

PHILOSOPHIAE PORTUS E ARX PHILOSOPHIAE: APROPRIAÇÃO E SUPERÇÃO AGOSTINIANA DA TRADIÇÃO FILOSÓFICA GREGO-ROMANA EM RELAÇÃO À FELICIDADE

Marcos Roberto Nunes Costa¹

RESUMO: Mantendo-se na linha de São Justino, o qual, apesar de valorizar a Filosofia Grego-Romana, defende ser o Cristianismo a “verdadeira filosofia”, Agostinho fundamenta ou alicerça seu conceito de felicidade na tradição filosófica que o antecedeu, a qual é concebida por ele como um *philosophiae portus* (porto da filosofia). Entretanto, como pensador cristão, buscando superar o eudaimonismo grego-romano, ao distinguir sabedoria e Verdade, sendo esta última identificada com Deus, faz da Fé Cristã o *arx philosophiae* (ápice da filosofia), a que chama de “nossa Filosofia Cristã”, lugar da “verdadeira felicidade”, que, para ele, é a principal finalidade de todo filosofar.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho. Filosofia Grego-Romana. Filosofia Cristã. Felicidade.

Sabemos que uma das preocupações centrais da Filosofia grego-romana era a busca da felicidade, a qual ficou conhecida pelo nome de eudaimonia, e esta, de uma forma ou de outra, poderia ser alcançada, ainda nesta vida, unicamente pelo esforço humano, mediante um exercício dialético da razão que se autocompreende e se manifesta como verdade-felicidade, conforme salienta Bento Silva Santos, ao introduzir um dos volumes da tradução recente de uma das obras agostinianas, pela Editora Paulus:

Por meio dela, a razão mesma manifesta e descobre sua própria natureza, o que deseja e o que pode; e oferece à alma racional os meios para que se reconheça a si mesma: sua origem, seu valor ontológico e os princípios superiores a ela. A dialética corresponde, pois, à atividade da pura razão e, por seu método puramente racional que tão só comporta operações

¹ Professor/coordenador da Graduação em Filosofia da UFPE. Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE/UFPB/UFRN. Atual vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

estritamente lógicas, assegura o caráter científico das outras ciências ou disciplinas. (SANTOS, 2008, p. 18).

Agostinho absorveu e apropriou-se da Filosofia grego-romana, a qual não abandonará pelo resto da vida, notadamente no que se refere ao eudaimonismo, o qual aparece nitidamente expresso em duas passagens do *Sobre a Cidade de Deus*, uma das obras da maturidade, quanto escreve:

Não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para o filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica. (*De civ. Dei*, XIX, 1,3).

Não só nessa passagem, mas em muitos outros momentos, Agostinho acentua seu eudaimonismo, como, por exemplo:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (*De civ. Dei*, X, 1).

Esse é o problema central - a busca da “Verdadeira Felicidade” - que perpassa toda a produção literária de Agostinho, desde os primeiros *Diálogos Filosóficos* de Cassiciaco, passando pelas dezenas de *Tratados* e centenas de *Cartas* e *Sermões*, o que levaria o agostinólogo brasileiro Manfredo Ramos a sustentar que “[...] essa constatação ele a põe na base e no início de todas as suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, 1984, p. 48)².

Em uma de suas *Epístolas* (130), ao aconselhar à rica viúva Proba sobre o que pedir em oração, Agostinho enfatiza que a busca da felicidade é algo imanente ao homem, fazendo, assim, parte da natureza humana: todos os homens, bons e maus, desejam-na:

Todos os homens querem possuir vida feliz, pois mesmo os que vivem mal não viveriam desse modo, se não acreditassem que, desse modo, são, ou

²Em sua obra anterior (RAMOS, 1966, p. 10), o autor ressalta: “De fato esta – a felicidade – constitui, para Agostinho, o problema central da vida do homem. E suas principais cartas de espiritualidade têm este fundo comum de base: onde encontrar a verdadeira vida feliz, a autêntica bem-aventurança”.

que podem vir a ser felizes. Que outra coisa te convém pedir se não o que bons e maus procuram adquirir, ainda que somente os bons consigam? (*Ep.*, 130, 4,9)³.

Entretanto, se Agostinho adota o eudaimonismo da tradição grego-romana como bem a ser almejado por todo homem vindo a este mundo,⁴ discorda dela quanto ao lugar onde o encontrar e ao método para alcançá-lo, fazendo da razão ou Filosofia não mais um fim em si mesmo, mas um meio ou um porto (*philosophiae portus*), transformando a felicidade em “verdadeira felicidade” (*beatitudo*), a ser alcançada unicamente em Deus, e a Fé revelada em “verdadeira filosofia” (*arx philosophiae*), estabelecendo uma distinção entre sabedoria, alcançada pela Filosofia, e Verdade - Deus, revelada no Cristianismo, e nisso reside a originalidade de nosso Filósofo cristão em relação à tradição filosófica grego-romana.

Já no *Sobre a Vida Feliz*, um dos *Diálogos Filosóficos* de Cassiciaco, por exemplo, tentando responder às questões “Onde está a felicidade?” – “Como e onde o homem pode ser feliz?” – depois de buscar e não encontrar, entre as doutrinas filosóficas dos Antigos e, entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade”, uma vez que são todos mutáveis, Agostinho escreve:

Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte. (*De beat. vita*, I, 12)⁵.

No final do referido *Diálogo*, Agostinho chega à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus⁶. Nesse sentido, a Filosofia agostiniana diferencia-se em muito

³ Igualmente, na Epístola 104, ao pagão Nectário, Governador da Calama, Agostinho repete: “Todos queremos ser felizes, isto é, tendemos para a felicidade [...]” (*Ep.*, 104, 3).

⁴ A esse respeito, diz Beraldi (2010, p. 45): “Em relação às aproximações, num âmbito mais geral, podemos dizer que em comum com os três pensadores acima referidos [Cícero, Sêneca e Plotino] Agostinho tinha a certeza que todos os homens tendem para a felicidade e que a vida virtuosa lhe é constitutiva”.

⁵ Por isso, Arendt (1997, p. 19) afirma que, em Agostinho, “[...] a beatitudo (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”.

⁶ Mais tarde, no *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho confirmaria a ideia de que o único e verdadeiro bem imutável que torna o homem verdadeiramente feliz é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável,

da Filosofia Antiga, ao transferir o fundamento último de seu eudaimonismo para o sobrenatural, conforme palavras de Frederick Copleston:

A ética de Santo Agostinho tem em comum com o que poderíamos chamar típica ética grega seu caráter eudaimonista, quer dizer, o que se propõe é um fim comum para conduta humana, a saber, a felicidade; porém essa felicidade tem de encontrar-se unicamente em Deus. (COPLESTON, 1983, p. 87).

Assim sendo, em Agostinho, a busca da felicidade do homem converte-se na procura ou busca de Deus, o único que pode dar-lhe estabilidade. As inquietudes e as dúvidas, as quais fundamentam a natureza própria do homem, não deixam de ser outra coisa, senão a ânsia por conhecer a si mesmo e a Deus; por isso, ao estabelecer uma relação entre Filosofia e Felicidade, destaca:

Que o filósofo tenha amor a Deus, pois se a felicidade é o fim da filosofia, gozar de Deus é ser feliz. (*De civ. Dei*, VIII, 9).

Igualmente, já nos *Solilóquios*, outro *Diálogo Filosófico* de Cassiciaco, depois de uma longa oração a Deus, Agostinho inicia o diálogo consigo mesmo [ou com a razão] desta forma:

A - Eis que já orei a Deus.
R - Pois bem, o que queres saber agora?
A - Tudo o que acabo de pedir em minha oração.
R - Resume isso brevemente.
A - Desejo conhecer a Deus e à alma.
R - E nada mais?
A - Nada mais absolutamente! (*Sol.*, II, 2,7)⁷.

Para Agostinho, o filósofo procura a verdade, não simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz, e coloca tal felicidade onde realmente ela se encontra, a saber, “[...] na posse de um bem imutável [...] a verdade - Deus” (*Ep.*, 118,

Deus, uno, verdadeiro e feliz” (*De civ. Dei*, XII, 1). Além das duas obras aqui referidas, são inúmeras as obras em que Agostinho reforça essa ideia.

⁷ Para Gilson (1949, p. 11), “[...] é fato capital para compreensão do agostianismo que a Sabedoria, objeto da filosofia, tenha se confundido sempre para Agostinho com a beatitude ou felicidade. O que ele procura é um bem tal, que sua posse satisfaça todo desejo e, portanto, em consequência, que traga a paz”. Para o mesmo comentador, aqui reside a chave do eudaimonismo antropológico de Santo Agostinho, ao transformar o problema da filosofia e do homem em um só problema: a busca da felicidade, da verdade, de Deus mesmo, que é a “Verdadeira Felicidade”.

1,6). Desse modo, quem procura a felicidade busca a Deus, e só ao encontrar a Deus encontrará a felicidade.

Além de divergir dos antigos Filósofos quanto ao lugar onde a felicidade se encontra, Agostinho discorda também a respeito do método ou caminho a ser alcançado, quando, embora não negando totalmente o papel da razão ou Filosofia, coloca como condição *sine qua non* a intervenção da Graça divina, atribuindo não ao homem, mas ao próprio Deus, que se revela enquanto Verdade-Felicidade, o mérito de tal ação. Não que Agostinho negue totalmente o papel da razão ou Filosofia, nesse processo, mas apenas que esta, por conta própria, não é suficiente para alcançá-la, senão mediante o auxílio da Graça divina, conforme declara no *Sobre a Ordem*, outro *Diálogo Filosófico* de Cassiciaco, rebatendo o sensitismo estoico:

[...] deve-se, portanto, dizer divina aquela autoridade que [...] dirigindo o próprio homem, mostra-lhe até que ponto se rebaixou por ele e lhe ordena que não fique preso aos sentidos [...], mas se eleve ao entendimento [...]. Parece-me, pois, uma grande verdade que somente homens divinos, ou não sem auxílio divino, vivem desse modo. (*De ord.*, II, IX, 27).

Igualmente no *Contra Acadêmicos*, mais um *Diálogo Filosófico* de Cassiciaco, referindo-se aos neoplatônicos, acentua a necessidade da Graça divina no caminho da Verdade:

[...] a sutileza da razão [humana] jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino. (*Contra acad.*, III, XIX, 42).

Aliás, o reconhecimento da necessidade da Graça divina como único caminho para se alcançar a Verdade era o que faltava ao jovem Agostinho para se converter ao Cristianismo, desde que despertara para tal, depois da leitura do *Hortênsio*, de Cícero, aos 19 anos de idade. Nas *Confissões*, ele sublinha que, momentos antes de sua conversão, aconselhado pelo Bispo Ambrósio, procurou Simpliciano e contou-lhe acerca das importantes descobertas que fizera, ao ler os escritos neoplatônicos, porém, revelou-lhe que continuava inquieto e angustiado. Este reforçou os méritos dos neoplatônicos, contudo, chamou-lhe a atenção para um grave erro: o orgulho (soberba) ou presunção

do saber, por parte destes. E apontou o orgulho intelectual como um dos males que sufocava e ofuscava o coração de Agostinho, naquele momento, impedindo-o de ver a verdade. E, como solução para tal problema, Simpliciano exalta a necessidade da humildade cristã e da graça redentora de Cristo; de reconhecer Cristo como único salvador, para se chegar à verdade. Esse aspecto faltava nos neoplatônicos e a Agostinho⁸, pois, naquele momento, ele não conseguia entender o “Mediador de Deus e dos homens, Jesus Cristo homem, Deus soberano”. Ele não entende como Jesus Cristo pôde humilhar-se a ponto de encarnar-se, habitar entre os homens e morrer sobre a cruz, como ele mesmo diz: “Eu não era humilde, e eu não tinha a humildade de Jesus por meu Deus, nem sabia de que coisa poderia ser mestra a sua fraqueza” (*Conf.* VII, 18, 24). Simpliciano o faz ver que

[...] os filósofos podem, a rigor, com as forças de seu pensamento - que a Verdade, por outra parte, dirige sempre secretamente - descobrir e mostrar aonde ir, mas não por onde ir; são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; vêem o fim, mas desconhecem os meios. É que se trata de algo muito distinto do especular: trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo. (JOLIVET, 1932, p. 103).

Por isso, escreve Agostinho, nas *Confissões*:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vão por vias inacessíveis [...]; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do general celeste... (*Conf.* VII, 21, 27).

No final da conversa, Simpliciano, percebendo ser necessário que Agostinho se munisse daquela caridade em que se baseia o fundamento da humildade, quer dizer, de Jesus Cristo, para chegar à Verdade, recomenda-lhe ler as *Sagradas Escrituras*, especialmente São Paulo, onde poderá encontrar o caminho que lhe faltava. E foi o que fez Agostinho, conforme relata:

⁸ A esse respeito, Sciacca (1956, p. 5) argumenta: “Agostinho não encontra então nos platônicos a ideia de que o Verbo se fez carne; ele não encontra ali o que lhe interessa verdadeiramente e sobre o que ele precisa de luzes.[...] ele não encontra neles a Encarnação do Verbo. [...] ele não descobre os esclarecimentos que ele buscava. Com efeito, é precisamente a encarnação que lhe parece obscura, ele não consegue compreender como o Verbo se fez carne”.

Por conseguinte, lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o apóstolo São Paulo [...]. Compreendi e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido ali (nos livros platônicos) se dizia aqui realçado com a tua graça... (Conf. VII, 21, 27).

Com uma grande diferença: os livros platônicos, ao identificarem o Verbo de Deus - o *Lógos* de São João - com o *Noûs* - a razão, esqueciam-se de dizer que “[...] o Verbo se fez homem e habitou entre nós” (Jo 1,13). Nesse sentido, salienta:

Li nesse lugar (nos livros platônicos) - não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado em muitas e diversas razões - que “*no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus [...]. Também li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas de Deus. Porém, que “o Verbo se fez homem e habitou entre nós” (Jo 1,13), isso não li eu ali. Igualmente li naqueles livros (dos platônicos), dito de diversas e múltiplas maneiras, que o Filho tem a mesma condição do Pai e que não foi injúria julgar-se igual ao Pai, por ter a mesma natureza que ele*”. Mas que “*se anulou a si mesmo, tomando a forma de servo, feito semelhante aos homens e reconhecido como tal por seu modo de ser; e que se humilhou, fazendo-se obediente até à morte, e morte de cruz*” [...], não o dizem aqueles livros. (Conf. VII, 9, 14).

Por isso, depois de muitas outras comparações mostrando o valor da humildade cristã como único caminho para se alcançar a verdade, o Cristo como mediador e redentor, conclui Agostinho:

Todas essas coisas penetraram-me até às entranhas, por modos admiráveis, ao ler (São Paulo) “o mínimo de teus Apóstolos, e considerava suas obras, e me sentia espantado, fora de mim”. (Conf. VII, 21, 27).

A leitura de São Paulo, orientada pelos comentários de Simpliciano, fizera Agostinho perceber que, apesar de serem os que mais se aproximam das Verdades da fé⁹, os quais chegaram aos últimos limites do que a razão humana

⁹ No *Sobre a Cidade de Deus*, assinala: “Se Platão disse ser sábio quem imita, conhece e ama a Deus, de cuja participação depende ser feliz, que necessidade há de discutir as outras Doutrinas? Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a deste” (*De civ. Dei* VIII, 5). E mais adiante: “Compreenderam os platônicos, a quem vemos, não imerecidamente antepostos aos demais em glória e fama, que nenhum corpo é Deus. Por isso, transcenderam todos os corpos em busca de Deus [...]. Assim, o que é possível

pode dizer da Verdade, aos platônicos faltava um último degrau para alcançá-la; que os neoplatônicos, ao identificarem o *Verbo* com o *Noús* - ou razão natural, esquecerem que o *Verbo* não é somente Deus, mas Deus encarnado; que o “Verbo se fez carne e habitou entre nós”.

Entendemos que, mais tarde, depois de convertido, Agostinho diria que os “platônicos” chegaram até as portas do céu, mas não entraram, atolando-se no seu próprio orgulho racional, ao pensarem que o mais alto grau da felicidade - a eudaimonia - se encerrava no pleno exercício da razão natural o qual eles imaginavam ter alcançado – ou como ressalta Courcelles:

Os platônicos acreditavam na autonomia espiritual dos homens. Pois, segundo seu discípulo Porfírio, estas teriam sido as últimas palavras de Plotino: “Esforço-me por fazer remontar o que há de divino em nós, ao que há de divino no universo”. Deste modo, o eu de origem divina não esperava uma libertação, só devia tomar consciência de sua origem divina. (COURCELLES, 1998, p. 111)¹⁰.

conhecer de Deus, naturalmente, os platônicos conheceram [...]” (Ibid., VIII, 6). Agostinho vê tanta semelhança entre o platonismo e as verdades reveladas que chega a levantar a hipótese de que Platão tenha conhecido a Bíblia: “Ademais, nada existe de mais claro nas Sagradas Letras que o que Platão diz, a saber, que o que ama Deus é o filósofo. E máxime aquilo que a mim quase me induz a dar assentimento a que Platão não fosse alheio a esses Livros” (Ibid., VIII, 9).

¹⁰ Igualmente Campodonico (1989, p. 113), demonstrando que Agostinho, antes da conversão, havia partilhado do mesmo erro dos neoplatônicos, escreve: “Em um primeiro momento, fascinado pela mística neoplatônica, Agostinho pensa poder compenetrar-se com o Deus trinitário por meio de uma ascese baseada unicamente nas forças humanas. Em seguida, ainda em idade juvenil, a intencionalidade juntamente intelectual e afetiva de Agostinho sempre mais se volta para Cristo. Somente a encarnação de Cristo torna possível a efetiva aproximação com aquela ‘pátria ideal’, isto é, aquele estado de beatitude e de perfeição que os pagãos tinham previsto, mas que não estavam em grau de conseguir”. Já Muñoz veja (1981, p. 23), ao apontar a grande diferença entre o pensamento de Plotino e o de Agostinho, declara: “O influxo do espiritualismo neoplatônico no pensamento agostiniano foi sem dúvida extraordinário. Entretanto, o caminho seguido por Agostinho e pelos neoplatônicos, e sobretudo a orientação de suas almas, diferem imensamente. Como Plotino, Agostinho pode entrar dentro de si mesmo, ascender pelos diversos graus da natureza corpórea e espiritual como por degraus, elevar-se até o mais alto do espírito, transcender tudo e tocar finalmente em um mundo puramente espiritual da Verdade. Mas esta Verdade não é uma Unidade que permanece imóvel e sem vida, como um teorema de matemática, senão uma Pessoa cujo maior amor infinito regenera e redime suas criaturas. A ascensão agostiniana é efetivamente busca intelectual, evasão espiritual e contato extratemporal como a de Plotino; mas é ademais atração sobrenatural do Verbo, Luz inefável que previne, convida, solicita, busca, ilumina e governa os passos vacilantes dos homens”.

Assim, Agostinho, denunciando o seu próprio orgulho racional antes da conversão e, ao mesmo tempo, o dos neoplatônicos¹¹, afirma:

Tagarelava a boca cheia como um sabichão, mas, se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito* mas *perituro*¹². Já então, cheio do meu castigo, começava a querer parecer um sábio; não chorava e, por acréscimo, inchava-me com a ciência. (*Conf.* VII, 20, 26)¹³.

As palavras de São Paulo mostraram-lhe que a “verdadeira sabedoria”, sinônimo de “verdadeira felicidade”, não se encontra neste mundo, mas tão somente em Deus, que é o *arx philosophiae*, e que Este não se atinge pela razão, mas, para alcançá-Lo, é preciso transcender a razão; que só mediante

¹¹ É por isso que, apesar de reconhecer a grande contribuição dos neoplatônicos, especialmente Plotino, cuja doutrina do *Noús* é análoga ao *Verbo* de São João (cf. *Conf.* VII, 9,13 e *De civ. Dei* X, 29, 2), e Porfírio, no qual se encontra uma teoria da Trindade, compreendendo o Pai, o Filho (chamado intelecto) e ainda uma terceira hipóstase, como termo intermediário (cf. *De civ. Dei* X, 23), Agostinho lamenta que tais filósofos tenham caído em um lamentável fracasso, porque sua soberba os envergonhava de confessar a encarnação do Verbo. Agostinho dedicaria três livros inteiros do *Sobre a Cidade de Deus* (Livros VIII a X - intitulados, respectivamente, “Teologia Natural e Filosófica”, “Cristo Mediador” e “O Culto ao Verdadeiro Deus”), para elogiar a filosofia platônica, mas, também, para mostrar os seus limites, ou seja, que pela razão filosófica não se chega à verdade, mas, tão somente, a uma falsa verdade, ou soberba. Igualmente, no *Sobre a Doutrina Cristã*, assevera: “Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderem, por vezes, enunciaram teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, por isso é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. [...] Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, [...] que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade [...]” (*De doc. christ.*, II, 41, 60).

¹² “*Perito*” - Verdadeiro saber que leva à salvação. “*Perituro*” - Falso saber que leva à morte, ou à condenação. Igualmente, no *Sobre a Cidade de Deus*, inspirado nas palavras do Apóstolo: “A ciência infla e a caridade edifica”, Agostinho denuncia: “A ciência não é útil senão quando acompanhada pela caridade e, sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade” (*De civ. Dei*, IX, 20).

¹³ Gilson (1932, p. 31), comentando essa passagem, enfatiza: “Pois, se existe um ponto evidente entre todos aqueles que o texto das *Confissões* toca, é justamente que aos olhos de Agostinho a base radical do neoplatonismo tinha sido a ignorância”.

a humildade cristã¹⁴, pela gratuidade de pensamento, por contemplação, o homem pode alcançá-Lo¹⁵.

E essa Verdade-Felicidade encontra-se no próprio homem, na sua interioridade, não num sentido panteístico, contudo, como imanência-transcendência, quando Deus se revela ao homem enquanto Verdade. Por isso, superando a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, ele afirma, no *Sobre a Verdadeira Religião*:

Entre em ti próprio, no interior do homem habita a verdade; E se encontrares mutável tua natureza, transcende a ti mesmo; Mas recordate: transcendendo-te, transcendes tua alma racional. Encaminha-te, pois, para onde se esconde a própria luz da razão. Pois, aonde chega todo bom pensador senão à verdade? (*De vera rel.* 39,72)¹⁶.

¹⁴ Sciacca (1955, p. 395) resume bem a evolução do pensamento de Agostinho, depois da conversa com Simpliciano e da leitura das Epístolas de São Paulo, quando, ao mostrar a diferença entre o eudemonismo antigo, especialmente dos estoicos e dos neoplatônicos, e o ceticismo dos acadêmicos e, finalmente, de todos eles com o novo eudemonismo agostiniano, ressalta: “É errônea a posição acadêmica, ao tentar demonstrar que a mente humana seja incapaz da verdade [...]. Mas é errôneo, também, afirmar com os estoicos, e também com os neoplatônicos, que a realização do fim último do homem seja obra exclusivamente do homem mesmo, porque ele por si e somente com seus próprios meios não pode dar-se à felicidade. Portanto, estão equivocados os acadêmicos, quando condenam a razão à dúvida invencível e perpétua [...]. Mas têm, em certo sentido, razão ao considerar a busca como inesgotável e sem fim, ainda que seja por motivos distintos de Agostinho. Assim sendo, têm razão os estoicos e os neoplatônicos ao afirmar que o homem é capaz da verdade, mas se equivocam, quando sustentam que a mesma sabedoria, ou a felicidade, é uma conquista sua, fruto humano da humana virtude. E todos eles, inclusive Cícero, têm razão ao assinalar como fim da filosofia a busca da felicidade, mas, conscientes do fim, por ignorância não sabem indicar o meio ou a via para consegui-la, antes, assinalam como meio a filosofia mesma que, revelando-se insuficiente, engendra desconfiança e ceticismo, como é o caso dos acadêmicos. A filosofia, portanto, uma vez que Deus é o fim e felicidade do homem, não dispõe de todos os meios para realizá-la, e nesse ponto deve a filosofia se encontrar com a religião, com a Verdade revelada, que se faz patente a convivência do momento racional e do religioso, a convergência das duas ordens da verdade: a filosofia, atividade humana e natural, encontra seu complemento no Verbo ou verdade de fé, sem negar ou perder sua positividade”. Essa é a posição a que chegará Agostinho, a partir da descoberta das verdades da fé.

¹⁵ Comentando tal passagem, sublinha Brachtendorf (2008, p. 124): “Para Agostinho, o conhecimento de Deus pressupõe, portanto, a dissolução da fixação no mundo exterior como também o retorno ao eu pela auto-reflexão. Às teses fundamentais de Agostinho pertence a convicção de que o caminho do homem a Deus conduz do exterior pra o interior e do interior para cima”.

¹⁶ Comentando tal passagem, sublinha Brachtendorf (2008, p. 124): “Para Agostinho, o conhecimento de Deus pressupõe, portanto, a dissolução da fixação no mundo exterior como também o retorno ao eu pela auto-reflexão. Às teses fundamentais de Agostinho pertence a convicção de que o caminho do homem a Deus conduz do exterior pra o interior e do interior para cima”.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Philosophiae portus and arx philosophiae: The Augustinian appropriation and overcoming of the Greco-Roman philosophical tradition in relation to happiness. Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 131-142, Set./Dez., 2014.

ABSTRACT: Following Saint Justin (who, while valuing Greco-Roman Philosophy, claims Christianity to be the “true philosophy”), Augustine grounded his concept of happiness in the philosophical tradition that preceded it, which is conceived by him as a *philosophiae portus* (port of philosophy). However, as a Christian thinker, Augustine sought to overcome Greco-Roman eudaimonism. The distinction between truth and wisdom, the latter being identified with God, makes Christian faith the *arx philosophiae* (apex of philosophy), which Augustine calls “our Christian philosophy”, the place of “true happiness”, which for him is the main purpose of all philosophizing.

KEYWORDS: Augustine. Greco-Roman Philosophy. Christian Philosophy. Happiness.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Trad. de Oscar Paes Leme. 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. 2v.

_____. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.

_____. *A vida feliz: diálogo filosófico*. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.

_____. *A Trindade*. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. *A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 196 p. (Coleção Patrística, n. 19).

_____. *Contra os Acadêmicos – A Ordem – A Grandeza da Alma – O Mestre*. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24).

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17).

AGUSTÍN, San. Cartas (1º): 1-123. In: _____. *Obras completas de san Agustín*. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo 8.

_____. Cartas (2º): Ep. 124 - 187. In: _____. *Obras completas de san Agustín*. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Ed. bilingue. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. Tomo 11a.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BERALDI, Adriano César Rodrigues. *Beatitude e sabedoria em Agostinho: estudo sobre as fontes pagãs no De Beata Vita a partir do uso do termo philosophia*. 2010. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de santo Agostinho*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008. 318 p.

CAMPDONICO, Angelo. *Salvezza e verità: saggio su Agostino*. Genova : Casa Editrice Merietti, 1989. 215 p.

COPELSTON, Frederick. *Historia de la filosofía (II): de san Agustín a Escoto*. Trad. de Eugenio Trías. Barcelona: Ariel, 1983.

COURCELLES, Dominique de. *Agustín o el genio de Europa*. Trad. de Francisca Santa Cruz L. Caracas: Dolmen Ediciones, 1998. 318 p.

GILSON, Étienne. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

JOLIVET, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Trad. de G. Blanco et al. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A., 1932. 219 p.

MUÑOZ VEGA, Pablo. *Introducción a la síntesis de san Agustín*. 2. ed. Quito: Edición de la Universidad Católica, 1981. 314 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1966.

_____. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o "De civitate Dei"*. São Paulo: Loyola, 1984.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Contra os Acadêmicos – A Ordem – A Grandeza da Alma – O Mestre*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

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

SCIACCA, Michele Federico. *Santo Agostino essenziale*. Porto Alegre: Instituto de Filosofia/Universidade do Rio Grande do Sul, 1956. 37 p.

Recebido em: 01/09/2014

Acceto em: 03/10/2014