido, a ideia de relação foi revista à luz do dogma trinitário. Segundo ele, a relação em Deus não poderia ser compreendida como mero acidente. Diante disso, ele postulou a existência de relações essenciais. O esforço, pois, de sustentar uma ontologia relacional consistiu numa verdadeira revolução no ser²⁶, ou nas palavras de J. Ratzinger: «Essa afirmação equivale a uma revolução da visão do mundo: o domínio absoluto da ideia de substância está abalado e está descoberta a relação como um modo de ser original e equivalente do real»²⁷.

num ato singular de profunda devoção.

Outra importante questão a ser mencionada é a via apofática sugerida por Agostinho. De fato, esta sugestão não é uma propriedade exclusiva do *De Trinitate*. Em um de seus primeiros escritos, o *De Ordine*, Agostinho já adiantava: «[...]o Deus supremo que melhor se conhece ignorando»²⁸. Com efeito, ele não realizou aqui apenas uma assertiva pontual, uma sugestão distante de sua procura por Deus. A teologia negativa se tornaria um importante aspecto de seu método teológico, conforme atesta o próprio *De*

²⁶ Cf. Rosa, «Introdução», cit., 2007, p. 31.

²⁷ J. Ratzinger, *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*, trad. de A. J. Keller, Ed. Loyola, São Paulo 2005 (7ª ed.), p. 137.

²⁸ Agostinho de Hipona, *De Ordine*, II, 16, 44. Tradução nossa, a partir da tradução da versão francesa *L'Ordre*.

Trinitate. Ora, não por acaso ele diz: «Não é conhecimento de somenos quando, deste abismo, aspiramos a essas alturas se, antes de podermos saber o que é Deus pudermos saber já o que não é»²⁹.

A especificidade de sua teologia negativa requer, entretanto, uma análise mais acurada, a qual escapa das pretensões deste artigo. Contudo, seria problemático tratar das questões sobre fé e razão sem antes esclarecer que sua teologia negativa não consiste numa recusa cética ou fideísta à reflexão dos dilemas vinculados à essência e existência de Deus. Com efeito, apenas após ter extenuado a linguagem, tendo dito tudo o que se poderia dizer quanto ao mistério, é que se deve recolher em silêncio diante dessa realidade que

Nos livros VIII-XV, Agostinho procura, no mais profundo íntimo da alma humana, achar analogias capazes de clarificar o mistério trinitário. Os livros VIII e XV possuem, cada qual, uma característica singular: neste, o autor realiza uma síntese do caminho percorrido nos catorze livros anteriores, enquanto naquele salta uma preocupação metodológica de realizar uma transição entre as subdivisões.

Dessarte, os livros VIII-XV explicitam o modo como fé e razão se coordenam em direção ao conhecimento de Deus.

Santo Agostinho iniciou, assim, o *De Trinitate* como um esforço exegético, a fim de encontrar, nas Escrituras Sagradas, os *vestigia Trinitatis*. Desde os primeiros livros a relação entre crer e pensar e aquela entre o próprio *mysterium fidei* e o *cogitatio fidei* são postas em evidência. Apesar do valor atribuído aos vestígios trinitários presentes nas Escrituras, percebem-se, contudo, os limites e a própria insuficiência de tal exegese. Conforme Agostinho, pretender deduzir a Trindade de uma leitura estritamente externa, neste caso, apenas da interpretação das teofanias bíblicas, seria insuficiente. Logo, sem abdicar das conquistas de sua exegese, ele reconheceu a necessidade de percorrer caminhos mais profundos no intuito de assegurar a Trindade una e a Unidade trina em Deus.

²⁹ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 2, 3.

Agostinho, portanto, conduz o leitor a duas vias em sua investigação, a saber: a da analogia com a alma humana e a via anagógica da fé que age no amor³⁰. Efetivamente, parte das relações amorosas intersubjetivas (via anagógica) em direção a uma metafísica da interioridade. Ora, a despeito da indigência do conhecimento humano, o *De Trinitate* reconhece, na criatura humana, as condições necessárias para vislumbrar a inteligência do mistério trinitário. Além disso, é nela própria, ou seja, no mais íntimo da alma humana, que se encontram os vestígios da Trindade (via analógica).

Ainda, a tentativa anterior de expressar o mistério por meio de conceitos filosóficos também se mostrou ineficaz. Nesse sentido, as considerações realizadas nos livros V-VII conduziram-no a um dilema conceitual aparentemente insolúvel. À vista disso, Agostinho concluiu que: «Quando, porém, se pergunta: três que? A linguagem humana debate-se com uma enorme indigência. Contudo, foi dito três Pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer»³¹.

O *mysterium fidei* não se reduz a um teorema matemático. Assim, a investigação agostiniana não consiste na resolução de uma equação, nem sequer na construção de argumento meramente lógico para sustentar os dogmas da fé, mas na busca do *bonum beatificum*. O que se procura não é algo, mas alguém, não é apenas um conceito abstrato, mas uma face que interpela existencialmente a quem a procura³².

Se a linguagem humana conduz inevitavelmente a uma aporia, o que resta então fazer? O fracasso em expressar verbalmente o mistério da fé conduz Santo Agostinho a uma reorientação

³⁰ Cf. L. B. de Souza, *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*, Ed. Loyola, São Paulo 2013, pp. 237-245.

³¹ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, V, 9, 10.

³² Santo Agostinho identifica o Sumo Bem, isto é, o Bem beatificador com o próprio Deus-Trindade: «Afasta umas e outras e vê, se és capaz, o bem em si; deste modo verás a Deus, não Bem por outro bem, mas Bem de todo o bem» (Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 3, 4).

metodológica: a questão, antes tratada no domínio teórico é, agora, redirecionada para o domínio da ação. A relação trinitária deverá ser compreendida a partir da ação amorosa. É, pois, na ação que as relações se vinculam concretamente e não no plano abstrato do discurso. E mais, conforme Agostinho compreendia, a expressão máxima da ação é o amor. Assim sendo, o caminho indicado por ele precisa dar-se, inicialmente, nas relações amorosas intersubjetivas³³.

Na via do amor, uma importante questão se impõe: como é possível, pois, amar o que não se pode ver? Pois bem, Santo Agostinho responde sem hesitação a essa questão: «Portanto, ama-se também aquilo que se desconhece, mas em que, todavia se crê»³⁴. Sendo assim, ele afirma que, «[...] se não for amado pela fé, o coração não poderá ser purificado para estar preparado e apto para o ver»³⁵.

Em Santo Agostinho, o amor verdadeiro – *vero dilectio* ou *caritas* – é, por si mesmo, uma via privilegiada de conhecimento da realidade mais complexa para a razão humana: a Trindade. Nesse sentido, no *De Trinitate*, o alcance do mistério Divino implica necessariamente a vivência do amor. Decerto, a máxima *credo ut intelligam* poderia ser reescrita, porém agora nos seguintes termos: *ama ut intelligas*, isto é, no sentido de que se deve, não apenas «crer para compreender», mas também «amar, a fim de compreender»³⁶. Dessa forma, o amor deve ser interpretado como condição indeclinável para o alcance da plenitude das verdades anunciadas pela revelação cristã e que, com humildade e segurança, são assumidas pela fé.

Em face da impossibilidade de o ser humano, nesta vida, contemplar a Verdade em si mesma, é necessário, então, firmar-se numa adesão amorosa ao Deus-Trindade, na profunda expectativa de um dia, enfim, poder contemplá-Lo como de fato é. Na clássica

³³ Cf. Rosa, «Introdução», cit., p. 34.

³⁴ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 4, 6.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cf. J.-L. Marion, «Christian Philosophy and Charity», *Communio: International Catholic Review* 19, 3 (1992) 463-473.

definição do apóstolo Paulo, esse anseio assume uma vívida esperança: «Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido»³⁷.

Apesar da incapacidade da existência humana de alcançar, por méritos próprios, esse feito, convém ao homem permanecer no amor, pois é pela via do amor que este ser inábil e desvalido se relaciona com o Eterno. Conforme as Escrituras: «Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele»³⁸. O conselho aqui expresso é deveras assumido por Agostinho que, a partir dessa passagem, formula uma insigne máxima teológica: «se vês o amor, vês a Trindade»³⁹. Ainda, sem subverter o sentido e, conseqüentemente, a riqueza desse aforismo, a fórmula condicional da frase pode muito bem ser pensada num viés afirmativo, a saber: «Amas e verás a Trindade»⁴⁰.

Nesse sentido, a vida no amor verdadeiro envolve a recordação da presença do amor mesmo que é Deus. Segundo a reflexão agostiniana, o conhecimento do amor implica o conhecimento de Deus e a vida no amor também inclui a vida em Deus e, por conseguinte, a vida na Trindade que é Deus. A adesão a Deus é, portanto, uma adesão ao amor e, por essa razão, o conhecimento de Deus exige do ser humano um retorno a si mesmo, à sua interioridade, a fim de encontrar a fonte mesma de todos os amores⁴¹.

Por isso, aqueles que buscam a Deus por meio dos poderes que governam o mundo ou partes do mundo afastam-se dele e são projectados para longe, não na distância do lugar, mas das diversidades dos afectos; pois esforçam-

³⁷ 1Coríntios 13,12.

³⁸ 1João 4,16.

³⁹ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8,12.

⁴⁰ Cf. J. M. S. Rosa, *Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor*, Universidade da Beira Interior, Covilhã 2008, p. 4.

⁴¹ Cf. E. B. Teixeira, *Imago Trinitatis: Deus, filosofia e felicidade. Um estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003, p. 146.

se por sair para o exterior e abandonam a morada interior onde Deus se encontra⁴².

Não restam dúvidas de que a concepção agostiniana da Trindade como amor tornou-se, para a história do pensamento cristão, um legado indelével de sua reflexão. Quanto à inteligência patrística, apenas em Santo Agostinho a *pericórese* trinitária, ou *circumincessio* – a “dança” ou o “movimento” de interrelação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo no âmago da Trindade – é apresentada na fórmula: o que ama, o amado e o próprio amor⁴³.

Nessa expressão, encontra-se uma das mais belas alegorias da sabedoria cristã. Santo Agostinho desenvolve aí um paralelismo analógico entre a dinâmica do amor humano e a natureza pericóretica da Trindade. No ato de amar estão presentes uma unidade e uma diversidade estruturais que evocam a essência Una e Trina de Deus. A estrutura, portanto, que compõe este ato é dada como um reflexo metafísico da própria Trindade⁴⁴.

Santo Agostinho compreendeu, assim, que na reciprocidade humana do amor verdadeiro existe certa equivalência com o *mysterium Trinitatis*. O ímpeto de amor que une os corações dos seres humanos em um só coração figura a mais perfeita unidade que, indubitavelmente, se dá na relação entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ainda, as três realidades que constituem o ato de amar – «aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor»⁴⁵ – desvelam também a diversidade existente na vida trinitária. Dessa forma, o amor intersubjetivo revela um vestígio da Trindade.

⁴² Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 7,11.

⁴³ Cf. Rosa, *Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor*, cit., p. 4.

⁴⁴ Cf. N. Blázquez, «El concepto de sustancia según San Agustín: los libros *De Trinitate*», *Augustinus* 14 (1969), p. 344. E, nesta mesma página: «Por una parte, la mente y el amor son un espíritu, una esencia y no dos esencias. Por otra el amante y el amor, o lo que es igual, el amor y lo que se ama, son dos realidades que forman una cierta unidad al tiempo que se dicen una relación mutua. El que ama, ama por amor, y el amor pertenece a alguien que ama. No existe amor sin amante, ni amante sin amor. En cuanto que se dicen relación mutua son dos realidades distintas, pero en sí considerados ambos extremos son un solo espíritu».

⁴⁵ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 10,14.

Convém agora esclarecer, ainda que brevemente, o que Santo Agostinho considera como amor verdadeiro em sua argumentação no livro VIII do *De Trinitate*. A esse respeito, declara: «O que é o amor, ou a caridade, que a Sagrada Escritura tanto louva e tanto proclama senão o amor do bem?»⁴⁶. O amor é uma vida unificadora que atua nas relações humanas⁴⁷. Essa vida, insiste Agostinho, se constitui na verdade e na justiça: «Ora o verdadeiro amor consiste em, aderindo à verdade, *vivermos justamente* e, por isso, desprezarmos tudo quanto é mortal por amor dos homens, amor no qual queremos que eles vivam justamente»⁴⁸. O verdadeiro amor é, pois, a via de acesso ao conhecimento trinitário, que transforma integralmente a existência, a ponto de tornar o ser humano melhor do que era antes de conhecer a Deus⁴⁹.

Nesse cenário, Santo Agostinho instrui seus leitores sobre a necessidade de viver o amor verdadeiro, alegando que, conforme as Sagradas Escrituras, aquele que ama seu irmão nasceu de Deus e ao próprio Deus conhece:

Que ninguém diga: não sei o que amar. Ame o irmão e ame o próprio amor; melhor conhecer o amor com que ama do que o irmão a quem ama. E pode ter de Deus um conhecimento mais preciso do que o tem do irmão, seguramente mais preciso, porque mais presente, mas preciso, porque mais íntimo, mais preciso, porque mais seguro. Tu, abraça a Deus amor e abraça a Deus com amor⁵⁰.

Logo, é na via anagógica, ou seja, no movimento de ascensão amorosa para o Deus-Trindade, que Agostinho sugere ter encontrado o ponto de partida de sua difícil investigação:

Mas descanse aqui um pouco nossa atenção, não por julgar que encontrou já o que procura, mas como costumamos encontrar um lugar quando temos

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Cf. Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, VIII, 7, 10.

⁴⁹ Cf. Ibidem, IX, 11, 16.

⁵⁰ Ibidem, VIII, 8, 12.

de procurar alguma coisa. Essa coisa ainda não foi encontrada, mas já se encontrou onde procurar. Bastará ter dito isto para tecermos o resto como que do início da urdidura⁵¹.

A reflexão agostiniana no *De Trinitate* se dá, portanto, em estreita relação com a ideia de *vero dilectio* descrita também como *caritas*. Muito embora Deus não possa ser conhecido numa relação face a face, convém amá-lo acima de tudo. Novamente, retoma-se a pergunta: mas como é possível amar o que não se pode ver? Outra vez se afirma: não há outro caminho para a realização desse feito além da fé: «A fé, portanto, é indispensável para o conhecimento e o amor de Deus, não como absolutamente desconhecido ou absolutamente não amado, mas para que mais claramente seja conhecido e mais firmemente seja amado»⁵².

Considerações finais

De acordo com o *De Trinitate*, a fé ultrapassa, pois, uma simples concordância intelectual com a revelação cristã. Conforme explicitado, crer em Deus significa penetrar no seu mistério de amor. Certamente, a máxima *credo ut intelligam* pode também ser pensada nos seguintes termos: *ama ut intelligas*, isto é, “ame para compreender”. Nesse sentido, a via da fé que age no amor verdadeiro conduz o ser humano a uma recordação da presença do amor mesmo que é Deus. A partir daí, vislumbrou-se, então, certo vestígio do *mysterium Trinitatis*, manifesto na trindade do amor: aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor.

Contudo, se faz necessário, ainda, exercitar-se «mantendo a regra de que aquilo que ainda não for claro para a nossa inteligência nos não afaste da firmeza da fé»⁵³, de modo a questionar «a partir de que analogia ou de que comparação com coisas conhecidas

⁵¹ Ibidem, VIII, 10,14.

⁵² Ibidem, VIII, 9,13.

⁵³ Ibidem, VIII, 1,1.

acreditamos nós, para amarmos o Deus que ainda não conhecemos [...]»⁵⁴.

Com efeito, no instante da investigação agostiniana em que se refletiu sobre o conhecimento de Deus pela fé, que age no amor, «brilhou um pouco uma trindade, isto é, aquele que ama, aquilo que é amado, e o amor»⁵⁵. Contudo, a *lux ineffabilis* tornou-se de tal modo intensa que, incapaz de se fixar neste esplendor, o espírito voltou-se para si na esperança de encontrar em si mesmo, imagem e semelhança de Deus, um vestígio da Trindade. Destarte, a via anagógica seguida por Agostinho em parte da obra *De Trinitate* não encerra o problema de Deus. Todavia, em Agostinho, a fé que age no amor se faz uma exigência *sine qua non* para investigação do *mysterium Trinitatis*.

⁵⁴ Ibidem, VIII, 5,8.

⁵⁵ Ibidem, XV, 6,10.

Referências bibliográficas

Primária

Saint Augustin, «Les révisions», in *Oeuvres de Saint Augustin*, v. 10, trad. par G. Bardy, Desclée de Brouwer, Paris 1950.

_____, «La Ordre», in *Oeuvres de Saint Augustin: Dialogues philosophiques*, v. 4/ 2, traduction par J. Doignon, Desclée de Brouwer, Paris 1997.

San Agustín, «Carta CLXXIV», in *Obras de San Agustín: Cartas*, tomo XI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1953, pp. 553-555.

_____, «Tratados sobre el Evangelio de San Juan», in *Obras de San Agustín*, tomo XIII, trad. de T. Prieto, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955.

_____, «Tratados sobre el Evangelio de San Juan», in *Obras de San Agustín*, tomo XIV, trad. de T. Prieto, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1965.

_____, «Sermón CXVII», in *Obras de San Agustín: Sermones (3) 117-183, Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas*, tomo XXIII, trad. de A. del Feuyo y P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, pp. 3-24.

_____, «Carta CXX», in *Obras de San Agustín: Cartas*, tomo VIII, trad. de L. Cilleruelo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986, pp. 889-910 (3.ed).

Santo Agostinho, *O livre arbítrio*, trad. de N. de A. Oliveira, Paulus, São Paulo 1995 (2.ed.).

_____, *Confissões*, trad. de A. do Espírito Santo, J. Beato, M. C. de S. Pimentel, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2001.

_____, *Trindade – De Trinitate*, trad. de A. do Espírito Santo, D. L. Dias, J. Beato e M. C. de S. Pimentel, Paulinas, Prior Velho 2007.

Secundária

Blázquez, N., «El concepto de sustancia según San Agustín: los libros *De Trinitate*», *Augustinus*, 14 (1969) 305-350.

Fitzgerald, A. D., *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001.

Lancel, S., *Saint Augustin*, Arthème Fayard, Paris 1999.

Marion, J.-L., «Christian Philosophy and Charity», *Communio: International Catholic Review* 19, 3 (1992) 463-473.

Matthews, G. B., «Fé e razão», in Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo, trad. de Á. Cabral, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2007, pp. 135-148.

Mellet, M. – Camelot, T., «Introduction de la Trinité», in Saint Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin: La trinité: livres I-VII*, trad. par M. Mellet et Th. Camelot, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1997, pp. 7-76.

Rosa, J. M. S., «Introdução», in Santo Agostinho, *Trindade – De Trinitate*, Prior Velho 2007.

_____. *Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor*, Universidade da Beira Interior, Covilhã 2008.

Souza, L. B. de, *A fé trinitária e o conhecimento de Deus: estudo do De Trinitate de Santo Agostinho*, Ed. Loyola, São Paulo 2013.

Teixeira, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, filosofia e felicidade. Um estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003.

Complementar

Bíblia Sagrada Almeida Século 21, Edições Vida Nova, Editora Hagnos, São Paulo 2008.

Bíblia de Jerusalém, Paulus, São Paulo 2002 (Nova edição, revista e ampliada).

João Paulo II, «Fides et ratio», URL: Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> (Consultado em 2014.03.08).

Mora, J. F. *Dicionário de filosofia*, trad. de M. S. Gonçalves, et al., Ed. Loyola, São Paulo 2001.

Pastor, F. A., *Il Dio della rivelazione*, in Latourelle, R., *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990.

Platão, *A República*. trad. de C. A. Nunes, EDUFPA, Belém 2000 (3ª ed. revisada).

Ratzinger, J., *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. trad. de A. J. Keller, Ed. Loyola, São Paulo 2005 (7.ed.).

Vaz, H. C. de L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Ed. Loyola, São Paulo 2000.

Wright, R. E., «Mística», in A. Fitzgerald (org), *Agostinho através dos tempos. Uma enciclopédia*, Martins Fontes, São Paulo 2019.

Davi Lin

Anthony Dupont

Graça e heteronomia na antropologia relacional de Agostinho de Hipona

Resumo: Este artigo irá discorrer sobre o horizonte relacional de Agostinho de Hipona (354-430) com um enfoque na perspectiva da graça e da heteronomia em *Confissões* e na controvérsia pelagiana. Graça e heteronomia se inserem biograficamente em *Confissões*, através de uma narrativa autobiográfica como testemunho da graça. Posteriormente, graça e heteronomia são realçadas na polêmica contra os pelagianos, no qual Agostinho reafirma sua doutrina do pecado original, a solidariedade da raça em Adão e a necessidade da graça de Cristo. A perspectiva antropológica agostiniana questiona uma visão autocentrada de autonomia humana e enfatiza sua dependência de um horizonte relacional. Elaborar-se-á uma síntese a partir de três eixos: (i) a heteronomia como expressão de uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica construída sobre o alicerce da heteronomia, sem opor-se à responsabilização humana (iii) a heteronomia não nega a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Heteronomia; Graça; Confissões; Controvérsia Pelagiana.

Abstract: This article will discuss Augustine of Hippo's (354-430) relational horizon with a focus on grace and heteronomy in *Confessions* and in the Pelagian controversy. Grace and heteronomy are inserted biographically in *Confessions*, through an autobiographical narrative as a testimony of grace. Subsequently, grace and heteronomy would be endorsed in the polemic against the Pelagians, in which Augustine reaffirms his doctrine of original sin and the solidarity of the race in Adam, and the human need for the grace of Christ. Augustine's anthropological perspective questions a self-centered understanding of human autonomy and emphasizes its dependence upon a relational horizon. A synthesis will be expressed through three axes: (i) heteronomy as an expression of a dramatic anthropology of search and encounter (ii) authentic autonomy as built upon the foundation of heteronomy, and therefore not opposed to human responsiveness (iii) heteronomy does not deny uniqueness or singularity but recognizes it within a responsive relational horizon.

Keywords: Augustine of Hippo; Heteronomy; Grace; Confessions; Pelagian Controversy.

Introdução

Quando nossos contemporâneos se deparam com a figura imponente de Agostinho de Hipona (354-430) e sua obra com mais de 5 milhões de palavras, eles logo se deparam, paradoxalmente, com um homem dependente e vulnerável. Quem se aventura a expressar algo do Bispo de Hipona costuma se lembrar da frase do prólogo de *Confissões*: «fizeste-nos para Ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti»¹. A genialidade de Agostinho parece estar precisamente vinculada no reconhecimento de sua limitação, em afirmar sua existência a partir de uma relação de alteridade, em rejeitar um individualismo autônomo.

Os termos “autônomo” e “heterônomo” tem sua origem no pensamento da Grécia antiga. A autonomia é derivada de *autos* (próprio) e *nomos* (lei): a junção de termos sugere que o ser humano é capaz de estabelecer sua própria lei, significa prioritariamente uma perspectiva de independência e autossuficiência. Em outras palavras, um ser humano determina a vida a partir de um referencial autocentrado. Heteros *nomos* constitui o oposto: a lei é determinada por outro, é entregue ao ser humano por um outro. Portanto, se não é possível uma existência autônoma, abre-se uma dimensão de dependência. O fundamento da vida humana com o foco concomitante em um outro é expresso na expressão derivada do latim, denominado "alteridade" (*alter*: latim para outro).

O fato de sistemas de pensamento religioso refletirem sobre essa relação revelam uma intrínseca opção pela ideia da heteronomia, pela opção da alteridade. A essência do pensamento religioso é justamente que o divino revela-se como o princípio ou o ser que determina a lei para o homem. O outro, um Deus pessoal ou princípio supremo é essencialmente necessário para uma vida humana plena. Esse auxílio de algum lugar ou de outra pessoa é referido pelas religiões e seus teólogos pelo termo “graça”. Agostinho de Hipona (354-430) é um dos fundadores mais importantes da interpretação cristã deste conceito de “graça”.

¹ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 1.1.1.

Por reconhecer que sua vida fora tocada pelo favor divino, Agostinho reconfigura a posição relacional humana afirmando que a vulnerabilidade e a dependência não são necessariamente negativas. Santo Agostinho é um buscador ferido que aprendeu a render-se em vulnerabilidade ao chamado desta graça, «feriste meu coração com Tua palavra, e eu te amei»². Para o bispo de Hipona, o ser humano afasta-se de seu centro ao buscar uma autonomia autossuficiente, mas realiza-se em afirmar sua singularidade e pessoalidade a partir de uma relação. No binômio autonomia-heteronomia, Agostinho ressalta a importância da heteronomia para uma construção de uma autonomia humana autêntica. Neste contexto, pode-se falar de uma antropologia teológica: a vida humana é produto de escolhas livres, guiadas ou inspiradas pela graça de Deus. A graça de Deus é, na verdade, a estrutura dentro da qual a liberdade ocorre e se desenvolve, e dela deriva a plena possibilidade da liberdade humana.

A posição agostiniana sobre heteronomia, entretanto, não é a posição prevalente na modernidade. Pensadores como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant consideram autonomia um estado superior, expressa na capacidade de autogoverno e ausência de sujeição a um outro. Um sujeito autônomo expressa o poder de agência racional e busca em sua individualidade a força moral para realizá-la. Para Kant, autonomia se expressa na liberdade e autolegislação da vontade. Não sem razão, ao enfatizar a vinculação entre graça e dependência, o pensamento de Agostinho se contrapõe a visão do sujeito moderno autossuficiente.

Diante da valorização do sujeito autônomo na modernidade, poder-se-ia considerar que o legado de Agostinho foi perdendo sua relevância ao longo dos séculos. Todavia, a evidência parece sugerir o contrário: Agostinho não parece ser somente antigo ou antiquado, mas tem sido reconsiderado em sua relevância contemporânea. A posição de Agostinho, na qual heteronomia não nega a autonomia pessoal, mas a engloba em um horizonte relacional, parece ter

² *Ibidem*, 10.6.8.

ressonância entre nossos contemporâneos, como na forma de um agostinianismo existencial cristão popularizado por James K. A. Smith, como na obra *On the Road with Saint Augustine*³. A atração pelo sujeito vulnerável de Confissões também capturou filósofos pós-modernos como Jacques Derrida e Jean- François Lyotard ainda que estes não compartilhem da fé no Deus de Agostinho. Precisamente por ser pré-moderno, na “nova aliança” contra a modernidade⁴ emerge um “agostinianismo” adaptado à contemporaneidade contra o sujeito autossuficiente.

Uma das contribuições mais essenciais - e mais ferozmente contestadas - de Agostinho à teologia cristã foi sua doutrina da graça. A partir daí ele recebeu o epíteto de “doctor gratiae” (doutor da graça) no início do período moderno. O tema da graça esteve presente em seu pensamento em seus escritos desde o início, entretanto a síntese sistemática ocorre em um período tardio na chamada controvérsia pelagiana. Embora tenha elaborado um sistema de graça, há de se considerar que Agostinho deixou uma série de questões teológicas e filosóficas em aberto. Os debates que emergiram nos 16 séculos seguintes a partir da recepção da doutrina da graça de Agostinho ao longo da evolução do pensamento cristão é adequadamente ilustrada na obra de referência *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*⁵. Nas últimas décadas, as ideias de Agostinho em geral, e sobre a graça em particular - situadas em seu contexto histórico, biográfico, literário e filosófico-teológico, foram objeto de escrutínio científico e acadêmico. Esses debates foram exemplificados na obra *Augustinus-Lexikon*⁶, reunindo material de origem e estudos contemporâneos de uma forma abrangente.

³ J. K. A. Smith, *On the Road with Saint Augustine*, Brazos Press, Grand Rapids 2019.

⁴ L. Boeve – M. Lamberigts – M. Wisse (eds), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*, Peeters, Leuven 2009.

⁵ K. Pollmann – W. Otten, *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine 1-3*, Oxford University Press, Oxford 2013.

⁶ C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1986.

Agostinho desenvolveu sua doutrina da graça a partir de sua experiência pessoal, culminando na percepção paradoxal de que a autonomia humana é baseada na heteronomia. Graça e heteronomia se inserem de modo central no componente biográfico de *Confissões*, indicando uma antropologia teológica relacional na qual sua vida pessoal compõe uma narrativa-testemunho da graça divina. Posteriormente, graça e heteronomia serão sistematizadas a partir das controvérsias desencadeadas por fatos históricos inesperados (saque de Roma em 410) e o embate com novos interlocutores, Celéstio e Pelágio. Agostinho reafirma a prioridade da heteronomia para sustentar a necessidade da relação com o Cristo nos embates que reduziam a ação da graça divina. Diante da reafirmação do pecado original e da solidariedade da raça em Adão, a posição agostiniana questiona uma visão autocentrada da autonomia humana e confirma sua dependência de um horizonte relacional.

Este artigo abordará a perspectiva antropológica agostiniana de cunho relacional e avessa ao sujeito autônomo independente com um enfoque em sua experiência de graça e heteronomia a partir de dois eixos centrais da obra agostiniana, a saber, *Confissões* e a controvérsia pelagiana. A perspectiva da graça e da heteronomia em *Confissões* e na controvérsia pelagiana nos servirão de referência para sintetizarmos uma vinculação entre autonomia e heteronomia em Agostinho, a saber: (i) a heteronomia como expressão de uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica é construída sobre o alicerce da heteronomia, e portanto, não se opõe à responsabilização (iii) a heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo.

A justiça e o amor são conceitos importantes jurídica e eticamente em todas as culturas, embora cada uma traga seu enfoque contextual de significação. Na cultura cristã não é diferente, pois o enfoque dado ao amor como vínculo entre o homem, Deus e seu próximo, presente nos evangelhos como *conditio sine qua non* para uma relação verdadeira com Deus, juntamente com a justificação, como o meio pelo qual o pecador se torna justo, e usufrui de uma relação autêntica com seu Criador, fazem desses conceitos centrais

na compreensão da teologia cristã. Essa ênfase dada aos dois conceitos na filosofia e teologia cristã nos faz questionar: quais as relações possíveis entre os conceitos de justiça e o de amor? Assim, o presente artigo pretende se debruçar sobre esse questionamento, todavia, diante da imensidão de teóricos presentes na tradição cristã que abordaram esses conceitos em algum aspecto, trabalharemos esse problema no pensamento de Agostinho de Hipona. Destarte, doravante investigaremos a relação possível entre a justiça e o amor, partindo do conceito de justiça presente na *Sobre a Cidade de Deus*, e com esse conceito interpretaremos a ênfase dada ao amor bidimensional presente no *Comentário à primeira epístola de São João*, e mediante essa análise entender se seria possível falar no amor como justiça social na filosofia de Agostinho.

1. Biografia como um testemunho da graça

No *Confissões* de Agostinho é uma narrativa que seleciona suas histórias para ressaltar a importância do encontro com a graça divina, e assim, reafirmar a dependência de um sujeito vulnerável diante de um outro que é ontologicamente superior do que ele mesmo. A análise das partes biográficas de *Confissões* aponta que a obra não é uma autobiografia histórica, mas uma seletiva apropriação com o intento de ressaltar a ação da graça divina, a descrição de sua vida apenas na medida em que ilustra seu argumento teológico sobre a graça. Visto que sua vida é descrita como o produto de escolhas humanas guiadas pela graça de Deus a um determinado fim⁷, *Confissões* inclui uma seletividade subjetiva com vistas a englobar um ponto de vista sobre o qual sua vida demonstra uma antropologia teológica, a posição da humanidade em relação ao Criador. *Confissões* não é, portanto, uma narrativa imparcial de fatos, mas uma jornada interior de um homem de meia-idade que testemunha a ação da graça divina em seu passado (livros

⁷ F. Van Fleteren, «Confessiones», in A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, p. 228.

1-9), reconhece seu estado dependente no presente (livro 10) e comenta sobre o relato bíblico da criação em Gênesis ressaltando a ação criadora e recriadora de Deus com esperança para seu futuro (livros 11-13). A seleção de histórias relevantes visa ressaltar a atividade redentora do ser Divino que sustenta as pequenas e incertas jornadas que se afastam de seu centro, porém são chamadas a um retorno de seu destino em Deus.

Não sendo autobiografia propriamente dita, mas uma narrativa de uma resposta relacional à ação da graça, Agostinho torna-se paradoxalmente, o sujeito não central de sua própria narrativa. O próprio início de *Confissões* «Tu és grande ó Senhor» já anuncia prolepticamente quem será o foco e o centro do dinamismo condutor da narrativa. Mais à frente em sua obra, Agostinho dedica os três livros finais a um comentário sobre o relato da criação em Gênesis, na qual sua biografia e história pessoal não são o assunto fundamental. Visto que movimento de confissão é duplo (confissão de pecado e louvor), nos seus primeiros livros Agostinho narrou suas desventuras e pecados, e nos últimos livros ele comenta o livro de Gênesis como uma confissão de louvor da glória de seu Criador. Se Agostinho não é o centro de sua jornada, nada mais adequado do que realocar o foco de sua história particular para dar testemunho da graça divina à toda criação. A ênfase do testemunho de Agostinho é na ação de Deus em transformar e direcionar o itinerário do inquieto coração humano, um reconhecimento de gratidão diante da atividade da graça.

Pergunta-se, entretanto, sobre a integridade de um sujeito que abdica de narrar-se como sujeito autônomo. Sobretudo, estamos diante de um paradoxo. Como afirma Marion, este movimento de descentrar-se não é a perda do sujeito como si mesmo, mas no deslocamento de si até seu lugar a Deus, encontra-se au lieu de soi, o lugar do eu mais autêntico⁸. Redescobre-se inteiramente novo e recupera-se como sujeito inteiro e mais vivo a partir de deixar de ser o centro autônomo. Ao dar lugar a um outro, Agostinho recobra o

⁸ J. Marion, *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine, Cultural Memory in the Present*, Stanford University Press, Stanford 2012.

seu centro pessoal e o dinamismo do coração, forjado para retornar e descansar em seu Criador, seu sumo bem. Na iconografia, Agostinho é constantemente retratado chorando, fato que captura artisticamente a forma dependente de sua narrativa e reforça a negação da sua autossuficiência. Frequentemente Agostinho se aproxima do seu Senhor para que ele lhe enxugue suas lágrimas, pois o Criador o encoraja e consola⁹. As lágrimas de confissão não são esvaziamento como perda de si, mas um caminho para ocupar um lugar. Como sugere Ian Clausen, ocupando o lugar de confissão, oração e da vulnerabilidade que chora – encontra-se o lugar da moral, que significa recuperar-se como um amante¹⁰. Ao declarar que a rendição é o caminho para a moral da pessoa, uma perspectiva agostiniana afirma que alguém chega ao destino de si mesmo na kenosis do amor, no movimento propriamente autêntico que estimula a jornada interior.

As *Confissões* descrevem as andanças e tentações de Agostinho, uma “Odisseia” de sua alma em direção ao reconhecimento que Deus é o seu destino. Sua narrativa consiste em uma compilação de reflexões sobre sua busca e conversão descrita de modo intenso diante da luta interior de seu coração. Um aspecto marcante da concepção de pecado em *Confissões* é que este é menos um ato externo ou comportamento; está mais vinculada à sensação de ter se desviado, de ter afastado de si mesmo e de seu coração, ficando irremediavelmente preso e alienado de seu centro¹¹. A ideia de pecaminosidade em Agostinho é vinculada com a vida interior de amores divididos e não se reduz a comportamentos externos, mas indica a sensação de estar perdido, alienado de si mesmo, irremediavelmente preso. Olhando para um passado desregrado e confuso, alguém poderia se perguntar como fora possível um

⁹ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 5.2.2.

¹⁰ I. Clausen, *On Love, Confession, Surrender and the Moral Self. Reading Augustine*, Bloomsbury Academic, London 2018, p. 126.

¹¹ A. Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education. A Deconstructive and Constructive Reading of Augustine», *Edetania* 48 (2015), p. 73.

caminho de volta diante de um afastamento de seu centro interior. A resposta de Agostinho a esta pergunta é: a graça de Deus que me fez retornar, ela que me fez reconhecer que me perdi. Sobretudo, é a própria graça que encaminhou o reencontro. Do ponto de vista de Agostinho, que é o ponto de vista do coração¹² e da vida interior, essa graça tocou o coração e é um presente imerecido entregue pelo próprio «Deus do meu coração»¹³.

Se havia algum aspecto na vida pregressa de Agostinho em que a independência se fazia mais evidente, era no uso manipulativo das palavras. Agostinho, que antes fora galgando uma carreira na corte imperial através de suas habilidades retóricas, experimenta não somente uma conversão de seu coração, mas também uma nova linguagem, dependente e vulnerável, o que faz de *Confissões* uma obra em que uma reflexão sobre linguagem é particularmente importante¹⁴. A habilidade retórica de Agostinho, que antes de sua conversão estava destinada a produzir uma carreira no centro de poder do Império Romano, se converteu e se esvaziou de seu orgulho: um novo modo de lidar com a linguagem, alternativo a sua própria cultura de autoafirmação. Após sua conversão, palavras estavam destinadas a produzir comunhão e intimidade ao invés de competição. Deste movimento em busca de um descentramento nasce *Confissões*, uma linguagem relacional de resposta a graça, em uma relação “Eu-Tu”. Confessio/confiteri, em seu duplo movimento de confissão de pecados e confissão de louvor, é a resposta à graça em modo dialogal de oração.

Há um aspecto relacional vigoroso na descrição da jornada de Agostinho, como retratado em *Confissões*: um sinal de sua profunda vida relacional como um todo. Em um contexto de

¹² H. Noronha Galvão, «O *Cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, pp. 39-55.

¹³ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 4.2.3; 6.1.1.

¹⁴ P. Burton, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford University, Oxford 2007, p. 10.

vulnerabilidade, a verdadeira confissão cria um espaço não apenas para Deus, mas para outros que, juntamente com Agostinho, são companheiros em peregrinação¹⁵. Nas *Confissões*, Agostinho nunca está isolado e privado da presença de amigos. Ama-os demais, sem respeitar o reordenamento dos afetos (*ordo amoris*) e assim deixar-se influenciar em suas desventuras é que se torna seu erro. Todavia, no pensamento de Agostinho há espaço para um amor ordenado que é relacionalmente responsivo não somente a Deus, mas também ao próximo¹⁶. Mesmo antes de sua conversão, ainda como retórico de carreira pública em ascensão, Agostinho buscava vida em comunidade e aspirava viajar na presença de amigáveis companhias. E mesmo nos momentos cruciais, como atesta a presença de Alípio na crise do jardim de Milão, Agostinho não está sozinho. A companhia de um amigo próximo em um momento tão importante indica sua consideração pela amizade; no entanto, a presença de um amigo não excluiu o tempo e a necessidade de introspecção individual.

O equilíbrio entre estar na presença de outro e encontrar espaço para aprofundar a própria vida interior ressoa como perspectiva que irá amadurecer ao longo dos anos e irá desaguar em sua regra para a vida monástica. Agostinho não foi somente um bispo e um teólogo, mas um monge que buscava um ideal de vida em comunidade. Ao descrever sua vida sob o impacto da graça em *Confissões* durante sua meia-idade, Agostinho ressaltou a importância da experiência comunitária para um retorno ao centro de si, de forma dependente e vulnerável. Ao ingressar em seus anos da maturidade como bispo e monge, Agostinho não deixou de conviver com um ideal comunitário, pelo contrário, aprofundou sua concepção relacional ao ressaltar a dependência da graça divina e da amizade humana.

¹⁵ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.4.6.

¹⁶ R. Canning, *The Unity of Love of God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993.

Através da interconexão entre biografia e a doutrina bíblica da graça, Agostinho costura em *Confissões* uma narrativa de conversão que se fundamenta na intervenção de Deus como um presente e mistério de sua graça. Não sem razão, Joseph Lienhard descreve *Confissões* como o primeiro tratado da graça¹⁷, ainda que lhe faltasse uma sistematização. Sem uma vida traspassada pela graça, um ser humano não pode viver autenticamente. Seu testemunho de um coração inquieto, desejante por transcendência, enfatiza a ação da graça para trazê-lo de volta ao próprio coração e é somente nesta relação de dependência que se fundamenta sua própria biografia. Isto é, em outras palavras, uma heteronomia que questiona as pretensões de independência humana.

2. Graça e heteronomia na controvérsia pelagiana

Entre Agostinho de Hipona construiu sua antropologia teológica nos embates de uma época plural, instável e de transição do fim do Império Romano. Sua concepção sobre o ser humano está imersa nas controvérsias de seu tempo e é melhor compreendida se situada na relação de afinidade ou repulsa a seus interlocutores. Dentre suas obras polêmicas, a associação de um estado independente com o esvaziamento da relacionalidade parece ecoar mais fortemente na controvérsia pelagiana. Agostinho afirmava que Pelágio e seus seguidores enfatizavam demasiadamente a autonomia humana, e, portanto, apresentavam uma visão reduzida da graça divina. Para o bispo de Hipona os pelagianos se esqueciam de que esta não é inscrita na natureza, mas uma intervenção divina na vontade: todo ser humano sempre precisa da ajuda da graça de Deus (gratia) para exercer o bem. Aos olhos de Agostinho, Pelágio minimizava o papel da graça de modo que a relação com Cristo poderia ser depreciada. Ao valorizar em demasia a autonomia humana, Pelágio ignorava que o “barco” do livre-arbítrio não

¹⁷ J. Lienhard, «Augustine's First Treatise on Grace», in D. V. Meconi (ed.), *The Confessions: Saint Augustine of Hippo*, Ignatius Press, San Francisco 2012, p. 463.

necessariamente detém o controle do leme de sua liberdade e está sujeito a correntes profundas. Diante dos ventos que impulsionam o navio, o leme sozinho de nada serve.

O início da controvérsia pelagiana remonta às consequências imigratórias do saque de Roma em 410. A fuga em massa gerou uma série de refugiados, dentre eles Pelágio e Celéstio. Este último, provavelmente vindo de família aristocrática em Roma e que comungava com os círculos ao redor de Pelágio, se estabeleceu no norte da África e permaneceu em Cartago durante a primavera e o verão de 411. Diante do pedido de Celéstio para ser ordenado sacerdote, Paulino de Milão se opõe a sua ordenação e acusa-o de manter seis posições heterodoxas, a saber: (1) Adão havia sido criado como mortal e seu pecado não tem correlação com sua morte. (2) O pecado de Adão prejudicou apenas a si mesmo e não tem efeitos sobre a raça humana. (3) Bebês nascem no mesmo estado em que Adão antes de sua transgressão. (4) A raça humana não morre pela morte ou pela transgressão de Adão, nem a raça humana se eleva através da ressurreição de Cristo. (5) A lei (mosaica) leva ao Reino, tanto quanto o evangelho. (6) Antes da vinda de Cristo, havia homens sem pecado (*sancti, iusti*). Celéstio foi condenado, apesar de sua defesa insistir que nenhum consenso havia sido alcançado dentro da igreja a respeito da hipótese do *tradux peccati* (a transmissão do pecado de Adão à humanidade). Agostinho não estava presente durante este julgamento, e sua participação é em um momento posterior, discutindo em seus escritos com Pelágio, apesar de nunca terem se encontrado pessoalmente.

Pelágio, original da Britânia, fixou-se por volta de 380 em Roma. Nascido por volta do ano 352, pouco se sabe sobre seus primeiros anos. Pelágio teve uma educação sólida centrada no estudo dos historiadores e poetas latinos. Em 405, Pelágio escuta a citação de um trecho de Confissões de Agostinho que o deixa escandalizado: *et tota spes mea nisi in magna valde misericordia tua. da quod iubes et iube quod vis: imperas nobis continentiam*, ou «toda a minha esperança baseia-se na grandeza da tua misericórdia. Concede-me o

que me ordenas, e ordena o que quiseres»¹⁸. Para alguém que havia estudado o sistema legal romano e fora influenciado por sua noção de justiça, Pelágio se preocupa com uma noção de continência como um dom de Deus. Estaria sendo escusado o ser humano? Aos seus ouvidos a fala de Agostinho parecia fazer recair sobre Deus a responsabilidade da não-continência, visto que se não recebemos de Deus o seu poder, não há santificação. Não seria isto uma forma de desresponsabilização, deixando para Deus a culpa de nossas faltas, e, portanto, justificando o vício humano?

Entre 406 e 409, Pelágio escreve um comentário sobre a carta do apóstolo Paulo aos Romanos no qual reúne os quatro argumentos principais daqueles que se opunham à doutrina da transmissão do pecado original, sendo estes: (1) se o pecado de Adão também prejudicou aqueles que não pecaram, a justiça de Cristo também beneficiaria aqueles que não creem, uma vez que Cristo salva de maneira igual ou maior do que Adão destrói. (2) Quando o batismo apaga o pecado original, um filho de dois pais batizados não tem pecado original. (3) Se apenas o “carnal” transmite a transmissão do pecado, apenas este carnal merece ser punido. (4) Um Deus que perdoa as pessoas por seus próprios pecados não sobrecarregará as pessoas com o pecado de outra pessoa, neste caso, com o pecado de Adão. No comentário de Pelágio, revela-se significativa a ausência de uma discussão mais robusta sobre a vinculação entre Adão e sua posteridade em situação de pecado. Mesmo à vista de passagens emblemáticas de Romanos como 5:12–21, na qual o pecado entrou no mundo por um homem e através dele a morte conseqüente a todos os homens, Pelágio deixa de discorrer sobre as conseqüências da queda de Adão para as gerações seguintes.

Na *Epístola* 140, escrita para Honoratus provavelmente em 411 ou 412, e portanto, nos anos iniciais da controvérsia, Agostinho faz um elogio e uma crítica aos pelagianos. Ele os elogia por suas qualidades morais, porém os repreende como inimigos da graça. Se por um lado buscam a ascese e uma vida moral responsável, eles apresentarem sua própria justiça e negam a de Deus. Agostinho alega

¹⁸ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.29.40.

que, na posição pelagiana, a humanidade não precisa da graça de Deus para alcançar o bem pois afirmam alcançar uma vida justa sem a dependência da ajuda divina. Ao contrário de Pelágio, visto que o ser humano em sua condição enfraquecida pelo pecado original não é mais capaz de obter o bem por si próprio, Agostinho chega à posição de que todo o bem na vida do homem é resultado da graça de Deus.

Em 413, ao responder Juliana, membro da rica família Anicii sobre os requisitos sobre a vida religiosa, Pelágio descreve sobre a bondade da natureza humana, e explicita uma antropologia otimista diante do processo de santificação. O ser humano, afirmava Pelágio, possui uma santidade natural, expressa na capacidade humana de escolher entre o bem e o mal e ganhar méritos diante de Deus. Na posição pelagiana, o pecado não corrompe a natureza humana e não afeta a nossa capacidade humana de fazer o bem. O tom de sua escrita é de severidade moral. Segundo Pelágio, o pecado é um mau hábito do qual se deve lutar para se livrar. Cristo veio para quebrar o hábito do pecado e dar seu exemplo para a humanidade, e este exemplo é o que constitui a graça de Cristo.

Ressalta-se que Pelágio atribui à graça de Cristo um significado reduzido (comparado com Agostinho) mas não a nega. A liberdade humana e responsabilidade de levar uma vida virtuosa não é restrita ou perdida, visto que o pecado não é algo natural, mas, por outro lado, contrário, algo acidental, e não parte da essência humana. Pelágio salienta que o pecado é sempre uma decisão individual, uma falha pessoal, uma ação errante que não pertence intrinsecamente a natureza humana. Por esse motivo, ele rejeita a ideia de um pecado hereditário que enfraqueceria (moralmente) a humanidade e a tornaria inútil para alcançar uma vida ética. Adão não é tão essencial na história da natureza humana, visto constituiu-se no máximo um mau exemplo. A humanidade pode decidir segui-lo ou não, visto que a capacidade de evitar o pecado, posse non peccare, é uma característica do livre arbítrio humano.

Um dos núcleos da teologia agostiniana na polêmica antipelagiana é certamente sua concepção de pecado original. Agostinho ressalta que a humanidade se assemelha a uma criança

fraca e dependente após a queda no Éden. Agostinho encontrou a negação deste 'pecado hereditário' no comentário de Pelágio sobre as cartas de Paulo. Em oposição, Agostinho afirma que além dos pecados individuais, a humanidade também é determinada, marcada pelo primeiro pecado de Adão, transmitido aos seus descendentes, geração após geração. Se esta já era uma concepção presente ainda que embrionariamente em autores anteriores, como Tertuliano e Cipriano, foi Agostinho quem elaborou um pensamento mais sistemático sobre o pecado original com uma formulação inovadora. Na solidariedade da raça humana, intrinsecamente não-autônoma, a humanidade participa no pecado original de Adão. Assim, as gerações transmitem as consequências desse pecado, gerando a cada ser humano uma condição faltosa, uma falha na própria dinâmica da natureza. Neste sentido, é impossível a ausência de pecado e as consequências são a mortalidade como testemunho de seu pecado, expresso no prólogo de *Confissões*: «homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui e a concupiscentia carnalis (o desejo de pecar)». De natura et gratia, escrito em 415, é uma resposta agostiniana a De natura de Pelágus, na qual o último argumentou que a natureza humana não era essencialmente afetada pelo pecado. Para Agostinho, Pelágio nega a necessidade da vinda de Cristo para libertar a humanidade do pecado, nega o horizonte relacional e a necessidade de um justificador. Se não somos afetados pelo pecado universal de Adão, a vinda de Cristo seria dispensável ou desnecessária.

É relevante ressaltar também que a obra *De Civitate Dei* (413-427) foi escrita durante os anos da controvérsia pelagiana, portanto, a ideia de que o ser humano torna-se mortal por consequência de sua solidariedade adâmica ressoa nas reflexões da *magnum opus*. O contexto antipelagiano e o conteúdo de *A Cidade de Deus* se sobrepõem, e a doutrina antipelagiana da queda humana e suas consequências penais repercutem na diferença entre as duas cidades, a terrena e a celestial, particularmente a partir do eixo da experiência da mortalidade. A primeira morte, pecado de Adão, e a segunda morte, condenação eterna, determinam a diferença entre as duas cidades. A primeira morte, da solidariedade da raça na queda

de Adão, torna a natureza humana falha, viciada e sujeita a morte física, «foi tão enorme o pecado em que consentiram, que, em virtude dele, a natureza humana piorou e se transmite aos descendentes o próprio pecado e a necessidade da morte»¹⁹. Mas os cidadãos da cidade celestial, alvo da graça imerecida de Cristo, serão libertos da segunda morte na consumação dos tempos pela graça do Salvador.

A graça é, para Agostinho, uma resposta amorosa de Deus à pecaminosidade humana que em sua debilidade carece de um outro mais belo, verdadeiro e justo. Como aponta Dupont²⁰, *gratia* em Agostinho possui três características essenciais: (1) A graça de Cristo é definitivamente necessária. Sem a graça de Cristo, não se pode ser salvo; a profundidade do pecado revela o imperativo de graça salvadora. A graça de Deus revela a profundidade da doença da humanidade e reforça a dependência do dom de Deus em Cristo. (2) Se toda a humanidade é pecadora, ela não merecia a vinda de Cristo e sua salvação. A graça é, de acordo com Agostinho, por definição, dada absolutamente grátis e recebida sem merecimento. Graça é contrária ao mérito e leva o ser humano a romper seu orgulho. (3) Deus sempre vem primeiro e toma a iniciativa. Visto que a humanidade se afastou de Deus desde a queda de Adão e não pode se entregar ao Criador por si mesma, Deus se adianta e tem a primeira iniciativa. Se se o ato de crer em Cristo é necessário para a salvação, ele significa também que o pressuposto é que haja uma boa vontade. No pensamento Agostiniano, visto que o livre-arbítrio da vontade fora corrompido, é o próprio Deus quem realiza esse querer. Uma vontade corrigida não deriva da iniciativa autônoma humana, mas de sua responsividade à graça. A resposta amorosa do ser humano a Deus nunca precede o presente da graça que intervém na vontade. Se pela queda de Adão a humanidade é incapaz de ter um relacionamento com Deus, em Cristo o ser humano está diante do dom, e sua graça possibilita que um ser humano acredite: o ato de

¹⁹ Agostinho de Hipona, *De civitate Dei*, XIV.1.

²⁰ Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education...», cit., p. 72.

crer, seus atos justos, são todos presentes da graça de Deus para a humanidade.

3. Independência é morte: graça, autonomia e heteronomia

É impossível deixar de ressaltar o quanto o pensamento de Agostinho é marcado pela centralidade da graça e, conseqüentemente, uma perspectiva heterônoma torna-se um pilar fundamental de sua antropologia relacional. Diante da rejeição de uma concepção de ser humano autossuficiente e independente, três princípios sobre a heteronomia em Agostinho nos ajudam a sintetizar a atual discussão: (i) a heteronomia expressa uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica construída é sobre o alicerce da heteronomia e não se opõe à responsabilização (iii) a heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade do sujeito, mas a reafirma dentro de um horizonte relacional responsivo.

3.1 A heteronomia em Agostinho não é uma expressão da uma antropologia pessimista, mas de uma antropologia dramática de busca e encontro

Agostinho vincula graça divina e vulnerabilidade humana, e ao posicionar o ser humano como um ser dependente desta relação, estabelece a heteronomia como um pilar da sua antropologia. A antropologia heterônoma de Agostinho não é prioritariamente pessimista, mas relacional e responsiva, que reforça uma dinâmica dramática de busca e encontro. Uma das chaves interpretativas que nos ajuda a interpretar o todo de *Confissões* são as palavras do Cristo no Sermão do Monte: «Pedi, e dar-se-vos-á; buscai e achareis; batei, e abrir-se-vos-á. Pois todo o que pede recebe; o que busca encontra; e, a quem bate, abrir-se-lhe-á» (Mateus, 7,7-8). Se por um lado a graça de Deus está buscando atrair, no outro o o coração inquieto é incitado na busca por recebê-la. O coração inquieto essencialmente deseja repousar em sua origem, e precisa ter seu dinamismo novamente aceso pela busca. Como anunciado no prólogo de *Confissões*, o ser humano anseia pelo encontro, mas ainda não possui o conhecimento explícito que o leva ao descanso. A inquietação do

coração, *cor inquietum*, é por um lado uma manifestação de uma distância e por outro um recurso, um sinal antropológico dado por Deus no intuito de colocar o ser humano em movimento, para lembrar-lhe da necessidade de um retorno ao lar, «e, como nossa alma estava confusa em nós, lembramo-nos de ti, Senhor»²¹.

Como a graça divina não é intrínseca à natureza humana mas expressa uma intervenção divina na vontade, é significativo que o coração flechado pelas Escrituras seja o símbolo da espiritualidade agostiniana. Simbolicamente, a junção de coração, bíblia e flecha coloca em evidência a dependência de elementos externos, «com tua Palavra traspassaste meu coração e eu te amei»²². O coração flechado, traspassado pelo encontro com a palavra de Deus revelada nas Escrituras, é, até os dias de hoje, o símbolo da ordem monástica dos Agostinianos. Dentre vários sentidos que este simbolismo provoca, ele ressalta que um elemento externo, vindo fora de si, o atingiu. Deus em sua graça traspassou, perfurou seu coração inquieto. A inquietação humana que buscava o que não compreendia recebeu de Deus um encontro com a imagem presente no coração, que, mesmo deturpada, o estimulava interiormente. Agostinho propõe uma heteronomia que se expressa em um drama do coração, que busca o que não vê mas é chamado a reconhecer; e não encontra seu alvo por si mesmo, mas precisa de algo e alguém para além de si: a graça vem primeiro. O coração assemelha-se a uma bússola descompassada que precisa da graça divina para reencontrar sua direção adequada.

3.2 A autonomia autêntica construída é sobre o alicerce da heteronomia e não se opõe à responsabilização

A autonomia humana é construída sobre a heteronomia por meio de Deus²³. Para Agostinho, uma autonomia autêntica, oposta a uma

²¹ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 13.12.13.

²² *Ibidem*, 15.28.51.

²³ Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education...», cit., p. 73.

autonomia autossuficiente e orgulhosa, é construída sobre o alicerce da heteronomia em uma relação de dependência com Deus. É, portanto, uma autonomia heterônoma equilibrada que se opõe a autonomia individualista e autocentrada.

Há de se ressaltar, entretanto, que poucas pessoas conseguem alcançar esta autonomia heterônoma, visto que, marcado pelo pecado original de Adão, a raça humana é encurvada em si mesmo e resiste à heteronomia. É somente a graça que rompe a surdez e afugenta a cegueira²⁴, pois o ser humano tem dificuldade de reconhece a alteridade de Deus e de seu próximo. Ao substituir o Criador pela criatura, o ser humano constantemente desenvolve formas inadequadas de autonomia, desenvolvendo-a de forma egoísta e egocêntrica. Como afirma Robert Markus, o pensamento de Agostinho no final de sua vida começou a ser dominado pela ideia de que as raízes do pecado residiam na retirada do eu para uma privacidade, para um eu fechado, que se torna privado da experiência comunitária; a falha radical na natureza humana é transcrita em termos de retirada para um eu fechado²⁵.

Agostinho não exclui a possibilidade da autonomia e da responsabilização humana, mas a coloca dentro de um contexto de uma resposta à benignidade amorosa de Deus. A graça de Deus não destrói a liberdade e a imperativo à responsabilização. No entanto, a graça vem primeiro e torna-se a condição necessária para que a liberdade humana autêntica se desenvolva, pois a responsabilização humana se insere como uma resposta relacional ao dom da graça, «que de ti me lembre, que te compreenda e que te ame! Faze-me crescer nesses dons, até que me reformes integralmente»²⁶.

Embora Deus sempre seja o iniciador e dê o primeiro passo, Agostinho não nega a atividade humana. O ser humano deve primeiro perceber que precisa ser restaurado e para retornar, o ser humano deve admitir que se extraviou. Deus torna alguém receptivo

²⁴ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.27.38.

²⁵ R. Markus, *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*, Villanova University Press, Villanova 1989, pp. 31-32.

²⁶ Agostinho de Hipona, *De trinitate*, 15.28.51.

ao seu convite, mas não o faz contra a vontade, mas a chama à conversão. O ser humano é convidado a querer permitir-se ser receptivo. A antropologia teológica de Agostinho é determinada por sua concepção de graça, e recai-se uma ênfase na heteronomia, o fundamento e a fonte da vida humana. No entanto, não é inteiramente uma perspectiva de heteronomia ou autonomia como excludentes, pois a graça de Deus não desfaz a liberdade humana e a responsabilidade. Essa foi uma das razões pelas quais Agostinho rejeitou o maniqueísmo, visto que o dualismo maniqueísta negava completamente o ser humano como um agente responsável (no sentido de que o próprio homem não seria responsável pelo mal cometido pessoalmente, pois todo mal é atribuído ao princípio do mal, um mal metafísico, mas não moral). Agostinho não pode e não irá tão longe quanto os maniqueus. Pelo contrário, os humanos têm seu próprio papel a desempenhar; entretanto, a graça vem primeiro.

Nesse sentido, pode-se dizer que a autonomia humana se constrói na heteronomia por causa de Deus. Em outras palavras, sempre há autonomia humana, mas nunca sem heteronomia divina. Neste contexto, pode-se falar de uma antropologia teológica: a vida humana é produto de escolhas livres, guiadas ou inspiradas pela graça de Deus. É por isso que as *Confissões* não são basicamente autobiográficas no sentido em que pensamos sobre uma autobiografia contemporânea. Ele descreve sua vida apenas na medida em que ilustra seu argumento teológico sobre a graça. Por outro lado, uma leitura que reduz o pensamento sistematizado sobre a graça na controvérsia pelagiana com uma antropologia pessimista desconsidera a vinculação a um horizonte relacional robusto e a uma antropologia dramática de busca e encontro.

Ao buscar um equilíbrio entre as boas formas de heteronomia e autonomia, Agostinho afirma que a heteronomia em si mesma não é necessariamente um bem, pois considera pecado as formas indevidas de apego a objetos terrenos. Nas formas incorretas de heteronomia, uma vinculação com o visível no mundo pode tomar o lugar de Deus, constituindo-se um afeto idólatra. Em *Confissões*, Agostinho descreve seu apego aos bens terrenos como plantar

sementes estéreis para sua tristeza²⁷. Por não serem suficientemente estáveis, os objetos de seu desejo acabaram em sofrimento infrutífero e deixam sua vida ser ditada pelo mundo ao invés de Deus. A heteronomia apropriada participa do *ordo amoris*, um amor ordenado tanto a Deus quanto ao próximo, em uma autonomia heterônoma de um eu responsabilizado e ao mesmo tempo aberto à alteridade.

3.3 A heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo

Agostinho reforça que um ser humano é verdadeiramente si mesmo quando se reconhece dependente e heterônimo; porém sua dependência não significa perda sua singularidade e autonomia enquanto sujeito particular. Sua relacionalidade responsiva permite que ele seja um autenticamente único, precisamente por ser relacional. Através deste relacionamento pessoal eu-tu, Agostinho não nega sua singularidade, mas pelo contrário, a afirma. É esta pessoalidade relacional que faz John J. Hugo afirmar que Agostinho é um pioneiro na história do ocidente por ser o primeiro a estabelecer um diálogo existencial de natureza eu-tu²⁸.

Um ser humano autêntico existe a partir da graça, através de um outro que me refaz e a quem fui chamado a pertencer desde o princípio. *Confissões* ressalta que aquele que não está em Deus, na verdade está fora de si mesmo. Nesta visão, portanto, o ser humano é constitutivamente heterônimo enquanto um ser constantemente chamado à relação e que se realiza ao responder verdadeiramente a ela. A própria ideia de confissão (*laudis, peccati*), enquanto um discurso em forma de oração, corresponde ao chamado do Criador estabelecendo uma identidade autêntica para aquele que ora. Esta singularidade pessoal é o “eu” de um diálogo interpessoal com um Tu divino. Agostinho desenvolve um relacionamento pessoal eu-tu dentro do qual fala com seu Criador. Mesmo sendo criatura ínfima,

²⁷ Agostinho de Hipona, *Confissões*, 2.2.2.

²⁸ J. J. Hugo, *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter, Chicago 1969, p. 19.

ontologicamente distante, fala intimamente como um eu que interpela a um tu.

Ao enquadrar heteronomia no contexto de uma relação que mantém a personalidade e a singularidade, é relevante salientar que, heteronomia e autonomia não são diametralmente opostas ou auto-excludentes, mas se complementam de forma dinâmica afirmando uma antropologia da abertura à alteridade. A heteronomia não é uma ameaça à liberdade, mas uma abertura de um ser se que reconhece vulnerável e acolhido na relação com um outro; assim, uma concepção de liberdade auto-referenciada é ultrapassada e faz um sujeito fazer livrar-se de seu autocentramento. Na rendição à graça, Agostinho manifesta sua compreensão de liberdade. A graça estabelece um horizonte responsivo de rendição, que desemboca em uma reafirmação relacional autêntica de heteronomia.

Conclusão

A perspectiva da antropologia agostiniana, de cunho relacional e orientada para uma alteridade, ressalta a perspectiva teológica da graça que desemboca em uma concepção singular de heteronomia. Reconhecendo o vasto *corpus* agostiniano, o *locus* privilegiado para esta discussão foi duplo. Primeiramente, em *Confissões*, Agostinho foi compreendido enquanto um homem de meia-idade relembrando sua vida passada e reafirmando sua dependência da graça, em forma de oração, unindo biografia e teologia. Posteriormente, discutiu-se a reafirmação da graça diante de uma controvérsia que ocupou Agostinho em suas duas décadas finais, no embate com o pelagianismo. Ao reforçar uma antropologia da pecaminosidade universal e da corrupção adâmica, Agostinho reafirma a prioridade da heteronomia para sustentar a necessidade da relação com o Cristo e reafirmar a necessidade da graça divina. Visto que Agostinho reafirma a graça como radicalmente necessária e aprofunda sua perspectiva crítica à independência e autossuficiência humana, fez-se necessário clarificar sua concepção de heteronomia.

A visão da heteronomia agostiniana poderia ser tomada simplisticamente como um pessimismo antropológico; todavia, a perspectiva agostiniana sobre heteronomia precisa ser qualificada para evitar concepções superficiais. A antropologia relacional de Agostinho é dramática, a partir do drama da relação, da solidariedade da raça, da dinâmica de busca e encontro, da negação do individualismo e do realce de uma alteridade para a constituição de si mesmo, da incessante busca do sujeito desejante. Esta heteronomia não nega a necessidade de uma autonomia positiva, mas a qualifica a partir de uma relação de autonomia heterônoma, não negando a responsabilização, mas afirmando-a diante de um horizonte de receptividade e responsividade à graça. Esta heteronomia não retira do sujeito sua singularidade, mas a reafirma em uma relação de dependência.

Para Agostinho, heteronomia e autonomia não são polos opostos excludentes: na rendição à graça divina, Agostinho expressa sua concepção de liberdade, que é, paradoxalmente, heterônoma, subvertendo a concepção auto referenciada do sujeito moderno. A visão de um ser humano aberto à relação parece conter um núcleo de elementos contra culturais em tempos de ausência de diálogo e individualismo. A heteronomia se insere como uma abertura de um ser livre que ultrapassa seu autocentramento, negando portanto, a noção moderna de liberdade como autodeterminação sem referência a uma alteridade.

Referências bibliográficas

Agostinho de Hipona, *A regra de Santo Agostinho*, apresentação e comentários de C. Boff, Vozes, Petrópolis 2009.

Boeve, L. – Lamberigts, M. – Wisse, M. (eds), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*, Peeters, Leuven 2009.

Burton, P., *Language in the Confessions of Augustine*, 10, Oxford University Press, Oxford 2007.

Canning, R., *The Unity of Love ofr God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993.

Clausen, I., *On Love, Confession, Surrender and the Moral Self. Reading Augustine*, Bloomsbury Academic, London 2018.

Derrida, J., «Circumfession», in G. Bennington and J. Derrida, *Jacques Derrida*, trans. G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago 1993.

Dupont, A., *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum During the Pelagian Controversy: Do Different Contexts Furnish Different Insights?*, Brill, Leiden 2013.

_____, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education. A Deconstructive and Constructive Reading of Augustine», *Edetania* 48 (2015) 61-79.

Hugo, J. J., *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter, Chicago 1969.

Lienhard, J., «Augustine's First Treatise on Grace», in *The Confessions: Saint Augustine of Hippo*, ed. by D. V. Meconi, Ignatius Press, San Francisco 2012, pp. 463-474.

Lyotard, J., *The Confession of Augustine*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Markus, R., *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*, Villanova University Press, Villanova 1989, pp. 31-32.

Marion, J., *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine, Cultural Memory in the Present*, Stanford University Press, Stanford 2012.

Mayer, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1986.

Noronha Galvão, H., «O Cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, pp. 39-55.

Pollmann, K. – Otten, W., *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine 1-3*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Smith, J. K. A., *On the Road with Saint Augustine*, Brazos Press, Grand Rapids 2019.

Van Fleteren, F., «Confessiones», in A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, pp. 227-232.

João Rebalde*

A questão da escravatura em Luís de Molina

Resumo: Na obra *De iustitia et iure* Luís de Molina distingue entre diferentes sentidos de servidão e considera lícita a escravatura desde que praticada no âmbito de determinadas condições. Este artigo estuda a posição de Molina, mostrando que a definição precisa das condições sob as quais é lícita a escravatura, permitem-lhe limitar o âmbito legal desta prática, denunciar as injustiças do comércio de escravos, reivindicar a regulação do poder político e eclesiástico e enquadrar diversas possibilidades para a libertação dos escravos.

Palavras-chave: Luís de Molina, *De iustitia et iure*; escravatura; liberdade; direitos.

Abstract:

In *De iustitia et iure* Luis de Molina distinguishes between different meanings of servitude and considers slavery to be licit if it is practised within the framework of certain conditions. This article studies Molina's position, showing that the precise definition of the conditions under which slavery is licit allows him to limit the legal scope of this practice, to denounce the injustices of the slave trade, to claim the regulation of political and ecclesiastical power, and to frame a set of slave rights.

Keywords: Luís de Molina, *De iustitia et iure*; slavery; freedom; rights.

* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica Edgar Cardoso, s/n, 4150-564 Porto; jrebalde@letras.up.pt

1. Introdução

A parte da obra de Luís de Molina que teve maior projeção foi a dedicada às questões da liberdade, da graça, da presciência e da predestinação. No entanto, não é de menos importância a imponente obra *De iustitia et iure*, constituída por seis tomos, que é na sua forma um tratado de teologia moral e um compêndio de direito canónico e civil¹.

A obra evidencia a notável capacidade de Molina para tratar as questões do direito, o que conduz a que no final da vida seja constantemente requisitado para pareceres e conselhos. É a fama dos seus conhecimentos jurídicos que está por detrás da mudança de Cuenca para Madrid para lecionar no Colégio imperial, onde acabará por morrer pouco tempo depois.

Enquanto compêndio de direito, a obra debruça-se sobre diversos temas. A escravatura é analisada no segundo tratado do primeiro tomo, entre as disputas 32 e 40, no âmbito do domínio de propriedade². O ponto de partida da questão para Molina é a distinção entre três sentidos do conceito de servidão, baseados em Aristóteles³. O primeiro sentido é o da servidão natural, que diz respeito à hierarquia que se gera por natureza no governo. Os mais aptos devem governar os menos aptos, tendo em vista o bem comum.

¹ Vd. M. Fraga Iribarne, «Discurso preliminar sobre la vida y obras del R. P. Luis de Molina», in Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, trad. de M. Fraga Iribarne, José Luis Cosano, Madrid 1944.

² Para as citações e referências em português utilizamos a tradução de Cláudia Teixeira: Luís de Molina, *Tratado da Justiça e do Direito. Debates sobre a Justiça, o Poder, a Escravatura e a Guerra*, trad. de C. Teixeira e revisão científica de A. do Espírito Santo e M. C. de Castro Maia de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2021 (doravante abreviado *Tratado da Justiça e do Direito*). Para o texto latino utilizamos a edição: Ludovici Molinae, *De iustitia et iure tomi sex*, Moguntiae 1659.

Sobre a questão da escravatura: M. Kaufmann, «Slavery Between Law, Morality, and Economy», in M. Kaufmann – A. Alexander (eds.), *A Companion to Luis de Molina*, Leiden – Boston, Brill, 2014, pp. 183-225; A. M. Hespanha, «Luís de Molina e a escravização dos negros», *Análise social* 35, 157 (2001) 937-960; A. A. Coxito, «Luís de Molina e a escravatura», *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999) 117-136.

³ Vd. Aristóteles, *Política*, 1253b1-1255b40.

Este sentido não supõe uma verdadeira servidão na medida em que quem governa não tem nenhum direito de propriedade sobre os que são governados. O segundo sentido diz respeito ao serviço prestado pelos criados. Este sentido também não supõe uma verdadeira forma de servidão, uma vez que há apenas o direito à prestação de serviços específicos mediante um salário. O terceiro sentido é o da servidão legal e civil. Este é aquele que realmente importa a Molina e sobre o qual incide a sua análise: diz respeito àqueles sobre os quais há um domínio de propriedade perpétuo no que se refere ao trabalho. Esta é para Molina a condição em que se encontra aquele que é escravo.

2. Condições para a licitude da escravatura

Em obras como a *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Molina bate-se pela defesa da liberdade e da dignidade humanas. Essa posição esteve na base de importantes controvérsias e granjeou-lhe adversários. Contudo, na questão da escravatura não avança para uma defesa plena da liberdade humana nos seus diferentes sentidos. Aceita sob determinadas condições a licitude do terceiro sentido de servidão e compendia o direito canónico e civil para definir e delimitar essas condições. A posição de Molina aparece claramente no início do tratado⁴, ao elencar os títulos, num total de quatro, pelos quais é legítimo que alguém seja feito escravo e possa ser vendido ou trocado enquanto tal.

O primeiro dos títulos identificados por Molina diz respeito aos prisioneiros de guerra. Quem seja capturado no contexto de uma guerra justa pode ser condenado à morte ou substituir a pena capital pela servidão perpétua. Molina aceita esta razão no âmbito do direito de guerra e do direito das gentes, exceto quando a guerra é travada entre cristãos, uma vez que os cristãos não podem tornar escravos outros cristãos. Quando o escravo é submetido legalmente, o dono passa a ter domínio sobre ele na mesma medida que tem sobre outros bens, podendo vendê-lo ou trocá-lo. A posição do jesuíta sobre este

⁴ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 312 e segs.

primeiro título assenta na ideia de que a pena que é praticada sobre os prisioneiros de guerra é uma pena praticada sobre o Estado a que pertencem.

Note-se que as principais formas de punição assentam na privação da vida, da liberdade ou dos bens, entendidas de modo hierárquico. Molina valora prioritariamente a conservação da vida e por isso a substituição da pena capital pela privação da liberdade é vista por ele como um ato de piedade.

O segundo título diz respeito aos condenados por um juiz à pena de servidão pela prática de um delito suficientemente grave, como sucede, no caso de cooperação com heresias ou inimigos do Estado.

O terceiro título assenta no direito natural que cada um tem de poder tornar-se a si mesmo escravo, fazendo parte da liberdade individual a possibilidade de alienar livremente essa liberdade da mesma forma que acontece com outros bens. Este ato apenas é considerado justo quando há uma justificação suficiente. Nestes casos os pais têm também o direito de vender os filhos enquanto estes não têm ainda pleno direito de decidir por si mesmos.

O quarto título diz respeito à hereditariedade da condição de servidão. A criança nascida de uma escrava é também ela escrava, independentemente da proveniência do pai ou do tipo de relação estabelecida.

3. Os limites legais da escravatura

Ainda que Molina aceite a licitude da escravatura associada aos quatro títulos mencionados e perca a oportunidade para rejeitar absolutamente esta prática, o seu tratado procura reduzir as suas margens legais e definir com exatidão os seus limites. A definição dos limites permite-lhe criticar e denunciar as atrocidades e as injustiças do comércio de escravos, a violência, arbitrariedade e ilegalidade das ações de comerciantes e compradores e do poder político e eclesiástico.

É por isso de grande importância a pormenorizada e informada descrição que Molina faz do comércio de escravos praticado pelos

portugueses, onde fornece elementos preciosos ao estudioso contemporâneo deste tema⁵. A longa exposição dá a conhecer as características deste comércio, as crueldades da captura e transação de escravos e a sua íntima relação com a guerra e o poder. Sobressai da sua exposição toda uma complexa prática profundamente enraizada, que envolve os próprios nativos de diferentes territórios de África e Ásia, assim como a avidez de bens, as guerras e lutas pelo poder, as estratégias comerciais dos mercadores portugueses e a concorrência comercial de outros povos. Descreve inclusive a importância que assume o volume de impostos pagos pelos mercadores de escravos e o interesse que este comércio acaba por ter junto do poder político.

Molina considera que a servidão a que são submetidos os escravos pelos portugueses não advém na maior parte dos casos de um direito de guerra, surge no âmbito da compra ou troca de mercadorias⁶. Deste modo, para que o domínio dos escravos por parte dos portugueses seja legítimo tem de enquadrar-se num dos títulos acima identificados, ou seja, que quando vendidos ou trocados os escravos tenham sido previamente condenados a servidão segundo os procedimentos considerados lícitos. E é a partir desta condição que Molina pode denunciar toda a espécie de ilegalidades, uma vez que os mercadores não procuram saber a situação pela qual foram condenados à servidão os que compram ou trocam, e as práticas de influentes grupos de comerciantes, como os tangomãos e os pombeiros, pelas condições em que adquirem os escravos⁷, como se observa nesta passagem:

os portugueses não se preocupam absolutamente nada com o título pelo qual aqueles que lhes são vendidos em troca de mercadorias são reduzidos

⁵ C. Teixeira, «Nota prévia», in Luís de Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, cit., p. 9.

⁶ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 327.

⁷ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 328.

à servidão, pelos seus ou pelos seus inimigos. Pelo contrário compram tantos quantos lhes são trazidos, desde que o preço lhes agrade⁸.

Para Molina a maior parte dos atos dos mercadores portugueses e dos seus concorrentes são ilícitos e assentam em diversas classes de exploração e de aproveitamento. E aprofunda a crítica, apontando a responsabilidade de diferentes autoridades, nomeadamente da Igreja em Cabo Verde⁹. Os diversos relatos que incorpora vão progressivamente expondo e denunciando cada vez mais profundamente as atrocidades deste comércio e a conivência das autoridades.

A progressiva crítica de Molina aparece claramente formulada nas indicações que faculta sobre o que se deve pensar sobre o comércio português de escravos: todos aqueles que foram condenados à servidão por outros meios que não aqueles enquadrados nos títulos lícitos

nem são lícitamente trazidos, nem podem reter-se, mesmo que tenham sido adquiridos por um preço adequado e mesmo que tenham sido possuídos de boa-fé até este dia, independentemente da duração de tempo que tenham sido possuídos¹⁰.

⁸ Cf. Molina, *De iustitia et iure*, I, t. II, d. 34, col. 169: «Lusitani nihil omnino curant de titulo, quod, qui ipsis in commutationem pro mercibus venduntur, a suis, aut ab eorum adversariis in servitutum redacti sint: sed quotquot illis afferuntur, totum modo, pro pretii quantitate, illis placeant». L. de Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 328.

⁹ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 329: «as coisas que até agora explicámos são os títulos e modos pelos quais os mercadores portugueses trazem esses escravos. E, no tocante à própria negociação e a respeito desses títulos, não vejo que exista escrúpulo algum, nem no Bispo de Cabo Verde, nem nos outros sacerdotes que ali habitam, nem mesmo neste reino; pelo contrário, absolvem os mercadores e os chamados tangosmaos. E não creio que os penitentes se confessem destas coisas, ou que ponham alguma dúvida nas confissões, ou que os confessores perguntem o que quer que seja».

¹⁰ Molina, *De iustitia et iure*, I, t. II, d. 35, col. 179: «(...) Neque licite asportati, neque posse retineri, esto competentibus pretio comparata sint, et esto bona fide ad hanc casque diem quocumque longo tempore sint possessa (...)». Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 342.

Seguindo com uma argumentação legalista baseada nos títulos, procura que as suas recomendações tenham eco junto do poder político e eclesiástico e como tal, que estas autoridades regulem este comércio. Ainda que não deixando aqui e ali de moderar a sua posição e agradar ao poder¹¹ alargando a aplicação do título de guerra justa, Molina sintetiza um conjunto de conclusões importantes sobre as questões tratadas. A primeira conclusão¹² é que se a proveniência dos escravos é de uma região onde os portugueses empreendem uma guerra justa, então por direito de guerra é justo que os detenham, mas somente quando não haja algum indício de injustiça ou de incumprimento deste título.

Na segunda conclusão afirma que em determinadas regiões é lícito pelo poder local condenar à servidão aqueles que cometem crimes suficientes. Porém rejeita que além da punição daquele que praticou o crime se possa punir pelo mesmo motivo toda a família do condenado com a mesma punição. E mesmo no caso dos filhos, reduz essa possibilidade apenas a casos extraordinários e raros em que está em causa o bem do Estado. Todos os condenados à servidão nestas condições devem ser libertados.

Na terceira conclusão enumera as condições a partir das quais alguém se pode vender a si mesmo ou aos filhos como escravos. As razões justas para estes casos são limitadas e passam ou pela extrema necessidade ou pelo direito de alienação da própria liberdade. Estas condições levam Molina a denunciar as ações dos pais que não têm uma razão suficiente para vender os filhos ou as capturas levadas a cabo no contexto de violência e de guerra injusta.

Na quarta conclusão Molina declara que o comércio português de escravos não é justo nem lícito:

a mim parece-me muito mais verosímil que este negócio dos que compram estes escravos aos infiéis naqueles lugares e daí os trazem é injusto e iníquo e que todos os que o exercem pecam mortalmente e se encontram no estado de condenação eterna, a não ser que os desculpe uma ignorância invencível, estado no qual eu não ousaria afirmar que algum deles está. Além disso, o

¹¹ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 344 e segs.

¹² Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 344.

rei e todos os que têm na mão o leme do reino, bem como os bispos de Cabo Verde e da ilha de São Tomé e aqueles que ouvem as confissões de todos eles, cada um segundo o seu grau e ordem, são obrigados a diligenciar para que esta questão seja examinada e se estabeleça o que é lícito e o que não é lícito, para que de futuro se suprimam eficazmente as injustiças¹³.

À medida que Molina denuncia as práticas ilícitas tornam-se mais limitadas as condições lícitas para submeter alguém à servidão e a sua argumentação progride no sentido de comprometer a Igreja na rejeição destas práticas. Na quinta conclusão recomenda que os pregadores e a Igreja sejam contra a escravatura e não aprovem esta forma de comércio. Neste contexto rejeita o argumento de que a servidão possa ser boa para os cativos, porque esta é uma forma de poderem viver entre cristãos, dado que há poucos cristãos nas regiões onde são capturados. Contra este argumento Molina escreve o seguinte:

porque não devem ser feitos males para que sobrevenham coisas boas e aqueles que os trazem não procuram o bem espiritual deles, mas o seu lucro temporal, não é lícito aprovar este negócio, nem será lícito aos bispos de cabo Verde e aos confessores da ilha de São Tomé ou àqueles que têm o leme deste reino permiti-lo, pois a justiça e caridade ao próximo estão comprometidas¹⁴.

¹³ Molina, *De iustitia et iure*, I, t. II, d. 35, col. 189: «Mihi longe verisimilius est, negotiationem hanc ementium eiusmodi mancipia ab infidelibus illis in locis, eaque inde asportantium, iniustam, iniquamque esse, omnesque qui illam exercent, lethaliter peccare, esseque in statu damnationis aeternae, nisi quem invincibilis ignorantia excuset, in qua neminem eorum esse affirmare audeam. Regem praeterea, et omnes, qui regni clavum in manutinent, nec non Episcopos promontorii viridis, et Insulae Divi Thomae, et qui horum omnium confessiones audiunt, singulos in suo gradu et ordine, teneri curare, ut res haec examinetur, et statuatur quid liceat, et ut iniustitiae in posterum effica citer resecentur (...)».
Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 358.

¹⁴ Molina, *De iustitia et iure*, I, t. II, d. 35, col. 192: «Quia tamen facienda non sunt mala, ut eveniant bona, iique qui illos asportant, non spirituale eorum bonum, sed temporale suum lucrum quaerunt: non plus negotiationem hanc approbare faz est, nec Episcopis Viridis promontorii, et Insulae Divi Thomae confessariis, aut iis, qui regni huius clavum tenent, eam permittere licebit, quam

Na sequência do excerto que transcrevemos faz várias recomendações: que se invista no envio de mais missionários cristãos para essas regiões e que se substitua o comércio de escravos por outros comércios rentáveis:

se cuidássemos das coisas que são de Deus e nos contentássemos com outros comércios justos com aquelas nações, sem dúvida alguma Deus, remunerador generoso das boas obras, facilmente revelaria muitas minas de ouro e prata naqueles lugares e favoreceria a agricultura por aí, tal como na ilha de São Tomé, poderia florescer e compensar o lucro que se obtém dos escravos com a utilidade de muitas outras coisas, ao mesmo tempo que protegeria todos os nossos empreendimentos. E embora não existisse outro lucro do que ter as consciências a salvo da morte eterna, este deveria ser bastante¹⁵.

Note-se a progressão da argumentação desde da lei e da justiça para as consequências morais e teológicas.

4. A possibilidade de libertação dos escravos e os limites do direito de propriedade

No seguimento da questão Molina interroga o que se deve pensar sobre aqueles que compram e possuem os escravos transacionados pelos mercadores. A questão passa novamente por saber sob qual título foram submetidos à servidão. Para o jesuíta é evidente que essa investigação das causas não é fácil, mas exige que seja feita no caso de ser possível e sempre que haja indícios de

iustitia, et proximi charitas patiantur». Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 363.

¹⁵ Molina, *De iustitia et iure*, I, t. II, d. 35, col. 192-193: «Quod si, quae Dei sunt, curaremus, contentique essemus commerciis aliis iustis cum illis nationibus, utique Deus bonorum operum largus remunerator, facile multas auri argentique fodinas illis in locis patefaceret, satiarique cultura, quae ibidem, ut in Divi Thomae insula, vigere posset, et aliarum rerum utilitate multiplici, licrum, quod ex mancipiis percipitur, compensaret, simulque res omnes nostras protegeret. Quamvis autem aliud non effet lucrum, quam tutas ab aeterno interitu habere conscientias hoc unum satis esse deberet». Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 363.

injustiça. E no caso de haver injustiça há a obrigação de restituir a liberdade. Sobre esta questão elabora várias conclusões. Estas acabam por resultar numa crítica manifesta ao poder político e regulador. Não é tanto o dono de escravos o responsável por estes terem sido injustamente submetidos, é de modo estrutural o próprio poder político que tem a obrigação de regular estas práticas e de assegurar a aplicação da lei e da justiça.

Ao longo das conclusões defende que quando se prove que alguém é injustamente submetido à escravatura, o proprietário deve ser obrigado a restituir a liberdade e a pagar um conjunto de indemnizações e compensações tanto ao que foi feito escravo injustamente quanto aos seus herdeiros. Este pode ainda levar a tribunal o comerciante que lhe vendeu o escravo. Além disso, Molina observa que mesmo nos escravos comprados a outro dono anterior (que não são comprados diretamente aos mercadores), permanece a obrigação moral de examinar a sua proveniência caso haja essa possibilidade e a restituição da liberdade sempre que se mostre que a causa da sua servidão é ilícita e injusta.

É também importante observar como Molina trata a questão do limite do domínio dos donos sobre os escravos. A privação da liberdade e dos bens não é superior à privação da vida e deste modo os donos não têm direito sobre a vida nem sobre a realização espiritual do escravo. Não podem por isso matar nem provocar danos físicos, nem exigir que aquele realize ações que possam pôr em risco a sua possibilidade de salvação espiritual. Aos donos é por isso ilícito que obriguem à realização de trabalhos excessivos, à privação das condições de subsistência ou que apliquem castigos injustos. Também não podem proibir os matrimónios entre escravos. Em qualquer destes casos podem ter que indemnizar pelos danos de diversa ordem ou compensar com a liberdade. Estas situações podem ainda absolver os escravos em caso de fuga.

Além disso, Molina defende que há casos em que os escravos podem possuir bens que não se tornam propriedade dos donos¹⁶. Sempre que tal seja acordado, podem ter um salário e com ele podem

¹⁶ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 381.

comprar a sua liberdade. O mesmo se aplica sempre que haja doações ao escravo tanto por parte do dono como de terceiros, quando lhe sejam pagas compensações por danos causados, quando lhe sejam deixadas heranças ou quando obtenha lucros dos seus bens ou de outros serviços que preste. Molina sintetiza e afirma estas salvaguardas, no seguimento das quais descreve as situações em que se pode dar a libertação de um escravo¹⁷. Esta pode ocorrer, sob determinadas condições, por manumissão, seja gratuitamente, por compra ou por reparação de danos; por exposição de uma criança, de um escravo doente ou por não serem fornecidos os meios suficientes para a subsistência; por intermédio da ação de um bispo sempre que houver exploração sexual; sempre que um escravo seja cristão ou se queira tornar pelo batismo; sempre que um judeu pratique circuncisão num escravo; quando um homem solteiro estabeleça uma relação com uma escrava e com ela fique até à morte. Se não houver indicação de herança, ficam livres depois da morte do homem, tanto a escrava como os seus filhos; quando alguém livre se case com alguém escravo, sem que tenha conhecimento da condição deste último, ou simplesmente quando alguém livre fizer a quem é escravo o documento dotal; quando alguém faça de um escravo seu herdeiro ou tutor dos filhos; quando alguém adote um escravo como seu filho. Em todos estes casos pode ocorrer a libertação.

5. Últimas considerações

Com vimos, Molina não rejeita absolutamente a escravatura e considera-a licita dentro dos limites dos quatro títulos. Não aproveita para levar às últimas consequências um projeto de defesa da liberdade e dignidade humanas, nos múltiplos sentidos que estas podem adquirir, e assim concretizar maximamente o trabalho iniciado nas questões teológico-filosóficas sobre a graça, a presciência e a predestinação. Não obstante, o esforço que Molina

¹⁷ Molina, *Tratado da Justiça e do Direito*, p. 383.

faz por clarificar o que é lícito e ilícito contribui para limitar o âmbito legal da escravatura, para combater e denunciar os horrores e arbitrariedades da captura e do comércio de escravos, para apontar as responsabilidades reguladoras do poder político e eclesiástico e para defender as diversas possibilidades para a libertação dos escravos.

Referências bibliográficas

Aristóteles, *Política*, trad. de A. C. do Amaral e C. de C. Gomes, Veja, Lisboa 1998.

Ludovici Molinae, *De iustitia et iure tomi sex*, Moguntiae 1659.

Luís de Molina, *Tratado da Justiça e do Direito. Debates sobre a Justiça, o Poder, a Escravatura e a Guerra*, trad. de C. Teixeira e revisão científica de A. do Espírito Santo e M. C. de Castro Maia de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2021.

Luis de Molina, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, trad. de M. Fraga Iribarne, José Luis Cosano, Madrid 1944.

Coxito, A. A., «Luís de Molina e a escravatura», *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999) 117-136.

Hespanha, A. M., «Luís de Molina e a escravização dos negros», *Análise social* 35, 157 (2001) 937-960.

Kaufmann, M., «Slavery Between Law, Morality, and Economy», in M. Kaufmann – A. Alexander (eds.), *A Companion to Luis de Molina*, Leiden – Brill, Boston 2014, pp. 183-225.

Marcos Nunes Costa*

A concepção da morte na filosofia cristã

Resumo: A reflexão do artigo é elaborada a partir do método crítico hipotético dedutivo. É uma pesquisa bibliográfica básica, estratégica, descritiva e qualitativa que tem como escopo analisar criticamente os resultados sobre a problemática da morte na perspectiva da filosofia existencialista cristã. A credibilidade do artigo se pautava na asserção de que a morte é, sem dúvidas, um objeto de pesquisa de grande relevância para o conhecimento científico, porque ela é inerente e indissociável à existência humana. No existencialismo cristão, a morte é compreendida como o fim de tudo, mas o fim entendido como meta alcançada e início de uma nova vida. Como diz Leonardo Boff: «a morte é o lugar do verdadeiro nascimento do homem» visto que toda morte recorda um nascimento. A morte, portanto, não é a aniquilação e a redução do ser humano ao nada absoluto, mas a transformação de todo o seu ser. A fonte da pesquisa é secundária e fundamentada na ideia de pensadores que refletiram sobre a morte não do ponto de vista filosófico-niilista, e sim que fizeram uma reflexão a partir da filosofia transcendental.

Palavras-chave: Morte; Filosofia; Existencialismo; Cristianismo.

Abstract: I The article's reflection is based on the deductive hypothetical critical method. A basic, strategic, descriptive, and qualitative bibliographical research aims to critically analyze the results on the issue of death from the perspective of Christian

* Pós-Graduação em Filosofia pela Faculdade Internacional Signorelli – RJ. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Entre Rios do Piauí (FAERPI) – PI. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. MG. costaroberto7409@gmail.com.

Civitas Augustiniana, 9 (2020-2021) 75-110

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/9a4>

existentialist philosophy. The credibility of the article is based on the assertion that death is, without a doubt, a research object of great relevance to scientific knowledge, because it is inherent and inseparable from human existence. In Christian existentialism, death is understood as the end of everything, but the end is understood as a goal reached and the beginning of a new life. As Leonardo Boff says: «death is the place of the true birth of man», since every death recalls a birth. Death, therefore, is not the annihilation and reduction of the human being to absolute nothingness, but the transformation of his entire being. The source of the research is secondary and based on the idea of thinkers who reflected on death not from a philosophical-nihilistic point of view, but who made a reflection from a transcendental philosophy.

Keywords: Death; Philosophy; Existentialism; Christianity.

Introdução

O presente artigo não tem a pretensão de trazer respostas prontas e definitivas, mas problematizar a questão da morte, tendo como base o pensamento de filósofos e pensadores cristãos. Sabe-se que todo ser humano tem a certeza de que um dia irá morrer, pois a morte é inerente à existência humana. Neste sentido, existem duas certezas referentes à morte: a de que ela é inevitável e a de que ela é imprevisível.

E ela própria é inevitável: marchamos todos para a morte; nosso destino agita-se na urna funerária; um pouco mais cedo, um pouco mais tarde, o nome de cada um dali sairá e a barca falta nos levará a todos ao eterno exílio. Portanto, se receamos, temos nela um motivo permanente de tormentos e andaremos como em país inimigo a deitar os olhos para todos os lados: ela é sempre uma ameaça, como o rochedo de Tântalo¹.

Mesmo tendo a certeza da finitude humana, a morte sempre gera medo e angústia. Por esta razão, o artigo tem por objetivo refletir sobre a angústia causada pela morte e ao mesmo tempo perceber como a religião ajuda o ser humano a encarar esta realidade inexorável. Pode-se dizer que

¹ M. E. de Montaigne, *Ensaíos*, trad. de S. Milliet, Abril Cultural, São Paulo 1980 (2ª. ed.), p. 45.

ninguém pediu para nascer ou para existir, contudo o ser humano existe e inevitavelmente está fadado ao fracasso e à própria morte. De acordo com Agostinho, «não existe ninguém que não esteja mais próximo da morte depois de um ano que antes dele, amanhã mais do que hoje, hoje mais do que ontem, pouco depois mais do que agora e agora pouco mais do que antes»².

Ao o tomar consciência da própria morte, o ser humano tem duas possibilidades: poderá se angustiar e entrar no desespero, ou se abrir para o transcendente, dependendo da forma de como ele interpretará o fenômeno da morte. O desespero ou a angústia poderá levá-lo a uma busca pelo sentido da própria existência. Qual a razão de existir? Esta é uma das questões essenciais que o homem poderá fazer e tentar obter a resposta. Ainda que o ser finito encontre essa resposta existencial, o homem não deixará de tender para a morte, porque todo ser humano tende para a finitude. Segundo Montaigne, «lastimar não mais viver dentro de cem anos é tão absurdo quanto lamentar não ter nascido um século antes. A morte é origem de outra vida. Nascemos entre lágrimas e muito nos custou entrar na vida atual»³.

O cristianismo e os seus ensinamentos doutrinários pregam que todo ser humano nasce destinado à morte, porém a morte não entendida como fim último da existência, e sim, como uma passagem para uma nova dimensão de vida. Isto é, passa-se da efemeridade e transitoriedade para a eternidade. Com relação à problemática da morte, encontra-se uma posição semelhante.

A morte é sim o fim da vida. Mas fim entendido como meta alcançada, plenitude almejada e lugar do verdadeiro nascimento. A união interrompida pelo desenlace não faz mais que preludiar uma comunhão mais íntima e mais total. A morte como fim-fim é verdadeira. Ela marca a ruptura de um processo. Cria uma cisão entre o tempo e a eternidade⁴.

Ambos os autores citados acima definem a morte como o fim da vida, porém um fim que está relacionado à transitoriedade. Nesta perspectiva, a morte sinaliza a ruptura do efêmero para o eterno. A

² Agostinho de Hipona, *Cidade de Deus: contra os pagãos*, trad. de O. P. Leme, Vozes, Petrópolis 1990 (2ª ed.), p.105.

³ Montaigne, *Ensaaios*, cit., p. 49.

⁴ L. Boff, *Ética da vida*, Letrativa, Brasília 2000 (2. ed.), p. 35.

máxima do cristianismo é que vivemos no mundo, mas não somos para o mundo, e sim para a eternidade.

1. A morte do ponto de vista filosófico e religioso

Em oposição à filosofia niilista, encontra-se a filosofia da esperança de Gabriel Marcel, principal representante do existencialismo cristão, que acredita ser possível a transcendência do homem mediante seu encontro com Deus. A tese fundamental do seu pensamento consiste na ideia de que existir é ter em conta o mistério, o transcendente. A sua filosofia preconiza a morte como trampolim de uma esperança absoluta. Portanto, em um mundo sem morte, a esperança só existiria em estado embrionário.

Segundo ele, a filosofia da esperança coloca o homem em marcha, em direção à meta da realização plena do seu ser. A morte não é um convite ao desespero, e sim um salto em direção à transcendência. Para Marcel, não há muita diferença entre o que é hoje e o que será na eternidade. Conforme Marcel apud Chauchard, [...] «a vida eterna irá somente manifestar aquilo que houvermos amado sobre a Terra, isto é, irá apenas ratificar nossas adesões durante esta vida, levando-as então à plenitude de sua realização»⁵.

O existencialismo cristão opõe-se ao existencialismo heideggeriano. Segundo afirma Morin, «a própria angústia nos revela que a morte e o nada se opõem à tendência mais profunda e inevitável do nosso ser. O ser humano na sua essência própria, não é existência para a morte»⁶. Pois, Heidegger se esquece do significado antropológico do desejo de imortalidade, ou seja, ele ignora ser a morte uma necessidade que vem contrariar e contradizer a individualidade humana.

Uma das causas do medo da morte está relacionada com o que virá depois da morte. O medo do desconhecido, a preocupação com o que poderá estar além da morte, de certa forma, gera angústias e sofrimentos. Algumas pessoas negam a morte para se tranquilizarem. Elas dizem que

⁵ P. Chauchard, *A sobrevivência depois da morte*, trad. de H. de L. Dantas, Europeia, São Paulo 1967, p. 26.

⁶ E. Morin, *O homem e a morte*, trad. de J. G. Boto e A. dos S. Rodrigues. Europa América, São Paulo 1970, p. 278.

nada existe depois da morte. Entretanto essa ideia do vazio, do nada, cria uma angústia maior: de que vale a vida neste mundo, se depois tudo acaba? Existirá algo depois da morte? Numa sociedade altamente tecnocrática, admitir a existência de outra vida sem comprová-la cientificamente não é aceito por muitos, ou seja, falar de outra vida além desta com homens tecnicistas é algo bastante complexo. Todavia, não é impossível, porque a ciência não é capaz de provar todos os fenômenos que acontecem neste mundo, quanto mais o mistério da vida depois da morte. Conforme as palavras D'Assumpção,

compreender a morte é fundamental para o homem, especialmente o que diz cristão, pois chega a ser um paradoxo aquele que crê em Deus, que deseja uma vida junto ao Criador, temer a passagem que o leva diretamente a esta situação desejada⁷.

Entretanto, o paradoxo continua. Dentro deste contexto, pode-se dizer que o suicídio é algo saudável porque é a busca mais rápida do encontro com Deus. O que não é verdade, pois para uma melhor compreensão do problema da morte é necessário ter uma vida mais plena, mais feliz e mais cristã. Porém, e o depois da morte? O que acontecerá com o homem? É necessário recorrer à Bíblia que apresenta uma resposta fideísta, pois com Cristo, a morte conduz à vida: «Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá; e todo o que vive e crê em mim, não morrerá, eternamente» (Jo 11, 25-26). Analisando esta citação, pode-se afirmar que o conhecimento exato de como será 'o outro lado' deve ter qualquer importância para aquele que tem fé. Destarte, a morte em si, deixa de ser castigo para ser passagem para junto de Deus.

A partir do momento em que o homem se destaca na evolução como ser cultural, isto é, capaz de produzir culturas, surge a preocupação com a morte, ou melhor, com o que vem depois dela. Percebe-se nas diversas leituras para a concretização deste artigo que, sempre houve na história da humanidade, a crença na sobrevivência, ou seja, a crença de que a morte é o trânsito dos mortos deste mundo para outra dimensão da realidade. Com efeito, diz

⁷ E. A. D'Assumpção – G. M. D'Assumpção – H. A. Bessa (coord.), *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*, Vozes, Petrópolis 1984, p. 97.

Moody, «que os túmulos encontrados em escavações muito primitivas em todas as partes da Terra nos dão testemunho da crença na sobrevivência humana depois da morte»⁸.

Em todas as civilizações e culturas que precederam o nascimento da civilização industrial, encontramos uma constante universal, por toda parte presente, embora sob formas muito diferentes: é a crença generalizada em uma vida futura. Em todas as civilizações, desde as mais primitivas até a do Ocidente desenvolvido, a morte não era interpretada como um aniquilamento ou um fim absoluto; significava, sim, mudança de vida; marcava uma espécie de etapa na continuidade da existência⁹.

Não se trata de ver nesta constatação etnológica uma espécie de prova da sobrevida, porque a crença jamais constitui uma prova da existência futura. Apesar de que, a crença num além é característica do ser humano, como ser situado numa cultura. A crença no além se manifesta em nossos dias, de formas diversas. De modo geral, podemos dizer que essa crença desenvolve-se num fundo de religiosidade.

Para o teólogo Blank

em toda a história da espécie humana, constata-se como traço cultural permanente a convicção de que, depois da morte, haveria algo mais, a morte não seria o fim último; a vida do ser humano continuaria¹⁰.

Entretanto, ainda permanece a dúvida e indagação: como seria a vida após a morte, ou melhor, existe vida após a morte? Ao formular estas perguntas, confronta-se um dos grandes enigmas que envolvem o ser humano e que esteve presente em todas as culturas e em todas as épocas.

Vejam algumas das possíveis atitudes diante da questão da sobrevivência da morte da seguinte forma:

⁸ R. Moody, *Vida depois da vida*, trad. de R. Azzi, Nórdica Ltda, Rio de Janeiro 1991 (16 ed.), p. 21.

⁹ J. M. Aubert, *E depois - vida ou nada? Ensaio sobre o além*, Paulus, São Paulo 1995, p. 17.

¹⁰ R. J. Blank, *A morte em questão*, Ed. Loyola, São Paulo 1998, p. 9.

A sobrevivência à morte é logicamente impossível. A sobrevivência à morte é logicamente possível, mas é impossível prová-la empiricamente. A sobrevivência é lógica e empiricamente possível. A sobrevivência é logicamente possível e empiricamente plausível. A sobrevivência é logicamente possível e empiricamente provada. A sobrevivência é logicamente necessária¹¹.

O interesse por essas questões, ou problemas abordados por Jacobson tem aumentado de maneira surpreendente. Certamente, devido à frustrante experiência do homem contemporâneo, cuja vida, numa sociedade de consumo, torna-se cada vez mais superficial insatisfatória. Contudo, o problema continua porque o ser humano sabe por qual dessas alternativas seria mais lógico optar.

Para sustentar a argumentação de que a vida não termina com a morte analisam-se alguns casos de Experiência de Quase Morte (EQM), relatados pelo Dr. Moody em sua obra *Vida depois da vida*. Tais testemunhos procedem de pessoas gravemente enfermas em processo de reanimação ou vítimas de acidentes em estado de coma. A maioria destes reanimados alega a mesma experiência, não uma experiência após a morte, porém nas proximidades da morte. Para Aubert,

essas experiências não se referem a um além propriamente dito, isto é, a uma vida depois da morte, mas à experiência de doentes em estado de morte real (esta seria definitiva, tais doentes não poderiam voltar atrás), mas de morte clínica¹².

A EQM é o que a própria medicina declara como morte clínica, ou seja, pessoas que estão mortas clinicamente, mas que voltam à vida. Isso, a princípio, parece um absurdo, porém o autor diz que todas as pessoas com as quais ele entrevistou, voltaram da EQM, ou seja, experimentaram o ato de flutuar para fora de seus corpos, associados com uma grande sensação de paz e totalidade. A maioria dessas pessoas foi saudada por pessoas amadas que haviam morrido antes, ou por alguma figura religiosa que havia sido significativa

¹¹ N. O. Jacobson, *Vida sem morte?*, Nórdica, Rio de Janeiro 1971, p. 254.

¹² Aubert, *E depois - vida ou nada?*, cit., p. 63.

durante suas vidas e que, coincidia com suas próprias crenças religiosas. Nas entrevistas com pacientes que já passaram pela experiência de quase morte, afirma Moody

que não se parecia em nada com alucinação. Já tive alucinação uma vez, quando me deram codeína no hospital. Mas isso aconteceu muito antes do acidente que me "matou" mesmo. E essa experiência não foi nada parecida com as alucinações, absolutamente nada¹³.

Vejam outro fato ocorrido com um paciente que ficou em coma sete dias, após ter submetido a uma cirurgia para retirada de um tumor nos pulmões:

Quando saí do meu corpo físico foi como se tivesse saído do meu corpo e entrado em algo diverso. Não achei que fosse apenas ao nada. Era um outro corpo [...] mas não um outro corpo humano. Era um pouquinho diferente, não era exatamente como um corpo humano, mas também não era qualquer pedaço grande globular de matéria, não. Tinha forma, mas não tinha cores. E ainda sei que tinha alguma coisa que se poderia chamar de mãos. Não dá para descrever. Estava mais fascinado com tudo em volta – vendo meu próprio corpo ali e tudo -, por isso não pensei no tipo de corpo em que estava. E tudo parecia tão rápido. Na realidade o tempo não era um elemento, e, no entanto, era. As coisas parecem andar mais depressa depois que você sai do seu corpo¹⁴.

Analisando estes dois relatos de EQM, citados pelo autor referente acima, deve-se perguntar: como é que ele sabe que essas pessoas não estão mentindo ou fantasiando algo? Ele próprio responde que tais observações foram feitas em pessoas perfeitamente capazes de distinguir sonho e fantasia da realidade. As pessoas entrevistadas eram personalidades sadias e equilibradas; por isso não falaram de suas experiências como se estivessem contando seus sonhos, mas sim como eventos reais que de fato lhes aconteceram. Vejam o que diz o autor acerca dessas experiências:

¹³ Moody, *Vida depois da vida*, cit., p. 87.

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

Testemunhei adultos maduros, emocionalmente estáveis – tanto homens como mulheres que me contavam tais eventos. Percebi nas suas vozes sinceridade, calor e sentimento que não podem ser falsamente transmitidos em uma narrativa escrita. Por isso para mim, de modo que é infelizmente impossível que muitos outros partilhem aceitar a noção de que esses relatos possam ser invenções é completamente inadmissível¹⁵.

Por mais que transcendam aos limites impostos pela realidade do mundo, uma experiência da vida para além da morte permanece inacessível. Até mesmo os relatos de experiência de quase morte; por mais espetaculares que sejam se situam no campo do experimentável, por isso traduzível em linguagem humana. Essas experiências, apesar de não provarem a existência de vida após a morte, desempenham um papel significativo no esclarecimento da questão da vida eterna. Na verdade, essas experiências vividas perto da morte só provam que as pessoas, depois da morte clínica, ainda são capazes de certas percepções. Entretanto, Elizabeth Kubler-Ross, apud Moody,

diz que essas experiências são a comprovação da existência da vida eterna. A pesquisa que Dr. Moody apresenta em seu livro esclarece muitas questões e confirma o que nos tem sido ensinado há dois mil anos: a existência da vida depois da morte¹⁶.

A resposta da religião cristã, cuja convicção baseia-se na história da revelação divina, é que a vida não termina com a morte. Depois da morte, há a continuação da vida em dimensões novas, isto é, a vida eterna. Pois, o próprio Cristo conseguiu a vitória por meio de sua morte, libertando o homem da morte e o ressuscitando para a vida. Excluindo assim toda a possibilidade de que a morte significa a aniquilação do ser humano para sempre. A crença na vida depois da morte é praticamente comum a todas as religiões do mundo. Por conseguinte, segundo Steiger, «a morte é a porta que se abre para o mais provocante dos mistérios»¹⁷.

¹⁵ Ibidem, pp. 132-133.

¹⁶ Ibidem, p. 9.

¹⁷ A. Steiger, *Compreender a história da vida*, Paulus, São Paulo 1998, p. 162.

Todas as religiões oferecem esperança ao coração do ser humano, porque nelas se colocam e se respondem as perguntas que o homem sempre fez ao longo da história da humanidade e ainda as faz até os dias atuais: que será do homem? Que será do mundo? Como será o pós morte? São esses questionamentos que trabalham as crises existenciais e procuram formular respostas convincentes para essas indagações que são próprias do ser humano. A religião pretende ter uma resposta, porque onde há religião, há esperança de uma nova vida depois da morte.

Geralmente, a religião oferece duas soluções tradicionais para o problema da morte: em primeiro lugar admite a existência de alguma forma de vida após a morte, ou o prolongamento daquela numa forma muito próxima à da vida terrena. Em segundo lugar, elabora ritos de despedidas garantindo a chegada do morto ao outro mundo, o que significa conforto para os que ficam. Para aqueles que estão realmente convencidos de que possuem uma alma imortal, a morte é encarada mais como um transtorno passageiro do que como uma ameaça.

A fé religiosa e a esperança na vida depois da morte consolam a pessoa enlutada. A ideia de que a separação do ente querido é apenas temporária, e de que existe sempre a possibilidade de um encontro é confortadora para a pessoa que crer. Portanto, o luto é mais suportável do que para aquele que acredita que a perda e a separação são para sempre. Isso não significa que o homem religioso não sofra com a morte de um ente querido, mas que ele aceite a perda com mais facilidade e tranquilidade, pois a fé na ressurreição é um grande consolo.

Por mais diferentes que tenham sido as religiões de mistérios nas diversas épocas e entre os diversos povos, encontra-se nelas, apesar de tudo, uma preocupação fundamental comum: o problema da morte [...]. Todas trouxeram aos homens uma mensagem: a vitória de vida sobre a morte. Independentemente do deus de salvação ser masculino ou feminino, animal ou humano,

extraterrestre ou terrestre, o tema fundamental, o próprio drama do mistério, conserva-se idêntico: é a luta contra a morte¹⁸.

2. Uma mística agostiniana

Como muito bem analisa Giovanni Papini, a obra *A Grandeza da Alma* (*De quantitate animae*), escrita por volta de 388,

contém [...] o primeiro esboço da mística agostiniana, isto é, a teoria dos graus que, da vida vegetativa comum às plantas e aos homens, se elevam até à vida contemplativa que nos une a Deus, teoria que serviu de modelo aos itinerários místicos, tão difundidos na Idade Média¹⁹.

Esta abordagem espiritual será, mais tarde, aprofundada e enriquecida pelo próprio Agostinho. Contudo, ela conservará sempre os delineamentos traçados em Roma. Com efeito, Agostinho apresenta uma série de sete degraus, que podem ser entendidos assim: o primeiro é a alma vegetativa ou vivificação, comum aos animais e às plantas; o segundo é a alma sensitiva ou sensação, comum aos animais; o terceiro é a vida prática ou arte, que compreende todas as nossas atividades, desde a agricultura à poesia e é só própria dos homens; o quarto é a bondade ou virtude, concedido somente aos que antepõem a alma ao corpo e as coisas do espírito às coisas do mundo; o quinto é a permanência na pureza, alegria e tranquilidade; o sexto é a entrada ou visão, isto é, o transportar-nos inteiramente à luz eterna, depois de nos despojarmos de todo o vestígio da concupiscência; o sétimo e último não é um grau, mas sim um permanecer na altura alcançada, quer dizer, na pura contemplação e gosto de Deus²⁰.

¹⁸ Morin, *O homem e a morte*, cit., pp. 187-188.

¹⁹ G. Papini, *Santo Agostinho*, trad. de M. G. Costa, Livraria Cruz, Braga 1949, p. 194.

²⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *De quant. animae*, XXXIII, 70-76.

Na obra *O sermão da montanha (De sermone Domini in monte, 393-394)*²¹, composta em dois livros, com 167 parágrafos vemos desenvolvidas as explicações do Sermão da Montanha segundo Mt 5-7. Agostinho introduz toda uma arquitetura à volta do número sete, com as bem-aventuranças, os dons do Espírito Santo e as petições do Pai-nosso. Tal interpretação passará para os mestres espirituais medievais: Santo Anselmo, Hugo de São Vítor, São Bernardo, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. Até Dante a introduz em *A divina comédia*²². Aqui, está sublinhado um aspecto que ultrapassa mesmo uma simples explicação, visto que sinaliza para uma atitude a ser adota pelo crente, tendo em vista os meios interiores para uma ascensão da alma para Deus. Fiel à ideia de uma vida espiritual como ascensão da alma para Deus, já presente nos *Diálogos* anteriores, Agostinho introduz a noção da descida do Espírito Santo ao interior da alma com os dons, mediante a sua «atividade septiforme»²³.

²¹ São dois livros constitutivos do *De sermone Domini in monte*, fruto dos primórdios do ministério pastoral de Agostinho como padre. Este tratado sobre o Sermão da Montanha enquadra-se como obra de exegese, entre doutrinal e catequética. Tomando como base Mt 5-7, Agostinho agrupa as palavras do Senhor, no quadro do *Sermão da montanha*, sob a temática das bem-aventuranças. A data da composição da obra pode ser fixada, com certeza, entre os anos 393 e 394. Sabemo-lo porque o autor o assinala ao dizer em suas *Retractationes*, no início da revisão do *De sermone Domini in monte*: «Foi nesse mesmo tempo [1] que eu escrevi em dois livros a explicação do Sermão da Montanha segundo São Mateus». Ora, o *De fide et symbolo* é a exposição que o jovem padre Agostinho fizera no I Concílio plenário da África, realizado em Hipona em outubro de 393 (Cf. N. de A. Oliveira, «Introdução», in Agostinho de Hipona, *O sermão da montanha e escritos sobre a fé*, Paulus, São Paulo 2004, pp. 8-10.

²² Oliveira, «Introdução», cit., pp. 8-10.

²³ «Parece-me que as sete formas de ação do Espírito Santo, de que fala *Isaías* 11, 2-3, concordam com esses sete graus das bem-aventuranças. Importa, porém, ter em conta a ordem da enumeração, pois o profeta começa a nomeá-los pelos mais excelentes, ao passo que aqui eles estão elencados pelos inferiores. *Isaías*, com efeito, começa a sua enumeração pela sabedoria e termina pelo temor de Deus. Mas o princípio da sabedoria é o temor de Deus. Assim, se gradualmente e como ascendendo nós os enumeramos, vemos que o primeiro dom é o temor de Deus; o segundo, a piedade; o terceiro, a ciência; o quarto, a fortaleza; o quinto, o conselho; o sexto, a inteligência; e o sétimo, a sabedoria» (Agostinho de Hipona, *O sermão da montanha e escritos sobre a fé*, Paulus, São Paulo 2004, I, 11.

Embora possamos encontrar importantes referências acerca do seu pensamento místico nos primeiros escritos de Agostinho, os principais recursos podemos encontrá-los, além das *Confissões*, em seus grandes tratados: *Homilias sobre os Salmos*, *A Trindade* (Livros de VIII-XV), *Comentário Literal ao Gênesis* (Livro XII, com a famosa distinção dos tipos de visão, referência para os místicos medievais posteriores); *A Cidade de Deus*, menos diretamente relacionado ao tema da mística é, entretanto, útil para a compreensão das contribuições e limitações do platonismo, assim como sobre sua visão de Deus no céu²⁴. Importante ainda duas obras: sobre o Evangelho de São João, 124 homilias proferidas entre 406 e 422; Homilias sobre a primeira epístola de São João, 10 homilias proferidas entre 413 e 418). No conhecido episódio do êxtase de Óstia, podemos assinalar também uma experiência mística, vivida através de pensamentos e palavras acerca das maravilhas presentes nas obras de Deus, em uma ascensão gradativa até à realidade da alma, tendo chegado à «região de incessante abundância». Tratou-se, evidentemente, de uma curta e fugaz experiência de Deus, depois de um intenso diálogo sobre temas espirituais²⁵. Pouco tempo antes,

²⁴ Cf. B. McGinn, *As fundações da mística. Das origens ao século V: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental*, Paulus, São Paulo 2012, Tomo I, pp. 329-331.

²⁵ «Nossa conversa chegou à conclusão que nenhum prazer dos sentidos carnis, por maior que seja, e por mais brilhante e maior que seja a luz material que o cerca, não parece digno de ser comparado à felicidade daquela vida em ti. Elevando nosso sentimento para mais alto, mais ardentemente em direção ao próprio Ser, percorremos uma a uma todas as coisas corporais, até o próprio céu, de onde o sol, a luz e as estrelas iluminam a terra. E subimos ainda mais em espírito, meditando, celebrando e admirando tuas obras, e chegamos até o íntimo de nossas almas. E fomos além delas, para alcançar a região da abundância inesgotável, onde apascentas eternamente a Israel com o alimento da verdade, lá onde a vida é a própria Sabedoria, por quem foram criadas todas as coisas, as que já existem e as vindouras, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe agora como antes existiu e como sempre existirá. Antes, nela não há nem passado, nem futuro: ela apenas é, porque é eterna; mas ter sido ou haver de ser não é próprio do ser eterno. E enquanto assim falávamos dessa Sabedoria e por ela suspirávamos, chegamos a tocá-la momentaneamente com supremo ímpeto de nosso coração; e, suspirando, deixando ali atadas as primícias de nosso espírito, e voltamos ao ruído vazio de nossos lábios, onde nasce e morre a palavra humana, em nada semelhante

vimo-lo alcançar um estado de contemplação que parece seguir o mesmo esquema: um movimento do exterior, a contemplação de Deus nas criaturas, o recolhimento em sua própria alma e, dali, à consciência da presença de Deus, expressa na suavidade e no temor, diante da diferença ontológica que isso supõe²⁶. Fala de uma espécie de êxtase no qual se estabelece a visão intelectual de Deus e no qual Deus trata diretamente com a alma. A alma, por sua vez, experimenta uma felicidade impossível de descrever:

Na visão e contemplação da verdade, como dizer qual seja a alegria, o gozo do sumo e verdadeiro bem, de cuja serenidade e eternidade é o sopro? Algumas almas grandes e incomparáveis falaram dessas coisas o quanto julgaram que deviam falar; e nós cremos que as viram e vêem²⁷.

E, em *Confissões* X, 40,65, esclarece:

E Tu, às vezes, me introduzes num sentimento interior totalmente desconhecido, inexplicavelmente doce; tal sentimento, se atingisse dentro de mim a plenitude, tornar-se-ia algo certamente não pertencente a esta vida.

Uma preocupação central no pensamento místico agostiniano pode ser encontrada textualmente no conhecido tratado *Sobre a visão de Deus* (*Carta* 147, escrita a Paulina em 413), e diz respeito à noção de “ver a Deus” (*visio Dei*). Agostinho:

«O Senhor é Espírito (2Cor 3,17), e aquele que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito (1 Cor 6,17). Daí a pessoa que é capaz de ver Deus invisivelmente poder se unir a Deus incorporeamente (*Ep.* 147.15.37).

Essa noção de *visio Dei*, unida à compreensão de *contemplativo*, *sapientia*, pode nos dá uma chave de compreensão da dimensão mística, inclusive pela presença nos textos que

a teu Verbo, Senhor nosso, que subsiste em si sem envelhecer, renovando todas as coisas!» (Agostinho de Hipona, *Conf.*, IX, 10, 23).

²⁶ Cf. Agostinho de Hispona, *Conf.* X; H. Graef, *Historia de la Mística*, Editorial Herder, Barcelona 1990, pp. 132-140. No Livro VII das *Confissões*, ao referir-se ao seu encontro com os livros platônicos, relata numa tríplice ascensão, o movimento de elevação do mundo sensível, à alma, à Deus!

²⁷ Agostinho de Hipona, *De quant. animae*, XXXIII, 76.

Agostinho fala de sua experiência particular de Deus. E o *Sermão* 52 dá ênfase à realidade da falta de expressão capaz de transmitir a nossa experiência de Deus ligada à incompreensibilidade dele: «se o compreendesses, ele não seria Deus»²⁸.

O nada de tudo quanto existe debaixo do sol, já proclamada pelo Eclesiastes, em tempos idos (*Ecl* 1,2-3), vai aparecer à alma no processo de contemplação do soberano Bem. E tudo de belo que possa considerar aqui na terra, comparado à beleza infinita, torna-se insignificante. E, em seu desejo de unir-se total e definitivamente à soberana Verdade, a alma transformada considera a morte – tão temida anteriormente – como um ganho supremo. Quisera ver-se livre dos laços da carne para voar ao céu e contemplar sem nuvens e sem interrupção o bem infinito. Foi santo agostinho quem lançou a fórmula *moriar ne moriar, ut eam videam*, que mais tarde repetirão Santa Teresa e São João da Cruz²⁹.

3. O Cristianismo

O cristianismo professa sua fé na Santíssima Trindade. Aceita a ressurreição e sustenta que o homem irá ressuscitar no seu próprio corpo, uma só vez, para a vida eterna. O cristão encontra consolo na certeza de que a alma dos mortos continua a existir, unindo-se a Deus para sempre. A grande mensagem do cristianismo é que Cristo ressuscitou! Então, a morte adquire o verdadeiro sentido e as realidades do dia-a-dia são vistas numa nova luz, porque Cristo ressuscitou! Dizia o grande apóstolo, Paulo: «Se não há

²⁸ Agostinho de Hipona, *Sermão* 52, 6, 16.

²⁹ A. R. Marin, *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 1997, p. 123. Agostinho de Hipona, *Conf.*, I, 5, 5: «Não escondas de mim a tua face: que eu morra para contemplá-la e para não morrer». Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez afirma que «um dos aspectos que tem chamado a atenção de muitos pesquisadores do misticismo é a relação existente no seu interior entre vida e morte. Entre o amor a este mundo e a rejeição deste mundo. Que finalmente adquire, às vezes, a forma de uma luta de sentimentos desencontrados e ilógicos: querer viver e morrer simultaneamente» (“*Muero porque no muero*”, como afirma Teresa). Cf. J. L. Rodríguez Gutiérrez, «A Filosofia Mística de Teresa de Ávila», *Revista Caminhando* 8, 1 (2003) 128.

ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé» (Cor 15,13-14).

O Magistério da Igreja sempre ensinou e ainda ensina o que acontecerá com o ser humano na morte. Como diz Blank (1998, p.35), «na morte, o ser humano sai das dimensões do espaço tempo cósmico e entra em outras dimensões tradicionalmente chamadas de eternidade». A Igreja afirma que depois da morte, a vida continua em dimensões novas, isto é, a vida eterna. Esta é a resposta da religião cristã, e sua convicção baseia-se em toda a história da revelação divina. O Magistério da Igreja, por meio da Congregação da Doutrina da Fé diz:

A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual, dotado de consciência e vontade, de sorte que o eu homem subsiste. Para designar tal elemento, a Igreja emprega a palavra alma, consagrada pelo uso da Escritura e da Tradição. Sem ignorar que esta palavra toma diferente sentido na Bíblia, a Igreja considera não existir nenhuma razão séria para rejeitá-la e considerá-la também que um instrumento verbal é absolutamente indispensável para sustentar a fé dos cristãos³⁰.

Os cristãos, sobretudo, os católicos acreditam numa continuação da vida depois da morte porque Deus é fiel, e ao mesmo tempo, é um Deus da vida e não da morte, por isso vai manter o ser humano para além da morte. Por consequência, o ser humano não pode acabar na morte porque tem em si mesmo uma dimensão eterna. Nas palavras de Blank, «essa dimensão é a alma espiritual que é fundamentalmente distinta do corpo. A morte atinge o corpo, mas não a alma. A essência do ser humano não é a sua manifestação corporal, mas a dimensão espiritual»³¹. Entretanto, segundo o livro do Eclesiastes, não se alcança a imortalidade simplesmente porque se tem uma alma imortal e sim porque foi Deus quem destinou ao homem uma existência, por isso não é só a alma que sobrevive, como pensavam os gregos, e sim o

³⁰ Aubert, *E depois - vida ou nada?*, cit., p. 70.

³¹ Blank, *A morte em questão*, cit., pp.102-113.

homem inteiro porque Deus ressuscita o homem na sua totalidade e não em partes.

Afirma Blank, que «no cristianismo, há uma esperança na ressurreição que possibilita ao homem compreender a morte como outra dimensão da vida, exatamente por acreditar na superação universal da morte»³². A revelação cristã propõe uma visão muito otimista da morte. Para o cristão, ela é uma realidade presente, é um fenômeno natural como o nascimento. Então, o morrer não é, para ele, mera sanção, mas num sentido mais profundo é o caminhar para a vida eterna. Tranquilo e alegre, o cristão caminha na terra de encontro ao seu nascimento que é a vida após a morte; porque ele tem certeza de que Deus criou o homem para uma vida eterna, e o fez à imagem de sua própria natureza. Assim, a morte é apenas uma passagem necessária para outra vida muito mais rica e fecunda do que esta. O definhamento na vida terrestre é na verdade um rejuvenescimento para a vida verdadeira e eterna. A morte para o cristão não é a extinção da personalidade, e sim uma transfiguração do discípulo de Cristo. Sabe-se que o próprio Deus dispôs a morte como entrada numa situação definitiva, ou seja, a vida não é tirada e sim mudada. Assim, quando se morre, a alma entra num estado de bem-aventurança, que é chamado de vida eterna. Esse encontro com Deus, após a morte, traz para a alma humana confiança e alegria.

A promessa de uma vida futura ocorre de modo geral em todo o Novo Testamento. Merece destaque o Evangelho, no qual, Jesus apresenta a felicidade eterna sob a figura da grande Ceia: Ceia na qual, é preparada para ricos e pobres, felizes e desgraçados. (cf. Lc 14,16-24). Ceia em que o patrão serve aos servos fiéis (cf. Lc 12-37), festa a todos os povos da terra (cf. Lc 13 -19; Mt 8,18). Segundo os ensinamentos de Jesus, a vida após a morte será uma profunda comunhão dos justos com o Senhor, que nas parábolas indicadas acima é apresentada ora como Rei, ora como Aquele que prepara a Ceia.

³² Ibidem, p. 123.

3.1 A morte: verdadeiro nascimento do homem

De acordo com o antropólogo Morin, «Toda morte evoca um nascimento, e, inversamente, todo nascimento evoca uma morte»³³. O cristianismo sustenta saber coisas bastante concretas sobre o amanhã do homem. Ele promete ainda a ressurreição dos mortos. Para o cristianismo, segundo Boff, «o homem não caminha para uma catástrofe biológica, chamada morte, mas para uma realização plena do corpo-espiritual»³⁴. Assim, na morte, momento em que se dá à passagem do tempo para a eternidade garantida por Jesus, o homem é convidado a tomar uma radical decisão. A morte, de fato, é evidentemente passagem do homem para a eternidade. Porque nas palavras de Boff, «nela, o homem acaba de nascer totalmente, e se for para o bem, se chamará de céu como plenitude divina e humana no amor, na amizade, no encontro e na participação de Deus»³⁵.

Para o cristão, em conformidade com o pensamento de Boff, «a morte é vista como o verdadeiro nascimento onde o homem realiza plenamente seu ser autêntico»³⁶. Ela é considerada um segundo nascimento, no qual, marca uma passagem do mundo material para o mundo espiritual, do mundo natural para o mundo sobrenatural. Isso significa que a vida de cada ser humano não acaba na morte, mas que ela segue seu caminho num mundo desconhecido por todos nós, chamado de céu. Destarte, a morte é considerada como irmã, como uma passagem obrigatória para outro nível de vida pessoal e livre em maior plenitude. Por isso, é permitido abraçá-la como uma irmã que liberta o homem e o introduz numa outra vida. Ela é irmã doce e companheira daqueles que têm fé e esperança na ressurreição. Logo, é preciso tornar-se amigo da morte. Quando a morte se torna amiga, ela se torna conselheira, e aí o ser humano se torna mais sábio, pois ela é uma companheira sincera que fala com voz branda, sem aterrorizar.

³³ Morin, *O homem e a morte*, cit., p. 21.

³⁴ L. Boff, *Vida para além da morte*, Vozes, Petrópolis 1976 (4ª ed.), p. 15.

³⁵ *Ibidem*, p. 55.

³⁶ *Ibidem*, p. 97.

Nesse sentido, a morte é antes irmã que bruxa. Por isso, se pode morrer cantando, como São Francisco de Assis, citado por Boff, «vem irmã minha, vem irmã morte! Leva-me a fonte da vida! conduz-me ao coração do Pai de bondade! Introduz-me no seio da Mãe de infinita bondade!»³⁷. A morte nunca fará nenhum mal, porque é passagem para uma vida mais plena. Destarte, o morrer é uma bênção para a vida, pois a morte é um verdadeiro nascimento e não um fim do ser humano. Ela é “o veres dies natalis”. Então, o morrer torna-se lucro e o não morrer ter sede sem nunca encontrar água para beber, ter fome sem poder saciá-la e ser botão sem poder desabrochar.

O morrer, portanto, não significa somente o marco de um processo biológico, mas significa, principalmente, conforme Boff, «um acabar de nascer e o modo pelo qual o homem atinge a sua totalidade através de uma verdadeira decisão»³⁸. A esperança na vida eterna junto de Deus e daqueles que já partiram é uma estrutura existencial do ser humano, algo que não acontece com os demais seres vivos, pois o animal irracional vive sem conhecer a morte. Aqui, está o que nos separa dos animais. O homem tem o desejo de superar todas as aflições que o aflige: como a dor, a frustração, o ódio e a própria morte. Ele quer a plenitude e a vida após a morte. Todos os homens sonham a situação descrita pelo Apocalipse onde a morte não existirá mais, nem luto, nem grito, nem dor, porque tudo isso já passou.

O que a fé cristã sabe a respeito do futuro do homem? A fé cristã professa um grande otimismo acerca da morte humana, pois para ela, o homem nasce totalmente ou acaba de nascer: na morte. Nesse ponto de vista, pode-se comparar a morte ao nascimento de um bebê. Ao nascer, a criança abandona a vida no útero e é lançada no mundo, porém ela não sabe que um mundo muito mais vasto do que o ventre materno a espera. Assim, também é o homem: ao morrer diz Boff, «mal sabe que vai irromper num mundo muito

³⁷ Boff, *Ética da vida*, cit., p. 223.

³⁸ L. Boff, *A nossa ressurreição na morte*, Vozes, Petrópolis 1999 (9ª ed.), p. 17.

mais vasto que aquele que acaba de deixar e que sua capacidade de relacionamento se estenderá ao infinito»³⁹.

Em concordância com o pensamento de Boff «o verdadeiro Gênesis não está no começo, mas no fim»⁴⁰, isto é, quando acabar no momento de sua inevitável e inexorável morte, na verdade, ele não estará no fim, e sim no começo de uma nova e incessante vida. Por consequência, a vida começa com a morte. Desta forma, se pensa como Louis Vicent Thomas apud Bayard,

a morte é o novo nascimento do ser humano, com sua passagem pela porta estreita; processo iniciático que se tornou realidade e permite renascer em um meio concebido por nossa imaginação criadora⁴¹

A fé na sobrevivência implica a morte como passagem. Ela é um momento de alegria e um novo nascimento, ou melhor, um renascimento para outra vida, melhor do que esta. De certa forma, ela representa uma espécie de libertação dos nossos sofrimentos terrenos. Pois, para Goldberg, «há sempre o pensamento de que o pós-morte será melhor do que o hoje»⁴²

A morte pode ser entendida como fim da vida, o que deixa inúmeros indivíduos frustrados. Contudo, é preciso entender a morte como fim da seguinte maneira: ela rompe a ligação com o mundo e separa a o indivíduo das pessoas com as quais convivem e amam. A morte é triste como o fim de uma festa, pois o homem está habituado a significar o fim como algo negativo. Que bom seria se compreendesse que o fim não significa necessariamente negatividade, mas sim positividade! Como por exemplo, quando um estudante vibra porque se formou em Medicina ou em Engenharia, isto é, atingiu seu fim desejado. A morte finaliza apenas um ciclo de vida. Ela é mais constante e comum do que se imagina, pois cada vez que acontece uma mudança interna, acontece um tipo de morte.

³⁹ Boff, *Vida para além da morte*, cit., p. 40.

⁴⁰ Ibidem, p. 24.

⁴¹ J.-P. Bayard, *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?*, trad. de B. Lemos, Paulus, São Paulo 1996, p. 7.

⁴² J. Goldberg – O. D'Ambrósio, *A chave da morte*, Maltese, São Paulo 1992, p. 13.

Morrer é finalizar uma fase, sentindo uma inevitável dor, pois toda transformação exige certo sofrimento, condição essencial para começar um novo ciclo. Talvez o drama da morte é que se apresenta como final definitivo do qual aparentemente, não há como recomeçar. Nem todo fim é ruim. O casamento ou o nascimento de uma criança são também mortes. Marcam o término de uma fase e indicam o começo de uma nova forma de vida. São mesmo assim mortes interiores que causam medo e vontade de desistência⁴³.

Certifica que a morte é o fim. Porém, não o fim de toda a realidade humana como pensam os filósofos niilistas. A morte é sim o fim da vida, mas o fim entendido como o início da vida para além da morte. Por isso, consoante com a ideia de Boff, «nós não vivemos para morrer. Morremos para ressuscitar [...]. Para viver mais e melhor»⁴⁴. Como fim, a morte é verdadeira porque ela marca uma ruptura de um processo vital, isto é, ela finaliza a vida enquanto presença biológica neste mundo material. Entretanto, a morte não é um fim sem sentido ou um fracasso definitivo, e sim o trânsito para um mundo plenificante de paz e felicidade, no qual, terá um corpo espiritual. Percebe-se isso por meio de uma experiência de quase morte (EQM), de uma paciente portadora de câncer que estava em coma há seis dias. Vejam o depoimento dessa paciente, após ter voltado da EQM:

A experiência de deixar o próprio corpo – acompanhada por uma sensação de possuir um ‘corpo espiritual. Um encontro ou reunião com amigos e parentes já falecidos. Uma experiência com uma luz ou uma claridade ofuscante. A descoberta de uma linha divisória, ou fronteira, entre os dois mundos da experiência⁴⁵.

A morte não é algo que vem de fora como um ladrão que assalta. Ela está presente na vida do ser humano desde o momento em que este veio ao mundo, ou seja, desde o seu nascimento. As

⁴³ Ibidem, p. 85.

⁴⁴ Boff, *Ética da vida*, cit., p. 237.

⁴⁵ R. Kastenbaum – R. Aisemberg, *Psicologia da morte*, trad. de A. P. Lessa, EDUSP, São Paulo 1983, p. 16.

forças físicas humanas vão se desgastando, por isso o homem vai se morrendo em prestações até acabar de morrer totalmente. A morte é intrínseca ao ser humano, porque na concepção de Boff, «a morte não vem de fora. Ela se encontra instalada dentro de cada ser»⁴⁶. Por esta razão, também é válido dizer como Kastenbaum, «quando você olha dentro de seus olhos não é uma pessoa o que você vê. Você apenas vê a morte»⁴⁷.

O homem morre aos poucos, a cada segundo que se passa, ele está morrendo. Ele nasce, cresce, se desenvolve, torna-se maduro, envelhece e morre. Chegará o momento em que, mesmo a pessoa mais velha do mundo morrerá, porque todos são mortais. Já dizia Simone de Beauvoir, em seu famoso romance *Todos os homens são mortais*. Portanto, é um grande absurdo pensar que alguém não morrerá e ficará para a semente. Como diz Boff, «para morrer, basta estar vivo, que cada um tem a sua hora, porém essas verdades soam distantes, como se não nos dissessem respeito [...] Entretanto, a morte pertence a nossa vida humana, por mais que o eu profundo queira vida e mais vida e anseie pela eternidade da vida»⁴⁸.

Segundo o pensamento boffiano, a morte não significa a separação da alma do corpo. Se assim fosse, a morte seria restringida somente à dimensão biológica do ser humano. Segundo a antropologia semítica, a morte é da pessoa toda; não existe uma compreensão dualista de morte de alma e corpo. Todo o homem morre e todo o homem é salvo por Deus. A morte não pode ser definida como separação entre alma e corpo, porque não há nada para separar. Condizente com o pensamento de Boff,

corpo e alma não são coisas paralelas, possíveis de separação, embora possam e devam ser distinguidas [...] morte é cisão entre o modo de ser temporal e o modo de ser eterno no qual o homem entra. Pela morte, o homem-alma não perde sua corporeidade⁴⁹.

⁴⁶ Boff, *Ética da vida*, cit., p. 222.

⁴⁷ Kastenbaum – Aisemberg, *Psicologia da morte*, cit., p. 133.

⁴⁸ Boff, *Ética da vida*, cit., p. 225.

⁴⁹ Boff, *Vida para além da morte*, cit., p. 39.

Embora, possam existir controvérsias, contudo, não há nenhuma declaração do magistério da Igreja que defina a morte como separação do corpo e da alma. O homem é totalmente corpo e totalmente alma. Ele é uma unidade que não pode ser dividida em dois princípios: corpo e alma. Consequentemente, não é possível que na morte, a alma se separe do corpo. Segundo a afirmação de Blank, «a alma do ser humano nunca se separa do corpo, porque ela forma com ele uma unidade indivisível da pessoa única e substancial»⁵⁰. Nas Sagradas Escrituras, não têm um termo para alma sem corpo, nem para corpo sem alma. A Igreja garante a continuidade da vida para além da morte, mas não afirma que esta vida deva ser entendida como imortalidade da alma espiritual e sim como ressurreição dos mortos. A ressurreição é uma forma de estar com Cristo, é uma passagem deste mundo para outro junto do Pai Eterno.

Daí pode-se dizer com Gabriel Marcel apud Boff, «corpo e alma não exprimem o que o homem tem, mas aquilo que ele é. Em sua totalidade, o homem é corporal. Em sua totalidade é também espiritual»⁵¹. Por isso, no homem há um espírito corporalizado e um corpo espiritualizado. Isso é bastante evidente, por exemplo, quando se vê um rosto humano; nele não se vê apenas os olhos, nariz, boca; vê-se também a expressão de felicidade ou angústia, humor ou mau-humor, sabedoria ou tolice.

A definição clássica da morte como separação da alma do corpo caracteriza-se por apresentar a morte como algo que afeta somente a corporeidade; deixando a alma intacta, isto é, o corpo vai para o túmulo e alma para a eternidade. Esta, porém, é uma definição na concepção grega, em que a morte não é total: atinge apenas o corpo do homem. Logo, a morte não significa a diluição da realidade humana, porque a alma é imortal. Segundo os gregos, o sentido verdadeiro da vida se dá depois da morte, no mundo espiritual, por isso Sócrates morreu feliz. Enquanto que o semita não conhece uma alma sem corpo; se esta sobreviver à morte terá uma forma corporal, pois o corpo se opõe ao espírito. Portanto, com

⁵⁰ Boff, *Ética da vida*, cit., p. 109.

⁵¹ Boff, *A nossa ressurreição na morte*, cit., p. 85.

a morte, o homem não perde sua corporeidade porque esta lhe é essencial, porém adquire outra forma de corporeidade mais aperfeiçoada do que esta.

Na verdade, o que se separa, na morte, não é o corpo e a alma, mas o tempo e a eternidade. Quer dizer um modo de existência limitado e aprisionado a esse tipo de vida espaço-temporal e o outro tipo de vida, na qual o ser humano entra caracterizado por uma relação aberta e ilimitada para com a matéria. É a relação própria de quem entra na eternidade⁵².

Por causa disso, é impossível a alma ficar separada aguardando ali a ressurreição do corpo porque a alma forma com o corpo uma unidade indivisível da pessoa humana única e substancial. Pela morte, acaba a noção de espaço e tempo, por isso não faz sentido falar de espera entre o agora e o final dos tempos. Para a pessoa que morre, o tempo acaba e começa a eternidade. Pode-se dizer como Blank,

nunca em nenhum momento, a alma humana se separa do corpo e fica sozinha, isto pelo simples fato de que esta alma entre a morte e o final dos tempos, nem teria tempo de se separar, porque na eternidade, o tempo não existe mais⁵³.

Para o homem, é difícil compreender a eternidade porque toda nossa experiência desenrola-se no tempo, ou seja, é impossível pensar fora do tempo. E a eternidade encontra-se fora do tempo, porque o tempo termina na morte.

3.2 A morte não é uma aniquilação do ser humano

Para onde vai o homem depois da morte? O desejo de saber como será a vida futura que se abrirá com a morte, é inerente à existência humana. Contudo, sabe-se que Deus não desvendou a vida futura em detalhes. O que se sabe da vida após a morte é o que a Igreja ensina, é o que Deus se revela por analogias e o que a Filosofia ensina por raciocínios lógicos.

⁵² Boff, *Ética da vida*, cit., p. 229.

⁵³ R. J. Blank, *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição: (escatologia I)*, Paulus, São Paulo 2000 (2ª ed.), pp. 109-110.

Se seguir a concepção de vida do homem, constatará que ele ao morrer retornará ao pó, nada mais restará dele. Entretanto, a esperança de sobrevivência, por mais obscura que se possa parecer, foge desta lógica. Pois, a tradição cristã diz que na morte, a ressurreição do ser humano seguirá o modelo de Cristo, isto é, de vida nova; na qual terá a glorificação total. Portanto, morrer significa, para o cristão, aceitar o trânsito pascal. Trânsito esse que «começa com o batismo e supõe um morrer cotidiano ao pecado e a tudo o que em nós atrasa ou diminui a comunicação vital com Cristo e com os irmãos»⁵⁴. O cristão sente o trauma da morte biológica, mas o aceita como a última forma de purificação, pois sabe que a morte significa colocar-se nas mãos de Deus. O cristão se coloca nas mãos de Deus num ato de amor total.

Para o cristão, a morte é uma passagem para outra vida, é uma transformação de todo o seu ser.

A morte é transfigurada em acontecimento benéfico, e a vida recomeça renovada e reforçada. Em geral é isso que se celebra pelo rito de comemoração, o qual marca ao mesmo tempo em que é a integração do defunto numa forma de sobrevivência. Como dizia certo filósofo, o rito como a elegância, é uma forma de encantar a angústia⁵⁵.

Desse modo, ele não se desespera diante dela porque morrer não significa que tudo está acabado. A morte é a porta por onde se tem o acesso à vida futura, porém a mentalidade contemporânea tem dificuldade em pensar na seriedade dessa vida futura. No plano puramente natural, sem a graça de Deus, o homem teme a morte mais do que tudo e sente-se angustiado. Porém, quando ele se conscientiza de que a morte, apesar de ser violenta, é ruptura com os entes queridos é a porta de passagem para a vida futura; então, ele passa a vê-la com olhos cheios de fé e de esperança. Quem tiver convencido de que há vida além desta, talvez, veja a morte sem muitos sobressaltos e ansiedades sobre o que possa existir no além.

⁵⁴ S. de Fiores, «Morte», in S. de Fiores – T. Goffi (org.), *Dicionário de espiritualidade*, Paulinas, São Paulo 1989, p. 805.

⁵⁵ Bayard, *Sentido oculto dos ritos mortuários*, cit., p. 15.

Um médico, cardiologista romano, ficava extremamente impressionado com a serenidade com que via morrer algumas pessoas que acreditavam em vida após a morte. Ele comentava desta forma nas palavras de Arias,

estou convencido de que certa fé no além ajuda a não morrer desesperado. Tenho certeza de que outros médicos podem ter experiências diversas, mas não há dúvidas de que uma grande fé em algo ajuda a viver e morrer melhor⁵⁶.

Contra as tentativas de encarar a morte como sendo o fim e nada mais, a fé cristã insiste na sua mensagem cheia de esperança de que a morte não é o fim, porquanto na morte, o homem está sendo transformado. A essa transformação é o que nós chamamos de ressurreição. Para quem tem fé, a morte é o encontro consigo mesmo e com Deus. É o momento em que não há mais condicionamentos que impeçam de conhecer a verdade, o amor e a plenitude.

Para uma possível justificação, é preciso recorrer a um argumento científico que não prova a existência da vida depois da morte, entretanto nos fornece uma excelente argumentação em favor da crença de que, depois da morte, a vida continua. Esse argumento acentua a convicção que a morte não é o fim e nunca o será. Refere-se a uma das leis fundamentais da ciência, conhecida como o segundo axioma da termodinâmica.

Nele se diz que no cosmo não é possível a destruição de energia. O que acontece é a transformação da energia, nunca a sua destruição. Esta lei da natureza é válida também para o homem, pois também o homem, afinal, é potencial energético. Conforme o segundo axioma da termodinâmica, este potencial energético não pode desaparecer. Só pode ser transformado. Sua energia permanece. Olhando, então, para o homem, descobrimos que, além do potencial energético material, há também energia emocional, energia de vontade, energia psíquica daquela pessoa que diz “EU”.

⁵⁶ J. Arias, *Um Deus para 2000: contra o medo e a favor da felicidade*, Vozes, Petrópolis 1999 (2ª ed.), p. 23.

Também esta energia não pode ser destruída. Ela deve continuar de uma ou de outra forma. Chegamos assim, à prova quase científica de que, na morte, o ser humano não pode ser aniquilado⁵⁷.

O que se conclui desta citação é que o corpo humano é composto de matéria, e matéria é uma forma específica de energia. Por consequência, o homem que é um potencial energético não pode desaparecer com a morte, só pode ser transformado.

Uma reflexão científica pode trazer certo apoio à crença na existência da vida depois da morte, porém não pode prová-la. A última certeza de que a vida continua para além da morte só é encontrada por meio da fé. É na fé que encontra a esperança de que a vida não se perde no nada. Esta convicção se baseia em Deus que se revelou no decorrer da história como um Deus da vida. Um Deus que não pode querer a morte, mas a vida. É nessa profunda verdade de fé que fundamenta a mensagem de esperança de que a morte não é o fim, e sim uma transformação da existência humana. Em concordância com a teoria de Blank, «a morte não é o fim, mas uma profunda transformação do ser humano em todas as suas dimensões»⁵⁸. Deus ressuscita o ser humano para a nova vida em todas as suas dimensões, pois Ele nunca se preocupou somente com a alma do homem, mas com o homem na sua tridimensionalidade: corpo, alma e espírito. Dessa forma, a morte, para o cristão, é um segundo nascimento.

Entretanto, considera-se que não são somente os ateus que temem a morte; os que têm fé enfrentam melhor a situação de morte, porém não dá para negar que, em geral, as pessoas temem a morte. Até os padres e os pastores, que falam tão bem da morte e das promessas futuras de Deus, sentem medo da morte. Por quê? Há muitas explicações para o fato. Em primeiro lugar, porque a vida é um valor em si, e uma graça, que ninguém deseja perder. Em segundo lugar, porque quase ninguém se sente preparado para morrer, pois quase todos se sentem em dívida em Deus. E por último, porque morrer é perder, e o homem não foi educado para aceitar essa lógica da vida. Embora, não se pode pretender ganhar

⁵⁷ D. N. da S. Paraná, *Física, Ática*, São Paulo 2000, p. 178.

⁵⁸ Blank, *Escatologia da pessoa*, cit., p. 121.

sempre, porque isso é característica de tirano. Desta forma, se depara com o fato de que a fé em muitos casos, não tira a angústia das pessoas diante da morte, pois o angustiar diante à morte é intrínseco à natureza humana. Contudo, a fé proporciona alívio para esta terrível angústia. O medo da morte encontra-se no coração de muitos cristãos que não praticam sua fé com convicção. Consoante com à teologia de Blank,

o medo se encontra no coração daqueles que, estando em algum ponto entre os dois polos, professam uma fé que, em conflitos e angústias, não são suficientes para alcançar a verdadeira salvação interior⁵⁹.

Na verdade, só é possível imaginar a profunda transformação do homem na morte por meio de imagens e metáforas, pois o cientificismo tem dificuldade de compreender as verdades da fé. Há um fenômeno metafórico muito interessante para explicar a transformação do ser humano na morte. Refere-se ao fenômeno da metamorfose da lagarta em borboleta, que reflete de maneira metafórica e muito fiel a transformação pela qual o homem passa na morte. A lagarta, ao se transformar em borboleta, experimenta uma verdadeira morte, porém esta morte está longe de significar o fim, pelo contrário, tudo o que era lagarta sofre uma transformação radical para se tornar-se borboleta. É exatamente o começo de um modo de vida, completamente novo, com enormes possibilidades superiores em relação à fase anterior; morrer assim é ganho. A própria natureza se encarrega de apresentar sinais de que a morte não é o fim.

Na metamorfose o que a lagarta experimenta é uma morte. Entretanto, sua morte não significa fim, mas sim transformação, através da qual aparece um ser qualitativamente novo, a borboleta. Tudo o que era lagarta está sendo transformado para se tornar borboleta. Não há imagem melhor para o que acontece com o homem na morte: metamorfose. Da mesma maneira que a lagarta deixa ainda através de si um casulo que permanece por certo tempo – mesmo quando a borboleta já vive -, também o ser humano deixa

⁵⁹ Ibidem, p. 62.

atrás de si, na sua morte, um cadáver que, só após o tempo, decompõe-se, enquanto a pessoa já vive dentro de novas dimensões daquilo que chamamos de eternidade⁶⁰.

Tal como no cristianismo, na parapsicologia, a morte é vista como transformação e início de outra vida. A ressurreição de Jesus é o grande sinal de esperança para todos os mortais. Ter a esperança significa aceitar que a morte não é o fim, mas uma profunda transformação do ser. Entretanto, o homem moderno, muitas vezes, não se deixa influenciar por esta linha de pensamento aparentemente lógica e bíblica.

É na morte que se abre a possibilidade para a primeira decisão pessoal do homem. Por isso, nas palavras de Boros, a morte é o lugar da conscientização do homem, do encontro com Deus e da decisão da sorte eterna⁶¹. Para compreender a transcendência desta hipótese, devem-se expor os motivos que impulsionam a conceber de forma esperançosa a morte humana. Assim, se pode afirmar que só na morte o homem chega a ser dono de si mesmo, ou seja, chega a ser uma pessoa completa para encontrar com Cristo ressuscitado. Condizente com Boros, «só na morte, ele é capaz de atingir definitivamente a sua salvação mediante um reconhecimento espontâneo do seu próprio ser, perante Cristo»⁶². Só no momento da morte, o homem chegará a ser perfeitamente ele mesmo, a converter-se definitivamente em pessoa e tomar uma decisão definitiva livre e consciente.

A morte não significa nada por si mesma, senão a passagem desta vida para outra, que provavelmente dá acesso à nova forma de vida diferente desta, ou seja, uma continuação da vida sob outra dimensão. Assim, o verdadeiro sentido do morrer é transfigurar-se: é nascer de novo. Sem dúvida, aquele que crer sabe que existe outro mundo, outra vida além desta. Em conformidade com Chauchard, «sabe-se que a morte nada mais é do que uma mudança de

⁶⁰ Blank, *A Escatologia da pessoa*, cit., pp. 138-139.

⁶¹ L. Boros, «A morte como crise-decisão», in L. Boros, *Nós somos futuro*, Ed. Loyola, São Paulo 1971, p. 164.

⁶² *Ibidem*, p. 167.

estado»⁶³. O homem morre para passar para outro estado de paz, equilíbrio e harmonia plenificada.

Ao morrer não nos veremos mergulhados no vazio do nada, mas em plenitude de uma vida verdadeiramente vívida. Adentramos um sítio penetrado pelo amor, iluminado pela verdade. Por que não podemos aguardar tranquilamente a vida futura, como aguardamos o dia de amanhã? Se existisse uma religião capaz de nos esclarecer definitivamente a respeito de tal vida o melhor seria que não a escutássemos⁶⁴.

Na teoria de Jaspers, o nada posterior ao fim não é efetivamente um nada. A morte como situação limite, distingue em dois aspectos: a morte como situação geral do mundo e a morte como situação individual. Como situação geral do mundo, ele dirá que tudo o que é real é mortal. A morte como situação individual é o que atormenta o homem, que o rói em seu íntimo. Seguindo a filosofia dele, a morte não é um abissal, um precipício que se absorve ou um abismo que se devora tudo. Ao contrário, segundo Jaspers apud Mondim, «o salto da morte é como o nascimento de uma nova vida. A morte foi assumida na vida. A morte, então, cessou de ser uma voragem»⁶⁵.

Considerações finais

Após ter-se feito uma pesquisa bibliográfica para a concretização deste artigo considera-se uma grande aprendizagem concernente à morte: a contribuição efetiva dos filósofos existencialistas não niilistas e também a colaboração Cristianismo. Contudo, ainda há vários questionamentos em relação à morte e ao processo do morrer, pois a morte é vista como um enigma e um mistério da existência humana.

Acredita-se que este artigo foi apenas um ensaio do problema da morte, por isso é necessário continuar e incentivar

⁶³ Chauchard, *A sobrevivência depois da morte*, cit., p. 34.

⁶⁴ K. Jaspers, *Introdução ao pensamento filosófico*, trad. de L. Hegenberg, Cultrix, São Paulo 1965 (2ª ed.), pp.135-136.

⁶⁵ B. Mondim, *Curso de filosofia*, V. 3. 2., Paulinas, São Paulo 1985, p. 311.

pesquisa acerca da morte. Visto que se entende a morte como a língua materna: só se aprende a conhecê-la vivendo e ouvindo o que as pessoas dizem sobre ela.

Entretanto, o pouco que se pode aprender sobre a morte, fez-se uma diferença importante em como se vive neste mundo. A pesquisa contribuiu para poder repensar a própria vida e a do outro, visto que a morte é inerente à vida e indissociável ao ser. É impossível falar da vida sem falar da morte. Por conseguinte, é verdade que não se pode compreender inteiramente esta vida enquanto não deslumbrar o problema da morte. É preciso tornar-se amigo da morte, porque ela é um fenômeno natural, assim como o nascer. Rubem Alves dizia que quando ela se torna nossa amiga, ela se torna nossa conselheira.

O que se percebe no artigo é que o tema da morte é arredeado de dificuldades porque representa a questão maior da existência humana, o seu maior desafio e a sua maior incógnita.

Quando uma pessoa nasce, surgem vários questionamentos: talvez ela seja bonita ou feia: talvez rica ou pobre: pode ser que viva muito tempo, pode ser que não. Mas, ninguém diz: talvez, um dia ela morrerá, talvez não. Visto que, o ser humano tem consciência de que a morte é a única coisa absolutamente certa na vida. Dela, ninguém duvida. Diante dela, todos se encontram sozinhos; pois ninguém pode morrer a morte do outro. Cada indivíduo morre a sua própria morte.

Na concepção cristã, o homem é um ser para a eternidade e não para a morte. Como afirma Boff «não nascemos para morrer, morremos para ressuscitar». Portanto, a morte não é o final da existência humana, mas uma transformação de todo o seu ser.

A morte vem até o ser humano não como um fim, e sim como um novo começo. Ela significa morrer para esta vida e nascer para outra melhor do que esta. É como uma sementinha, se ela não morrer, não brotará uma nova vida. Só a esperança é que vence o absurdo da morte, visto que a vida continua depois da morte, porém em uma nova dimensão desconhecida por todos.

Frente à morte, todo indivíduo deve-se manter calmo e sereno, porque sabe que irá morrer: isso é certo e inevitável. Portanto, é necessário pensar, refletir sobre a morte e preparar-se

para sua chegada. O contrário do que acontece com os animais, porque eles carecem da percepção de morte: não tem consciência do processo do morrer.

A morte deve ser aceita com resignação mesmo que ela tenha uma nota de castigo, mesmo que ela seja uma ruptura com as pessoas que se amam. Então, fica claro que trabalhar com a questão da morte significa assumir a angústia humana que é inerente à vida frente à iminente morte. É evidente que se pode sentir a morte dos entes queridos, isso faz parte da condição humana. O próprio Jesus, na condição de humano, sentiu a morte de Lázaro.

Todavia, não se deve pensar na morte com desespero como faziam os pagãos; não como o fim da existência, como fizeram os filósofos ateus; não como a redução ao nada absoluto, como pensavam os filósofos niilistas; mas como uma porta que se abre para o eterno. Pois, como diz o Apóstolo Paulo: a morte foi vencida pela ressurreição de Jesus. A morte é uma descida à mansão dos mortos de onde se origina a subida definitiva do homem ao céu.

A morte é limitadora, temporal e angustiante. Porém, é ela que impulsiona o ser humano a lutar pela realização dos seus projetos. Embora, a morte separa o homem dos objetos de afeto, ela ensina também a percepção do outro e conseqüentemente de si mesmo. O presente artigo constata que as pessoas procuram distanciar-se da morte banalizando-a, porém, o homem só se realizará autenticamente, à medida que enfrentar corajosamente a sua finitude: a sua inevitável morte.

Em fim, considera-se que só se pode viver intensamente e gozar da vida se tomar consciência de que o homem é um ser finito e mortal, porque ser mortal é condição da própria existência humana. Ao se ter a consciência da finitude e da mortalidade, é necessário perceber que ninguém tem o direito de desperdiçar o pouco tempo de sua existência, no mundo. Se a vida humana fosse comparada a um fósforo que se acende, arde e depois se apaga; a morte não causaria terrores ao homem, assim como não causa aos animais. Porém, o homem é essencialmente muito mais elevado do que o fósforo, logo o homem é um ser que teme a morte.

O artigo deixa evidente que as pessoas que têm uma vivência religiosa concebem a morte como um portal que se abre

para a vida eterna, porque a religiosidade contribui no processo de melhor aceitação da morte. O cristão encara a morte como parte da vida e a compreende como o fim, todavia o fim entendido como meta alcançada e lugar do verdadeiro nascimento do homem. Isto significa que a vida não termina com a morte, mas que ela continua numa outra realidade incognoscível.

A morte além de ser um problema filosófico é também um problema poético, pois a morte inspirou grandes poetas da literatura mundial. Na verdade, muitos filósofos têm se esquivado da morte, todavia os poetas são diferentes; visto que eles adentram profundamente o fenômeno, rastreando-o. Por esta razão, se diz que um poeta sem sentimento de morte não é um grande poeta. É verdade também que um filósofo sem sentimento de morte não é um grande filósofo, porque a filosofia é filha da morte, ou seja, a morte é o gênio inspirador e o lampejo da filosofia. Sem a morte, dificilmente, o homem se teria filosofado.

Referências bibliográficas

Agostinho de Hipona, *Cidade de Deus: contra os pagãos*, trad. de O. P. Leme, Vozes, Petrópolis 1990 (2ª ed.).

Arias, J., *Um Deus para 2000: contra o medo e a favor da felicidade*, Vozes, Petrópolis 1999 (2ª ed.).

Aubert, J. M., *E depois - vida ou nada? Ensaio sobre o além*, Paulus, São Paulo 1995.

Bayard, J.-P., *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?*, trad. de B. Lemos, Paulus, São Paulo 1996.

Bíblia de Jerusalém: contendo o antigo e o novo testamento, Paulus, São Paulo 2002 (9ª ed.).

Blank, R. J., *A morte em questão*, Ed. Loyola, São Paulo 1998.

_____, *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição: (escatologia I)*, Paulus, São Paulo 2000 (2ª ed.).

Boff, L., *A Nossa ressurreição na morte*, Vozes, Petrópolis 1999 (9ª ed.).

_____, *Ética da vida*, Letrativa, Brasília 2000 (2ª ed.).

_____, *Vida para além da morte*, Vozes, Petrópolis 1976 (4ª ed.).

Boros, L., «A morte como crise-decisão», in L. Boros, *Nós somos futuro*, Ed. Loyola, São Paulo 1971.

Chauchard, P., *A sobrevivência depois da morte*, trad. de H. de L. Dantas, Europeia, São Paulo 1967.

D'Assumpção, E. A. – D'Assumpção, G. M. – Bessa, H. A., *Morte e suicídio: uma abordagem multidisciplinar*, Vozes, Petrópolis 1984.

Fiores, S. de., «Morte», in S. de Fiores – T. Goffi (org.), *Dicionário de espiritualidade*, Paulinas, São Paulo 1989, pp. 802-810.

Goldberg, J. – D'Ambrósio, O., *A chave da morte*, Maltese, São Paulo 1992.

Jacobson, N. O., *Vida sem morte?*, Nórdica, Rio de Janeiro 1971.

Jaspers, K., *Introdução ao pensamento filosófico*, trad. de L. Hegenberg, Cultrix, São Paulo 1965 (2ª ed.).

Kastenbaum, R. – Aisemberg, R., *Psicologia da morte*, trad. de A. P. Lessa, EDUSP, São Paulo 1983.

Mondim, B., *O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, Paulinas, São Paulo 1980 (5ª ed.).

Montaigne, M. E. de, *Ensaio*, trad. de S. Milliet, Abril Cultural, São Paulo 1980 (2ª ed.).

Moody, R., *Vida depois da vida*, trad. de R. Azzi, Nórdica Ltda, Rio de Janeiro 1991 (16ª ed.).

Morin, E., *O homem e a morte*, trad. de J. G. Boto e A. dos S. Rodrigues, Europa América, São Paulo 1970.

Paraná, D. N. da S., *Física*, Ática, São Paulo 2000.

Steiger, A., *Compreender a história da vida*, Paulus, São Paulo 1998.

Bibliografia consultada

Blank, R. J., *Nossa vida tem futuro: escatologia cristã I*, Paulinas, São Paulo 1991.

Bromberg, M. H., «A morte não é castigo», *Isto é* 1541 (14 abr. 1999), pp. 4-6.

Charbonneau, P.-E., *O homem à procura de Deus*, Ed. Loyola, São Paulo 1984.

Kovács, M. J., *Morte e desenvolvimento humano*, Casa do Psicólogo, São Paulo 1992.

Mondim, B., *Curso de filosofia*, V. 3. 2, Paulinas, São Paulo 1985.

ARTIGOS-NOTAS E COMENTÁRIOS

Paula Oliveira e Silva

**Notas a Anna Tropa, La teoria della conoscenza di Francisco
Macedo. Un filosofo a confronto con Tommaso e Scoto**

Resumo: No Capítulo XVII do *Comentário ao Evangelho de João*, Eckhart comenta Jo 17, 3: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». O comentário começa assim: «Se a bem-aventurança consista em um ato do intelecto ou da vontade, é uma antiga questão. Das palavras acima [do evangelho de João] parece que consista essencialmente no conhecimento e no intelecto». Para explicitar sua posição, Eckhart cita alguns textos de Agostinho, por exemplo: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* e *De Trinitate*. Em nosso trabalho, pretendemos mostrar como Eckhart constrói sua exposição a partir de Agostinho, centrando-nos na análise do Capítulo XVII do referido comentário.

Palavras chave: Eckahrt; Agostinho; Felicidade; Intelecto; Vontade.

Abstract: In Chapter XVII of the *Commentary on the Gospel of John*, Eckhart comments on John 17, 3: «Now this is eternal life: may they know you, the only true God, and the one you sent, Jesus Christ». The comment begins like this: «If the beatitude consists of an act of the intellect or the will, it is an old question. From the words above [from the Gospel of John] it seems that it consists essentially of knowledge and intellect». To make his position clear, Eckhart cites some texts by Augustine, for example: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* and *De Trinitate*. In our work, we intend to show how Eckhart builds his exhibition from Augustine, focusing on the analysis of Chapter XVII of that comment.

Keywords: Eckhart; Augustine; Happiness; Intellect; Will.

The life and work of Francisco de Macedo, also known by the name Francisco de San Agustín (Coimbra, 1596-Pádua, 1681), are that of a true itinerant theologian. The biographical sketch published by J. Schmutz in the *Scholasticon* characterises him as «théologien portugais très éclectique, qui eut une longue carrière académique dans toute l'Europe», since we can ascertain his passage through Madrid, Lisbon, Paris, Venice and Padova¹. Diversity and itinerancy also characterise both his professional academic career and his religious activity. In 1610, he joined the Society of Jesus, where he distinguished himself as a teacher of rhetoric. While in this position, he was summoned by King Philip IV of Spain (II of Portugal) to teach rhetoric in Madrid.

After the Portuguese revolution of 1640, Francisco de Macedo left the Society of Jesus and remained at the service of king John IV of Portugal as a diplomat and delegate, in the course of which he spent time in France and Italy. After returning to Portugal, he entered the Franciscan Order, though only for a short period, later joining the Order of the Hermits of Saint Augustine, in which he remained until his death, in Padova. As Schmutz states in the same biographical note,

il participe aux querelles autour du jansénisme (...) et publie même un Cortina D. Augustini de praedestinatione et gratia, adytis in centum Oracula reclusis, D. Gregorii Magni et D. Bernardis responsis confirmata (Paris, 1648)².

His adherence to Augustine, which took place during his years in the Franciscan order, seems to have become a persistent feature in his diversified personal and academic career. While teaching in Padova he produced the work *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti cum differentiis inter utrumque textibus utriusque*

¹ J. Schmutz, *Scholasticon*. https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=829. Accessed in 22.12.2020.

² Ibidem.

fidelita productis sentiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum Cajetani, imprimis et Lychetis diligenter excursis, et aliarum pene omniam Scolarum, praecipue Suariorum & Vasquiorum autoribus controversiis apte prolatis (Padoue, 1671-1673), written, as Tropa explains, «nell'ultima fase della sua vita, quando è titolare della cattedra di filosofia morale a Padova» (p. 12).

It is precisely the latter which Anna Tropa addresses in her recent monograph³, focusing her analysis particularly on Francisco de Macedo's theory of knowledge. Tropa begins her study with a *Preface* (*Premessa*, pp. 9-17) and an *Introduction* (*Introduzione*, pp. 19-23). In the *Preface*, she presents the main reasons why she considers it useful to read Macedo's *Collationes*, highlighting how this work exemplifies the belligerent controversy that sparked between the Thomistic and Scotist schools; a fierce debate that lasted for centuries and of which Macedo's text is a finished product.

In the context of this struggle, Macedo sets out to defend the Scotist position, which he does throughout his *Collationes*. Tropa shows how this is not unrelated to his being professed throughout his life in various religious orders. Macedo explicitly mentions how, while still a student of Francisco Suárez in Coimbra, the latter's freedom in handling the philosophical and theological authorities exerted a strong impact on him. As Tropa notes,

Macedo spiega l'origine della sua adesione alla filosofia di Scoto come una rivendicazione della libertà di poter dire la sua - cosa che, secondo l'aneddoto che egli riporta, non era libero di fare un professore gesuita, fosse anche al culmine della sua carriera come era Suárez⁴.

In the same *Preface*, she adduces further reasons that motivate the renewed interest in studying Macedo's *Collationes*, for philosophy as well as for the history of philosophy: «(...) *si tratta di un testo importante nella storia dello scotismo e della sua diffusione*

³ A. Tropa, *La teoria della conoscenza di Francisco Macedo. Un filosofo a confronto con Tommaso e Scoto*, Carocci, Rome; Prague 2020.

⁴ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 11.

alla fine del XVII secolo»⁵ - a text in which readings of Scotus produced by several schools, including the Jesuit, converge.

Concluding the *Preface*, Tropa explains how her work came to be. On the one hand, she reveals it to be the result of a long-standing research initiated in 2010, when she first became acquainted with the *Collationes* in the course of a separate research on sources and commentaries relating to Francisco Suárez (incidentally, the subject of her doctoral thesis was Suárez' theories of knowledge). On the other hand, Tropa stresses the didactic purpose of that work, considering that Macedo's explanation of both Aquinas' and Scotus' theories can serve as an introduction, for contemporary readers, to central aspects of the thought of those two medieval theologians and philosophers. With such didactic goal in mind, Tropa organises her work by putting together the historical and conceptual analyses, combining them with Italian translations of several relevant passages of Macedo's Latin text. Consequently, this work is also the first to include an edition of long segments of Macedo's *Collationes* in a modern language, in a rigorous and clear translation. At the end of each chapter, and for each of the several subjects addressed there, the reader will find an *Appendix* containing relevant passages that Tropa provides to back up her reading of Macedo's explanations of human knowledge, as well as his commentary on the positions of Aquinas and Scotus.

In the *Introduction*, Tropa gives indications to the reader concerning the internal divisions of her study: the main issues treated by Macedo in the analysed texts, the edition in use, and the criteria applied in the Italian translation of the several excerpts. Tropa elaborates her view of Macedo's theory of knowledge in four chapters. In the first two, she analyses the theory of human knowledge in the *Collationes* and explains Macedo's theory of the intelligible species. The third chapter confronts Macedo's theory of human knowledge with those of two other philosophers and theologians whose doctrines are also studied by Tropa: Francisco

⁵ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 13.

Suárez (1548-1617) and Juan de Maldonado (1533-1583)⁶. Finally, in Chapter 4, and as a sort of conclusion that begins with those philosophers and theologians' approach to the problem of human knowledge, Tropa also discusses the relationship between psychology and metaphysics under this topic.

In fact, in the first chapter, Tropa analyses the theory of human knowledge in Macedo's *Collationes*, focusing especially on the problem of the first proper object of the human intellect and highlighting the importance of this discussion in clarifying human intellectual capacity. Since the *Collationes*, as stated in the *Preface* and the *Introduction*, are written in accordance with the dialectic style of the ongoing diatribe between the Thomistic and Scotist schools, the exposition of this issue in cognitive theory and its anthropological implications by Macedo is made by confronting the referred schools' doctrines, concluding with the philosopher's preference for Scotus' theory and his reasons for doing so. In this debate of doctrines, Macedo's position is, as expected, critical of Aquinas, though he endorses a Scotistic position that Tropa considers not to be entirely faithful to Scotus: «La sostanza immateriale (...) e non l'ente in quanto ente è detto essere da Macedo l'oggetto adeguato dell'intelletto umano»⁷. His theory is based on the fact that intellect is, by its own nature, immaterial. Thus, for Macedo, «il fantasma non è un mezzo adeguato alla natura dell'intelletto»⁸, while, since it is human intellectual knowledge, it is the intellect «a stabilire l'oggetto primo e adeguato, ed è la sua stessa natura a farne una facoltà indipendente e autonoma tanto della materia che del fantasma»⁹. Since Macedo's definition of the adequate object of the intellect differs, albeit slightly, from that of Scotus, and since Macedo does not discuss this divergence, Tropa raises the question as to «which Scotus is the one read by Macedo», a problem to which

⁶ A. Tropa, *Pédagogie et philosophie à l'âge de la contre-réforme: Le De origine, natura et immortalitate animae* (Paris, 1564) by Juan Maldonado S. J." *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 88 (2021) 209-282.

⁷ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 36.

⁸ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 36.

⁹ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 37.

she devotes section 1.5. from chapter 1 (pp. 47-49). This chapter also has two *Appendices*. In *Appendix 1.1* Tropa offers a partial Italian translation of *Collatione IV*, in which Macedo examines the problem of the adequate object of the human intellect (pp. 50-62). In *Appendix 1.2.* (pp. 62-68), as she explains in note 79, p. 62, Tropa offers a «rielaborazione parziale di un articolo dedicato alle letture che i commentatori delle rispettive parti hanno dato, e al loro confronto: cfr. Tropa (2019)». This publication is indicated in the bibliography, which is the result of a careful selection of texts and studies, revealing the author's extensive knowledge of both medieval and early modern Latin sources and of the studies published in the last 100 years on the issues she deals with (pp. 171-185). Chapter 2 continues the analysis of human knowledge, now focusing on the question of the function of intelligible species in this process; their necessity and the acquisition of concepts through abstraction. A peculiar aspect of Macedo's exposition, which had already been enunciated by Tropa in the Introduction, is the treatment of the question of human knowledge in close connection with the nature of angelic knowledge. In fact, as the author never ceases to insist, Macedo treats intellectuality as of a nature common to man and the angel, as Scotus did:

Filosofi come Tommaso hanno delineato con precisione la distanza tra le due menti (...). Altri invece, come Scoto, hanno osservato che la natura intellettuale dell'angelo e dell'essere umano li accomuna (...)¹⁰.

Further in chapter 2, Tropa analyses in detail the nature of human knowledge from the characteristics it shares with the angelic, for this is the way Macedo treats human knowledge and it is from this perspective that Macedo contrasts Aquinas and Scotus. The chapter analyses in detail Macedo's technical exposition, marked by the complex nuances of antecedent theories from the opposing schools. As expected, Macedo once again opts for Scotus' position. In the two above-mentioned chapters, Tropa closely follows Macedo's text and, with the utmost fidelity, expounds the theories

¹⁰ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 20.

under analysis in an extremely clear and lucid manner. They become, therefore, transparent to the reader, in their divergences and in the consequences they entail for a conception of man that does justice to the theological theories that such philosophical conceptions aim to support. From Tropa's exposition, it is clear that Macedo defends a conception of the human mind as naturally perfect, capable of reaching its natural ultimate end, namely, the knowledge of God *in patria*, autonomously. This is one of the key claims of Macedo's theory, repeatedly emphasized by Tropa, as a result of her objective and reasoned interpretation of Macedo's doctrines:

Macedo quindi conclude la sua perorazione ricordando che la modalità di conoscenza umana in sé, non è affatto imperfetta, nella misura in cui l'intelletto non è costretto a cooperare con la facoltà sensibile; il modo in cui conosce, attraverso i fantasmi, rispecchia il suo ruolo superiore rispetto a questi ultimi¹¹.

It is this conception of perfect mind proposed by Macedo that Tropa outlines throughout her exposition, regarding the relationship of the intellect with the phantasms, the functions of the agent intellect in the cognitive process and its active capacity, and the cognitive mechanism of man, who, as it was said, shares in common with the angels the same manner of intellection. Therefore, both natures can only be understood in correlation to each other, the study of one highlighting for us the perfection of the other. It is Tropa's conclusion of her study of this correlation that provides the title for section 2.10 of Chapter 2: *La mente perfetta* (p. 104). The study of Macedo's theory of knowledge, directly based on an exquisite textual exegesis, is concluded in the same chapter.

In the following chapter, the author goes on to analyse «alcuni testi che precedono nel tempo l'analisi di Macedo e che presentano dei punti di contatto importanti con la sua teoria della conoscenza»¹². Thus, texts by Suárez, Mastri, Luke Wadding, the

¹¹ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 79.

¹² A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 121.

latter an editor of Scotus, the Franciscan Hugo McCaghwell (Hugo Cavellus:1571-1626) and again by John Maldonado (who she designates as "*predecessore di Suárez*"¹³, regarding some aspects of his cognitive theory) are commented by Tropa from the perspective of their theories on human knowledge, the mediation of species, the knowledge of the singular, the nature of the intellect and its activity and function in the human cognitive process. This analysis of texts and theories from a set of authors who lived and wrote close in time is based on Tropa's conviction that there is an "air of family" among them, since they emerge from an intellectual environment that discusses, from common sources, identical problems: human nature, what characterises it as a rational/intellectual activity, its limits, and the ability to autonomously reach its natural ultimate goal. Also in chapter 3, the author provides the reader with an Italian translation of unpublished texts by Maldonado (in 3.1.), McCaghwell and Suárez (in 3.2.). In the first case, the author publishes some passages from Maldonado's treatise *De origine, natura et immortalitate animae* (pp. 156-162). In the second case, the author publishes, this time in Latin, some segments "sulla simpatia" from McCaghwell and Suárez's commentaries on the *De anima*, showing the first's very close textual dependence on the second. In this case, what Tropa intends to highlight is that this closeness «è un esempio della prima ricezione del *De anima* di Suárez»¹⁴. This aspect is innovative and relevant, since he is a Franciscan theologian who makes use of Suárez's text "per spiegare la posizione di Scoto". Finally, in the fourth and shorter chapter, Tropa takes stock of the results of the study presented, focusing mainly on three aspects: whether Macedo's exposition is closer to the realm of psychology or metaphysics; why Macedo's description of the human mind, albeit derived from Scotus, does not correspond exactly to that of the medieval philosopher and theologian; the influence of the Jesuits Francisco Suárez and Gabriel Vazquez on Macedo's exposition and on his theory of knowledge; finally, the significance of the analogy between human and angelic

¹³ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 150.

¹⁴ A. Tropa, *La teoria della conoscenza*, cit., p. 161.

minds in Macedo's treatment of human knowledge. As previously mentioned, the book contains a carefully selected bibliography (pp. 171-185), which reflects the author's own investigative path, as well as an index of cited authors (pp. 187-190). This work by Tropa is testimony to the importance of better knowing these texts and authors, of the need to study them, not only individually, but as part of an intellectual milieu, a *forma mentis*. Studies on this Portuguese theologian and his work are scarce, and they all go back to the last century. This study of Tropa is extremely relevant because it unearths an important work of this theologian, integrating it into a larger discussion, namely that between the Thomistic and Scotist schools of knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries. Moreover, with the translation of long passages of the work into Italian, Tropa makes this work available to today's scholarly public. Therefore, as an instrument to divulge Macedo's philosophical work, the Thomistic and Scotist scholastic tradition and its reception in modern times, the value of this work by Anna Tropa is priceless. We have highlighted the extensive passages of Macedo's work, until now unpublished in modern languages, which the author has translated from Latin into Italian, as well as the author's orderly, erudite and profound exposition of complex and technical themes, covering a vast domain of authors and philosophical traditions of diverse chronologies and origins. This is a study of excellence for its methodological and scientific rigour, both attested by an in-depth knowledge of the sources and by a rigorous analysis of the arguments. This work by Anna Tropa, published by the renowned Carocci publishing house, illuminates this research field and makes a valuable contribution to the state of the art and to the progress of research.

NOTÍCIAS

Publicações sobre Agostinho em 2020-2021

Bento, A. - Domingues, A. J.- Rosa, J. M. S., *De civitate Dei de Santo Agostinho. Dois amores, duas cidades*, s/l, Ethos e Polis 2020.

Craig, Hunter, R., *Augustine's Confessions: Conversion and Consciousness*, Lexington Books, Florida 2020.

Gramigna, R., *Augustine's Theory of Signs, Signification, and Lying*.
De Gruyter Berli, Boston
2020. <https://doi.org/10.1515/9783110596625>.

Holland, B., *Self and City in the Thought of Saint Augustine*.
Palgrave-MacMillan, Londres 2020.

Kantzer Komline, H-L., *Augustine on the Will: A Theological Account*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Knotts, M., *On creation, science, disenchantment, and the contours of being and knowing*. Bloomsbury, London 2020.

O'Daly, G., *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Pignot, M., *The Catechumenate in Late Antique Africa (4th–6th Centuries): Augustine of Hippo, His Contemporaries and Early Reception*, Brill, Leiden 2020.

Toorm, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's 'Confessions'*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Wessel, S., *On compassion, healing, suffering and the purpose of the emotional life*, Bloomsbury, London 2020.