



Do mal como vivência subjetiva ao sentido ontológico da conversão a partir de Santo Agostinho

Leonardo Ferreira Almada¹

Resumo: O sentimento mal aflige a humanidade desde a origem dos tempos: desde que o ser humano se tornou um ser pensante, o mal, enquanto sentimento, foi situado no reino da consciência, constituindo uma das mais significativas realidades ontológicas da vida humana. Nosso interesse no equacionamento do problema do mal na perspectiva assumida por Agostinho ao refletir sobre sua conversão se deve ao fato de não ter depreciado o valor do vivido enquanto elemento psíquico e subjetivo, divergindo, assim, daqueles que circunscrevem o problema ao âmbito de discussões cosmológicas e/ou teológicas. Para além dos limites de sua condicionalidade histórica, ou seja, das querelas religiosas com que se defrontou enquanto Bispo, Agostinho soube problematizar o sentido do mal na esfera da consciência. Sua visão do mal como falta, erro ou pecado é decisiva para a compreensão do problema da ação moral no mundo moderno. E esta é a maneira de explicar por que podemos retomar o problema do mal em Agostinho em vista de sua visão do problema na esfera da consciência. Assim, não só poderemos concentrar-nos na gênese do problema como problema moral, como também podemos esclarecer o sentido de nossa justificativa acima quanto ao propósito de todo o estudo filosófico desde o preceito socrático ‘conhece-te a ti mesmo’, a saber: elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

Palavras-chave: sentido ontológico do mal; autoconsciência; conversão e consciência de si.

From evil as a subjective experience to the ontological meaning of conversion from Saint Augustine

Abstract: The feeling of evil has afflicted humanity since the beginning of time: since the human being became a thinking being, evil, as a feeling, has been situated in the realm of consciousness, constituting one of the most significant ontological realities of human life. Our interest in addressing the problem of evil from the perspective assumed by Augustine when reflecting on his conversion is due to the fact that he did not depreciate the value of what was experienced as a psychic and subjective element, thus diverging from those who limit the problem to the scope of cosmological and/or theological discussions. Beyond the limits of his historical conditionality, that is, the religious quarrels he faced as Bishop, Augustine knew how to problematize the meaning of evil in the sphere of conscience. His view of evil as a fault, error or sin is decisive for understanding the problem of moral action in the modern world. This explains why we can return to Augustine's problem of evil in view of his vision of the problem in the sphere of consciousness. Thus, we not only will we be able to concentrate on the genesis of the problem as a moral problem, but we can also clarify the meaning of our justification above regarding the purpose of all philosophical study since the Socratic precept ‘know thyself’ namely: raising man to self-consciousness and provide him with an understanding of his own destiny.

Keywords: ontological meaning of evil; self-consciousness; conversion and self-consciousness.

Del mal como experiencia subjetiva al significado ontológico de la conversión desde San Agustín

¹ Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor (UFU). E-mail: umamenteconsciente@gmail.com.

Resumen: El sentimiento del mal ha afligido a la humanidad desde el principio de los tiempos: desde que el ser humano se convirtió en un ser pensante, el mal, como sentimiento, se ha situado en el ámbito de la conciencia, constituyendo una de las realidades ontológicas más significativas de la vida humana. Nuestro interés por resolver el problema del mal desde la perspectiva asumida por Agustín al reflexionar sobre su conversión se debe a que no desvalorizó lo vivido como elemento psíquico y subjetivo, divergiendo así de quienes limitan el problema al ámbito de las discusiones cosmológicas y/o teológicas. Más allá de los límites de su condicionalidad histórica, es decir, de las disputas religiosas que enfrentó como obispo, Agustín supo problematizar el significado del mal en la esfera de la conciencia. Su visión del mal como falta, error o pecado es decisiva para comprender el problema de la acción moral en el mundo moderno. Y esta es la manera de explicar por qué podemos volver al problema del mal de Agustín en vista de su visión del problema en la esfera de la conciencia. Así, no sólo podremos concentrarnos en la génesis del problema como problema moral, sino que también podremos aclarar el significado de nuestra justificación anterior con respecto al propósito de todo estudio filosófico desde el precepto socrático 'conócete a ti mismo', a saber: elevar al hombre a la autoconciencia y proporcionarle la comprensión de su propio destino.

Palabras clave: significado ontológico del mal; conciencia de sí mismo; conversión y autoconocimiento.

1 Sentido ontológico do mal: o mal como vivência subjetiva

Tão antiga quanto a história do homem é a história do sentimento do mal: desde que o ser humano se tornou um ser pensante – e, nesse mesmo sentido, desde que passou a sofrer em decorrência das múltiplas vivências psíquicas da dor – o mal, enquanto sentimento, foi situado no reino da consciência, sendo, ao mesmo tempo, elevado ao estatuto de uma das mais significativas realidades da vida humana. Enquanto sentimento, o mal está associado ao sofrimento, isto é, à dor. Nesse mesmo sentido, podemos dizer que a história do homem é também a história da dor. Com efeito, a dor condiciona a vida humana: para deste sentimento nos esquivarmos, nós, os humanos, temos, desde sempre, estruturado nossas vidas individuais, familiares, comunitárias, institucionais e políticas. Parte importante da criação e desenvolvimento das artes, religiões, culturas e modos de vida está sem dúvida associada à nossa intenção de escapar a este sentimento.

É conhecido o personagem de Sófocles (495-405 a.C.), Édipo, que, sem o saber, tornou-se rei ao assumir o papel de filho e marido da mesma mulher, pai e irmão das mesmas crianças, além de assassino do próprio pai, papel esse cuja monstruosidade significa, por força do determinismo inerente à natureza, a dor como condição do conhecimento de si e da própria felicidade: “Assim, não consideremos feliz nenhum ser

humano, enquanto ele não tiver atingido, sem sofrer os golpes da fatalidade, o termo de sua vida” (Sófocles, **Édipo Rei**, 1953 [V a.C.], Coro final).

Antes de Sófocles, Homero (ca. IX-VII a.C.) situara no foro da consciência a origem do mal:

Caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, conquanto contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem, bem como Egisto que, contra o Destino, à legítima esposa do próprio Atrida se uniu, imolando-o no dia da volta, certo do fim que o esperava sinistro, pois antes lhe enviamos Hermes de tudo a avisar, o brilhante e certo vigia, que nem se unisse à mulher, nem, tampouco, o marido matasse, pois a vingança do filho de Atreu lhe viria [...]. Hermes assim o avisou; mas Egisto não quis convencer-se dos bons conselhos de então. Ora paga por junto os seus crimes (**Odisseia**, I, 2015 [ca. IX-VII a.C.]).

Modernamente, Søren Kierkegaard denominou “doença do eu” à dor experimentada no âmbito da consciência de si enquanto uma relação entre a alma e o corpo. Seu argumento, que aparece na abertura de **O desespero humano**, pode resumir-se ao seguinte: se todo o homem é, por natureza, um composto, uma síntese de alma e corpo, e se a consciência de si tem a sua origem no separar-se a alma do corpo, o *eu* se revela como a relação entre esses dois termos; mas essa relação que se estabelece em função dos dois termos em separado é em princípio doente porque, ao atender-se à discordância interna entre os dois termos, desatende-se à própria natureza, pois o *eu* não se constitui como relação entre os dois termos senão em face da ideia de que a síntese originária, isto é, a própria existência, não foi posta por ele mesmo:

Daí provém duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele mesmo, uma só existiria: não quereremos ser nós mesmos, quereremos desembaraçar-nos do nosso eu, e não poderia existir esta outra: a vontade desesperada de sermos nós mesmos (Kierkegaard, **O desespero humano**, 1979 [1849], p. 319).

A convergência para a relação entre a dor, o sentimento do mal e a consciência de si entre os gregos antigos e o moderno dinamarquês podem ilustrar em que sentido temos aqui um objeto universal (e, portanto, filosófico) de reflexão acerca do sentido da existência.

Eis por que temos um interesse filosófico no sentimento do mal: a dor é parte constituinte da estrutura ontológica humana. É inconteste que a dor se torna um problema universal na mesma medida em que ninguém pode se eximir de todo o padecimento, da injustiça e da imperfeição. Neste sentido, a problematização filosófica do mal implica a

nossa compreensão, sustentada explicitamente desde os antigos orientais, de que a filosofia tem uma função essencialmente prática, o que consiste, neste mundo de ciência, na tarefa de proporcionar ao homem um instrumento de poder, não sobre a natureza, já que este cabe à ciência, mas sobre si mesmo no tanto quanto o homem é um ente moral. Em última instância, nosso interesse é o de associar o problema do mal aos domínios filosóficos e psíquicos da autoconsciência.

Muitos se debruçaram sobre o sentimento do mal. Dentre esses, entretanto, damos destaque a Agostinho (354-430). Reconhecem seus estudiosos que o sentimento do mal é um daqueles que mais o angustiaram, seja antes de sua conversão, e no âmbito dos estudos acadêmicos – quando aderiu ao racionalismo dos maniqueus – seja depois da conversão, quando, à luz do cristianismo, buscou perscrutar o problema a partir de suas variáveis ontológicas, cosmológicas e teológicas. Seu esforço, acreditamos, não foi em vão, pois, como se sabe, sua doutrina sobre o mal se estendeu aos escolásticos, especialmente a Tomás de Aquino (1224/5-1274), mas se estendeu também aos modernos, expressando-se como fonte de referência para a ideia de que toda a ação boa e bela, e, portanto, moral, implica a liberdade.

2 Sentido ontológico do mal em Santo Agostinho

Agostinho não foi o primeiro a pensar o mal como problema. Cremos, no entanto, ser Agostinho que, em suas **Confissões**, e mais precisamente por meio de sua reflexão sobre a conversão, introduz um novo modo de equacionar do problema: o sentimento do mal passa, então, a ser considerado a partir do valor do vivido enquanto elemento psíquico e subjetivo. Agostinho muito contribui para que o mal deixe de ser exclusivamente pensado como uma maldição ou um infeliz destino da natureza e passe a ser concebido como um elemento constitutivo de nossa experiência subjetiva.

Nosso interesse filosófico na doutrina de Agostinho acerca do mal se deve ao fato de que seu pensamento não se deixa limitar pela condicionalidade histórica do problema. O que queremos dizer com isso? À época de Agostinho, a visão do mal como problema se insere num determinado contexto. A religião cristã carecia de alguém que defendesse a concepção de que a crença no Criador da natureza, sumamente bom e poderoso, não é incompatível com o fato de existirem a injustiça e a dor no mundo; mais do que isso, porém, era necessário mostrar que, em virtude da própria ideia do ser sumamente bom e

poderoso, ao Criador da natureza não se deve imputar a existência da injustiça e da dor no mundo. Impunha-se à Igreja Cristã evitar que, na busca de uma orientação para enfrentar a injustiça e a dor no mundo, se desfigurasse a ideia do Deus cristão, enfim a ideia de que Deus é amor: “Nisto consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados” (Bíblia Sagrada, 1Jo: 4, 10). Eis, portanto, o modo como o problema se apresenta em sua condicionalidade histórica a Agostinho: por um lado, a necessidade de uma resposta mais consistente da Igreja Cristã às crescentes heresias e heterodoxias acerca da origem do mal; por outro lado, a necessidade de contradizer a tese de que a religião cristã fora o mal que acometeu a civilização romana, a causa de sua desintegração. Ele soube atender a esse apelo histórico e tornou-se o criador da teologia ocidental na medida da importância que concedeu à filosofia como propedêutica para suas investigações. Independentemente da condicionalidade histórica do problema, Agostinho nos legou como herança filosófica a ideia de que a vontade, com a qual somos capazes de agir bem, evitando o erro e o pecado, e com a qual vivemos felizes, não se encontra sob o mecanismo da necessidade natural. Tal compreensão, de caráter teleológico, é decisiva para a ideia de ação virtuosa ou moral com base no livre-arbítrio, isto é, a ação livre, porém submetida a princípios, regras e leis, no mesmo sentido em que se diz, como condição prévia da perfeita realização das coisas no mundo, “é necessário que assim seja” ou “é necessário que assim se faça”. Do ponto de vista da natureza da ação moral, podemos distinguir, em Agostinho, um sentido da universalidade do problema que não se confunde com a sua condicionalidade histórica.

Independentemente da condicionalidade histórica do problema em Agostinho, sua visão do mal como falta, erro ou pecado, é decisiva para a compreensão do problema da ação moral no mundo moderno. Esta é uma maneira de explicar por que podemos retomar o problema do mal em Agostinho em vista de sua visão do problema na esfera da consciência, e não das querelas religiosas com que se deparou. Assim, não só poderemos concentrar-nos na gênese do problema como problema moral, como também podemos esclarecer o sentido de nossa justificativa acima quanto ao propósito de todo o estudo filosófico desde o preceito socrático “conhece-te a ti mesmo”, a saber: elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

Queremos sustentar que a doutrina de Agostinho sobre o mal tem um sentido ontológico, e não apenas teológico. Isso significa que tal problema é condição prévia para

falarmos do modo do ser próprio do homem, isto é, o modo do ser moral, no âmbito do seu dever-ser.

Entendemos que todo aquele que estuda a natureza do pensamento moral precisa recorrer à subjetividade do *vivido*, como ocorre no Livro VIII das **Confissões** (2001 [400]). Mas isso quer dizer, em sua significação filosófica, que o problema diz respeito unicamente à esfera do espírito humano como sujeito de ação moral, livre de fatores externos que o determinem, e não à condicionalidade histórica do problema.

O problema da conversão, que constitui o grande tema do Livro VIII das **Confissões**, traz desdobramentos que igualmente constituem problemas de caráter universal, quais sejam: o problema da indiferença da vontade frente ao mecanismo do hábito; o problema da necessidade de firmeza moral; a contraposição, estabelecida por Agostinho entre o reino da liberdade, pertencente à esfera do espírito, e o reino da necessidade próprio da esfera natural; a necessidade da dúvida quanto à possibilidade da evidência de si mesmo; as relações entre a conversão e o conhecimento de si; e as relações entre o nível do dever-se e à formação do ente moral.

Esses desdobramentos permitem o estabelecimento de relações entre Agostinho e outros filósofos que também visam à universalidade do problema do mal enquanto problema filosófico. Por essa via, a investigação em Agostinho nos permite, olhando para trás, uma aproximação com a ética de Aristóteles (384-322 a.C.); olhando para frente, permite-nos aproximações com Descartes (1596-1640) e Kant (1724-1804).

A estes nomes, acrescentamos o do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Por que este, se não é propriamente filósofo? Porque Vieira, em pleno século XVII, se propõe, como Agostinho, discutir a conversão como princípio da consciência de si – “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?” –, estabelecendo assim a possibilidade de um *cogito* que, embora não se confunda com o *cogito* cartesiano, coloca-se na mesma perspectiva do conhecimento de si, e encontra a sua referência histórica mais apropriada e mais consistente no autor das **Confissões**. Vale lembrar que ao momento de Vieira corresponde na Europa, depois do **Discurso do método** (1637) e das **Meditações Metafísicas** (1641), de Descartes, o início do racionalismo: é o momento da Lógica de Port-Royal, com **La logique, ou l’art de penser** de Antoine Arnauld e Pierre Nicole (1683); é o momento de uma compreensão racional das normas universais do Direito sem necessidade de recorrer à revelação divina, com as obras de Pufendorf (1672).

Nos homens cultos, prevalece a crença exacerbada no uso teórico da razão, culminando, progressivamente, no dogmatismo da razão, que foi desmascarado por Hume (1711-1776) e, de acordo com a **Crítica da razão pura** (1997 [1781]), descartado por Kant. Antônio Vieira, assim como Agostinho ante as vacilações de Vitorino (**Confissões**, VIII), rejeita a atitude intelectualista e tem, basicamente, entre suas preocupações, no **Sermão de Santo Antônio** (1642), a transformação do homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral:

Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências [...]. Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens, e que hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação (Vieira, Sermão de Santo Antônio, 2003 [1642], V).

Sua preocupação era, sobretudo, com o grande perigo no qual o racionalismo dogmático incorria: o de excluir toda a aspiração à transcendência, e de abafar, com isso, a significação prática do uso da razão na ação moral. Esta visão do problema se torna ainda mais clara com Kant (1997 [1781]), segundo o qual a alma pode ser considerada como fenômeno, e dessa forma submetida a todo o mecanismo da natureza, inclusive o do hábito, sendo, portanto, não livre; mas também pode ser considerada no âmbito das coisas em si, e então pensada como livre, isto é, não submetida a mecanismos da natureza, tornando-se assim capaz de evitar o erro e o pecado, ou seja, o espírito como sujeito de ação moral. Ora, para que se possa falar em moralidade, ou em ato moral, nada mais é preciso a não ser que a liberdade, pressuposto do ato moral, não se contradiga e não intervenha no outro reino, o do mecanismo natural. Portanto, a distinção ontológica estabelecida por Kant (1997 [1781]), entre “coisa em si” e “fenômeno”, nos permite fundamentar a concepção de coexistência de ambos os modos do ser, pela natureza e pelo dever, conforme o entendimento vieiriano, o qual remonta a Agostinho. Desta forma, o homem, enquanto sujeito ao determinismo natural, erra, o que quer dizer, peca. Daí a exigência do conhecimento de si para compreendermos toda a problemática que envolve o livre-arbítrio.

3 De Agostinho a Padre Antônio Vieira: o sentido ontológico da conversão e a relação entre o conhecimento de si e ação moral

Nosso interesse no equacionamento do problema do mal em Agostinho se deve ao fato dele não ter depreciado, quando da abordagem do tema, o valor do vivido enquanto elemento psíquico e subjetivo, divergindo, assim, de um extenso grupo de pensadores antigos, cuja análise da questão circunscrevia-se, sobretudo, ao âmbito dos elementos objetivos de validade universal (a razão ou Deus como ideias universais).

É certo que, para além dos limites de sua condicionalidade histórica, ou seja, para além das querelas religiosas com que se defrontou enquanto bispo de uma nascente Igreja cristã, Agostinho, sem prejuízo da ideia de Deus, soube problematizar o sentido do mal, enquanto problema universal, na esfera da consciência. E é exatamente em vista do caráter psíquico de nossa investigação que incluiremos, nesta discussão, a questão da autoconsciência a partir do problema da conversão.

Esta inserção, com efeito, ocorre, primeiramente, em virtude de Agostinho compartilhar do antigo princípio teológico para o qual o que funda a autoconsciência é a conversão religiosa; mais que isso, justificamo-la no fato de Agostinho ter se apoiado num sentido de autoconsciência inerente à conversão, em conformidade com o qual o conhecimento de si, em sua significação prática, é condição de uso da razão quanto à possibilidade de ação moral. Em última instância, na medida em que Agostinho vinca a ideia de que a autoconsciência inerente à conversão é condição indispensável na formação do ente moral, porquanto a possibilidade de superar o determinismo da natureza e de se transformar, conseqüentemente, em princípio de conhecimento e de ação, consideramo-lo a fonte mais remota de uma tradição que institui o sentido de conversão como princípio de inteligência e liberdade. E foi exatamente esta tradição que vigorou até o momento de Descartes, o qual, ao suprimir a significação religiosa da autoconsciência inerente à conversão, proclamando o *Cogito, ergo sum*, tornou-se o responsável pela mudança de princípio que passou a vigorar na filosofia moderna.

Desse modo, é possível afirmarmos que esta peculiar consideração da necessidade de autoconsciência a partir da conversão, longe de restringir-se apenas à problemática acerca do mal, é, na verdade, intrínseca à própria ideia de filosofia: “desde o ‘Conhece-te a ti mesmo’ socrático ao cogito cartesiano, passando pelo cogito agostiniano, toda a história da filosofia gira em torno ao conhecimento de si como ponto crucial” (Cerqueira, 2002, p. 7).

Quem distingue claramente no âmbito da conversão a necessidade de autoconsciência é o Padre Antônio Vieira. Desse ponto de vista, seu pensamento remete ao

de Agostinho. De fato, ambos estabelecem a anterioridade da alma em vista do conhecimento e compartilham da mesma orientação quanto à possibilidade de o homem ver-se a si mesmo “na estranha ambiguidade de objeto e sujeito de conhecimento” (Cerqueira, 2000, p. 224). Do mesmo modo, a autoconsciência, indistintamente, “é a condição de uso da razão, quer do ponto de vista prático, quanto à possibilidade de ação moral, quer do ponto de vista teórico, quanto à possibilidade de ciência universal” (Cerqueira, 2002, p. 20). Ademais, independentemente das distinções existentes entre Vieira e Agostinho, nos quais destacamos, historicamente falando, a subordinação da atividade filosófica às preocupações teológicas, ou mesmo das distinções entre eles e Descartes, cujas preocupações, de caráter teórico e científico se dirigem para a fundamentação de um modelo de ciência, todos três podem ser relacionados do ponto de vista da necessidade de conhecimento de si como espírito.

Com a finalidade de sustentar que é exatamente do conhecimento de si como espírito, e não como corpo, que se segue a possibilidade de superação do determinismo da natureza e, em consequência, de realização de “boas obras”, Vieira proclama, em **As Cinco Pedras da Funda de Davi** (1673), que “neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de si mesmos”. Em seguida, visando a justificar, a partir desta concepção, a necessidade da conversão religiosa na formação do ente moral, acentua “a ideia de que a alma busca-se a si mesma para desfazer-se de uma falsa imagem sensível”, distinguindo, “a ‘limpa’ consciência de si, a subjetividade pura, o eu não misturado”, isto é, o que há de mais sublime no homem e por meio do qual ele pode reconhecer-se sujeito a uma necessidade espiritual, “dos objetos dos sentidos e das necessidades corporais” (Cerqueira, 2002, p. 70), no interior dos quais não pode o homem verdadeiramente conhecer-se, senão ignorar-se, a não ser por uma ciência infusa, adquirida passivamente, a qual não basta. Dessa forma, o conhecimento de si enquanto espírito é, em Vieira, condição de uma experiência atual de sabedoria e, por isso, possibilidade de alguém vir a se transformar em princípio de conhecimento:

Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer persuadir-se cada um, que ele é a sua alma. O pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma: este é o verdadeiro, o limpo e o heroico conhecimento de si mesmo; o heroico porque se conhece o homem pela parte mais sublime; o limpo, porque se separa de tudo o que é terra; o verdadeiro, porque ainda que o homem verdadeiramente é composto de corpo e alma, quem se conhece pela parte do corpo, ignora-se, e só quem se conhece pela parte da alma se conhece [...]. Homem, se te ignoras, se te não conheces, sai fora. Eu bem sei que a causa de muitas ignorâncias é o não sair; o homem tanto sabe, quanto sai, e aqueles que

não saíram, não sei como podem saber, se não for por ciência infusa, a qual ainda não basta (**As Cinco Pedras da Funda de Davi**, 2003 [1673], II).

A concepção de Vieira quanto ao fato de ser a consciência princípio ontológico nos reporta, no quadro do aristotelismo em que ele se situa (Cerqueira, 2002, p. 70), ao pensamento de Tomás de Aquino (**Suma Teológica**, 2002 [1267-1269], I. q. LXXIX, a. XIII), o qual afirma que esta mesma consciência supõe, necessariamente, uma experiência atual, do que se segue que ela “não é uma potência, mas um ato”. Em outras palavras: a consciência é um ato porque só se realiza na ação. Esta ideia, consoante Tomás, encontra sua origem na própria análise do termo “consciência”, cujo sentido etimológico (*conscientia* → *cum alio scientia*) implica a dualidade de sujeito e objeto de conhecimento, no sentido de que toda a consciência é sempre consciência de, a começar pela consciência de si. Esta conclusão, outrossim, se aplica a todos os atributos que resultam dos atos de consciência, na medida em que eles têm suas origens no conhecimento ou ciência que temos do que fazemos, o que torna possível defender a tese de que a consciência de si é o conhecimento primordial na ordem da ciência. É irrefragável, porém, que esta compreensão, a saber, de que o conhecimento de si enquanto espírito é condição inelutável para que o sujeito possa se afirmar princípio de conhecimento, tem como fonte Agostinho: “Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma?” (**A Trindade**, 1994 [400-416], IX, III, 3). Com efeito, se levarmos em consideração que Agostinho vinca a ideia de que o conhecimento de si é desencadeador de todas as outras evidências, inclusive da existência de Deus, e que Vieira afirma a insuficiência da ciência adquirida passivamente, é nítida a convergência que ambos estabelecem quanto à supracitada tese e é clara a aproximação que mantêm, neste sentido específico, com o cogito cartesiano. Afinal, a autoconsciência em Agostinho e em Vieira é, decerto, a “mesma consciência de si inerente ao cogito cartesiano, porque é o único princípio de uma experiência atual de conhecimento que começa por si, contrariamente à ciência infusa” (Cerqueira, 2002, p. 14-55).

Sem embargo, contrariamente à postura de Descartes, cuja característica principal é a busca do conhecimento objetivo de todas as coisas, dentre as quais o conhecimento de si mesmo “como razão abstrata e atemporal em vista da necessidade de fundar o modo matemático-experimental do saber”, Vieira enfatizou o aspecto existencial e moral da consciência de si como “razão concreta e histórica em vista da necessidade de fundar as próprias ações, inclusive o ato de conhecer, no âmbito do vivido” (Cerqueira, 2002, p. 71).

Em outras palavras: este conhecimento de si mesmo enquanto espírito é condição de o homem libertar-se do determinismo da natureza e transformar-se em princípio de conhecimento e ação. Tomás de Aquino, outrossim, ao analisar as atividades que cabem à consciência, no caso, o atestar, o incitar, o obrigar, o acusar, o reprovar e o repreender as ações humanas, consequência, todas elas, da “aplicação de algum conhecimento ou ciência que temos do que fazemos”, destaca que a consciência é um movimento atual do sujeito com o fim de, a partir do conhecimento de si e de seus atos, fundar suas ações no âmbito do vivido: “tudo isto resulta da aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação” (**Suma Teológica**, 2002 [1267-1269], I, q. LXXIX, a. XIII). Destarte, ao estabelecer-se em um sentido de consciência como conhecimento de si e de seus próprios atos, ou melhor, uma vez que a concebe como o julgamento moral do sujeito em relação às suas próprias ações, o Aquinate também privilegiou o aspecto moral e existencial da consciência de si. No entanto, a ideia segundo a qual o sujeito se transforma não só em princípio de conhecimento, mas também de ação por meio do conhecimento de si mesmo enquanto espírito, nos remete, inevitável e novamente, ao pensamento de Agostinho, o qual, do fato de ter constatado que a principal causa dos erros humanos consiste exatamente nesse desconhecimento de si, sustentou, em consequência, que a autoconsciência inerente à conversão religiosa é condição de superação do determinismo da natureza e de realização de “boas obras”.

Na medida em que Vieira se assentou numa tradição que institui o sentido de consciência de si como razão concreta e histórica, acabou por assumir, conseqüentemente, uma posição contrária em relação ao racionalismo do século no qual se inseriu, caracterizado por um sentido de consciência de si como razão abstrata e atemporal e marcado, portanto, pela dicotomia mente/corpo. A partir disso, podemos compreender o porquê de não ter concebido “a ‘visão interior’ de si mesmo sem a corporeidade”, inclusive porque “a corporeidade mesma de todo o sujeito serve à autoconsciência na medida em que é necessário antes sair de si para depois entrar em si” (Cerqueira, 2002, p. 71):

Enquanto o homem não sai do corpo, ignora-se, e só quando dele sai se conhece [...]. Para que o homem se conheça, há de entrar em si mesmo; e este sair de si, é entrar em si; porque é sair do exterior do homem, que é corpo, e entrar e penetrar no interior dele, que é a alma (Vieira, **As Cinco Pedras da Funda de Davi**, 2003 [1674], II).

Por isso, não levar em conta o papel da experiência e dos sentidos, e supor, com a tradição racionalista surgida no século XVII, que “a visão interior” de si mesmo vem exclusivamente por intermédio da razão (Cerqueira, 2002, p. 85-86), é recair em erro, uma vez que é “o homem um composto [...] formado de duas partes tão distintas como lodo e divindade, ou quando menos uma parte dela” (Vieira, **As Cinco Pedras da Funda de Davi**, 2003 [1674], II). Esta concepção, decerto, reflete sua posição em face do agostinismo no interior do aristotelismo. Com efeito, Tomás de Aquino, apoiado em uma tese de Agostinho de acordo com a qual “o homem não é só alma, nem só corpo, mas [...] simultaneamente alma e corpo” (**Suma Teológica**, 2002 [1267-1269], I, q. LXXV, a. IV), reitera a ideia de que, ainda que a alma seja subsistente, ela só é completa por natureza, ou melhor, só há um homem, uma pessoa, ou um *eu* em razão de sua indissociável união com o corpo. O mesmo Agostinho, em que se apoia Tomás quanto à inseparabilidade das duas partes de que é constituído o homem, é aquele que, refletindo sobre a conversão de Vitorino, chama a atenção para o fato de viver, frente às duas vontades que nele coabitavam, uma ambiguidade no querer, reveladora da comparticipação do eu tanto no corpo quanto no espírito (Cerqueira, 2002, p. 71):

Assim compreendia, por experiência própria, aquilo que lera – de que modo a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne – e eu, na verdade, estava em ambos, mas estava mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava. Pois já aí havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria contra a vontade, do que fazia querendo [...] porque, querendo, eu tinha chegado aonde não queria (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, V, 10-11).

De fato, da possibilidade moral de alguém vir a se libertar da primazia de uma vontade carnal, ou de “estar mais naquilo que em mim aprovava”, não se segue, de modo algum, a hipótese de aniquilamento, ou de exclusão da esfera da corporeidade e das necessidades dela derivadas: “e, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra” (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, IX, 21). É certo que a vontade espiritual tem seu surgimento posterior em relação às “inatas” necessidades corporais, e as excede, mas sem as excluir, uma vez que são inerentes à vida biológica humana, do que se segue que, nesta visão dialética, exceder não se sinonimiza com excluir. Portanto, uma vez que é preciso que o homem “saia” de seu exterior, que é corpo, para que depois possa “entrar dentro em si”, isto é, se e na medida

em que a necessidade moral só se afirma quando se sobrepõe às necessidades corporais, ela implica, e não pode ser de outro modo, a corporeidade.

Entretanto, este papel exercido pela corporeidade na “visão interior” de si mesmo não contradiz a ideia de que é tão somente por meio do conhecimento de si enquanto espírito que o homem pode vir a se identificar e afirmar sua superioridade ontológica sobre os animais: “o pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma [...] o homem visto pela parte do corpo se ignora, e visto ou considerado pela parte da alma se conhece [...]. Porque quem vê o corpo, vê um animal; quem vê a alma, vê ao homem” (Vieira, **As Cinco Pedras da Funda de Davi**, 2003 [1674], II). Esta superioridade humana, de cunho ontológico, se deve ao fato de que, enquanto aos animais só é dado o ser e o viver, ao homem é concedido, além destas duas instâncias, o entender, ou a inteligência, que é a capacidade de “‘ver dentro’ todas as coisas, a começar por si mesmo” (Cerqueira, 2002, p. 88). Tanto é assim que, por meio da inteligência, o homem se torna até mesmo capaz de dominar os animais que o superam em força e que apresentam maior proficiência no uso de outros sentidos, do mesmo modo que, imbuído da “força do conhecimento de si mesmo”, o pequenino Davi “triunfou com as mãos, porque já havia triunfado com os pensamentos” o gigante Golias (Vieira, **As Cinco Pedras da Funda de Davi**, 2003 [1674], I):

Tendo isso em vista, é indubitável que as preocupações de Agostinho e Vieira, assim como ocorre nas **Meditações** de Descartes, é a de orientar-se pelo pensamento, ou pelo espírito. Agostinho, embora não conceba o homem fora dos domínios da união da alma com o corpo, isto é, ainda que creia “não ser o homem apenas a alma nem somente o corpo, mas a alma e o corpo juntos”, acentua que, dentre estas duas partes que compõem a natureza humana, a superior e a mais nobre é, de fato, a alma. Afinal, é tão somente por meio da alma que o homem pode saber, com certeza, que existe, que vive e, especialmente, que entende: “a alma sabe que existe e vive, como existe e vive a inteligência. Ninguém duvida que aquele que entende está vivo [...] a alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre” (Agostinho, **A Trindade**, 1994 [400-416], X, X, 13). Em outras palavras: do fato de o homem saber que existe por intermédio da inteligência, se segue, como consequência, a possibilidade de ver-se a si mesmo não só como realidade externa e como um vivente sujeito à causalidade da natureza, mas como alguém a quem é permitido fundar sua própria existência como espírito. Assim sendo, é tão somente por essa via que poderemos justificar nossa tese quanto ao fato de visualizarmos, em Agostinho, a fonte mais remota do sentido de consciência de si como inteligência:

Julgo que de nenhum modo a consciência pode ser má, a não ser que, transformando a palavra, digamos, ‘consciência’ no lugar de ‘experiência’. Com efeito, experimentar nem sempre é bom, como acontece quando se passa pela experiência de suplícios. Realmente, como poderá ser um mal aquilo a que chama pura e propriamente consciência, dado que se alcança com a razão ou a inteligência? (Agostinho, **Diálogo sobre o livre-arbítrio**, 2001 [387-395], I, VII, 17).

Vieira, por sua vez, e certamente convergindo com o pensamento agostiniano, vinca, em seu **Sermão da Sexagésima** (1655), contemporaneamente às **Meditações Metafísicas** (1641), o sentido de conversão como princípio de inteligência, isto é, como condição de o homem, por meio da “visão interior” de si mesmo, libertar-se do determinismo da natureza e fundar sua própria existência como espírito, e não como corpo: “Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo?” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], III):

Para um homem ver-se a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz. Se tem espelho e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz [...]. Para esta visão são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento (*ibidem*).

Assim, se e na medida em que o sentido de consciência de si como inteligência é um dos motes característicos do pensamento vieiriano, este é, *ipso facto*, um dos motivos pelos quais o associamos a Descartes quanto à exigência do conhecimento de si como espírito e, obviamente, a razão pela qual o consideramos uma ponte entre Agostinho e os modernos. No entanto, este sentido de consciência como inteligência em Vieira é indissociável da ação doutrinária e educativa do pregador, uma vez que, diferentemente de uma consciência de si fundada em um caráter *a priori*, autônoma de todo e qualquer fator externo, a autoconsciência inerente à conversão é caracterizada pela dependência de um fator externo. Isso porque, conquanto a transição, impressa por Descartes, de um sentido de autoconsciência inerente à conversão para o princípio ontológico no qual “a própria existência tem seu fundamento na consciência de si como pensamento”, Vieira manteve-se sob a vigência “do antigo princípio teológico de que a própria existência se funda na universalidade da conversão, entendida a conversão como a visão interior de si mesmo mediante o auxílio do pregador” (Cerqueira, 2001, p. 17). Esta concepção, certamente, é o reflexo da presença do agostinismo no interior do aristotelismo em Vieira. De fato, esta

ideia já está em Agostinho, quando, refletindo sobre a conversão de Vitorino, destaca que o este só pôde possuir firmeza moral e libertar-se do jugo de uma vontade carnal que o fazia recear perder os amigos, as riquezas, as honras e as glórias no momento em que Simpliciano, fazendo o papel do pregador, o levou a ver-se a si mesmo “como réu de um grande crime, por se envergonhar dos mistérios da humildade do teu Verbo e não se envergonhar das cerimônias sacrílegas dos soberbos demônios” (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, II, 4).

No entanto, “a ação doutrinária e educativa (do pregador) para esse fim não se justificaria sem uma compreensão clara do intelecto como ‘luz interior’”. Neste sentido, há que se distinguir essa necessidade em Vieira quando afirma que “não pode o homem entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” se não “concorre com os olhos, que é o conhecimento”. Embora isso remeta, no âmbito do aristotelismo a que pertence Vieira por formação, à tese de Aristóteles segundo a qual o intelecto agente é uma certa luz interior (Aristóteles, **De anima**, 2006 [335-322 a.C], III, 5), também está de acordo com Agostinho, quando este demonstra ser consenso universal que, assim como o homem exterior é “dotado de sentidos corporais”, por entremeio dos quais “percebe por eles os corpos”, o homem interior, por sua vez, “é dotado de inteligência”, de sorte que, possuindo esta “visão interior”, lhe é facultada a possibilidade de “entrar dentro em si” e conhecer-se a si mesmo. Harmonizando-se Agostinho com a supracitada concepção aristotélica, podemos observar que o que um dos sentidos “nos revela há de valer para os outros. Por isso, apoiemo-nos principalmente no testemunho da visão [...] o mais excelente dos sentidos e, ainda que de outro gênero, mostra-se o mais próximo à visão da inteligência” (Agostinho, **A Trindade**, 1994 [400-416], XI, I, 1).

Assim, tendo em vista, por um lado, a necessidade da “luz interior” inerente ao intelecto agente na visão de si mesmo e, por outro, a evidência de que o concurso de Deus “não falta, nem pode faltar”, a responsabilidade pelo fato de que “não há um homem que em um Sermão entre em si e se resolva” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], II), só pode estar, em consequência, na inaptidão do pregador: “se a palavra de Deus até dos espinhos e das pedras triunfa [...] não triunfar hoje a palavra de Deus [...] não é por culpa nem por indisposição dos ouvintes”. Esta questão, destarte, implica “a ideia de participação da luz divina pela criatura racional” (Cerqueira, 2000, p. 223). Neste sentido, Vieira reflete o pensamento de Tomás no interior do aristotelismo: “porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente

por participação” (Aquino, **Suma Teológica**, 2002 [1267-1269], I, q. LXXIX, a. IV). Tomás, com efeito, assumindo o propósito de demonstrar que o intelecto agente é parte da alma, e não algo separado dela, afirma que é necessário que haja, para além da “alma intelectual do homem, um intelecto superior que lhe dá a potência de conhecer”. Afinal, o intelecto humano, uma vez “móvel e imperfeito, pressupõe a existência de algo que é essencialmente essa coisa, e que é imóvel e perfeito”. Por conseguinte, “é preciso afirmar na alma humana uma potência que participa do intelecto superior, e pelo qual ela torna os inteligíveis em ato [...]. Deve portanto, haver um intelecto superior que ajuda a alma a conhecer” (Aquino, **Suma Teológica**, 2002 [1267-1269], I, q. LXXIX, a. IV). Diante da tese de Aristóteles, o qual compara o intelecto agente “à luz que é algo difundido no ar”, e de Platão, o qual compara “o intelecto separado ao sol que imprime sua luz em nossas almas”, Tomás afirma que “o intelecto separado, conforme o ensino de nossa fé, é o próprio Deus, criador da alma, e em quem ela é unicamente bem-aventurada”. Daí concluir que “é portanto por ele que a alma humana participa da luz intelectual”. Na **Suma Contra os Gentios** (Aquino, **Suma contra os gentios**, 1990 [1259-1265], livro III, LVII, 1), Tomás lembra que qualquer intelecto, seja do grau que for, pode participar da visão divina: “como para a visão da substância divina o intelecto criado é elevado por uma certa luz natural [...] não há intelecto criado de tal modo inferior, quanto à sua natureza, que não pode ser elevado a essa visão”. Donde afirmar que, “pelo exposto é refutado o erro de alguns que diziam que a alma humana, por mais elevada que estivesse, não alcançaria o nível dos intelectos superiores”. É neste espírito que Tomás vinca a ideia de que pela visão de Deus participa-se da vida eterna (Aquino, **Suma contra os gentios**, 1990 [1259-1265], livro III, LXI). De fato, apesar de a alma inteligível ser a última da ordem dos inteligíveis, ela tem a sua substância elevada acima da matéria corpórea e independente dela. Assim, se a operação dessa alma, por um lado, é material, por meio da qual ela se une às coisas inferiores e temporais, por outro, todavia, “ela participa da eternidade, pela sua operação, pela qual se une às coisas superiores intemporais. Ora, assim é o mais alto grau da visão da substância divina”. Daí concluir que “por meio desta visão participa da eternidade e, pela mesma razão, qualquer outro intelecto criado que vê a Deus”. Posto isso, a inaptidão do pregador em levar o ouvinte a “entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” consiste no “fracasso da ação doutrinária e educativa em elevar o intelecto à luminosidade da luz do criador, sob a qual o homem torna-se capaz de ver-se a si mesmo na estranha ambiguidade de sujeito e objeto do conhecimento” (Cerqueira, 2000, p. 224).

Tomando a concepção de Tomás como ponto de partida, podemos avançar para o problema histórico que enfrenta o pregador do século XVII, mais precisamente o “de elevar a consciência empírica ao nível de universalidade da mensagem cristã, mas sem reduzir a interpretação do texto religioso a uma concepção racionalista da linguagem” (Cerqueira, 2000, p. 224). O fato é que, tanto para Agostinho quanto para Vieira, isto é, para todo o pensamento elaborado por cristãos, as palavras, mais que representar a expressão e formulação de ideias, como é próprio, obviamente, do espírito racionalista do século XVII, revelam o “‘homem interior’ no sentido de que ele usa de um sistema de sinais para significar a própria vontade” (Cerqueira, 2000, p. 224). Este sentido de autoconsciência mediante o auxílio do pregador, reclama, certamente, “uma teoria acerca do uso das palavras” (Cerqueira, 2000, p. 224):

Antigamente se convertia o mundo, hoje por que se não converte ninguém? Porque hoje pregam-se palavras e pensamentos, antigamente pregavam-se palavras e obras. Palavras sem obras, são tiros sem balas; atroam, mas não ferem [...]. Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer dizer o que elas dizem! (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IV e IX).

E é exatamente a partir dos aspectos inerentes à linguagem que se dará a interpelação de Vieira aos pregadores de seu tempo. Com efeito, tendo em vista que “assim como Deus não é hoje menos Onipotente, assim a sua palavra não é hoje menos poderosa do que dantes era” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], II), se o pregador não concorre mais para a “visão interior” de si mesmo, é porque suas “palavras são palavras, mas não são palavras de Deus” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX). E, ainda que se possa objetar que, em seus sermões, utilizavam-se, basicamente, do texto bíblico, se não há a tentativa, por parte do pregador, de elevar-se e elevar a consciência do ouvinte à universalidade da mensagem cristã, isto é, se se limitam a pregar “palavras de Deus”, e não “a palavra de Deus”, os pregadores não concorrem, outrossim, para a “visão interior” de si mesmo. Afinal, o fim do Sermão, a conversão, depende, inexoravelmente, que a pregação se fundamente nas palavras que o texto, a priori, já quer dizer, como condição para que o pregador possa atingir o que está para além da realidade das línguas pátrias: “as palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavras de Deus, mas pregadas no sentido que nós queremos, não são palavras de Deus”. Portanto, se as palavras do pregador não se conformam ao sentido mesmo das palavras divinas, o Sermão será infrutífero, uma vez que, neste sentido, os pregadores se circunscrevem a

tomar as palavras divinas “pelo que toam, e não pelo que significam, e talvez nem pelo que toam” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX). Dessa maneira, se trazemos “as palavras de Deus a que digam o que nós queremos e não ao que elas querem dizer” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX), não haverá, decerto, “um homem que entre em si e se resolva”. Sobre a universalidade da lei divina, Vieira está de acordo com Agostinho, quando este afirma que:

E então aquela lei, a que chamamos razão suprema, à qual se deve obedecer sempre, pela qual os maus merecem ser infelizes e os bons ter uma vida feliz, e pela qual a outra lei, que dissemos que se devia chamar temporal, se estabelece com justiça e, também com justiça, se altera: poderá parecer, a alguém capaz de refletir, que não é imutável e eterna? (Agostinho, **Diálogo sobre o livre-arbítrio**, 2001 [387-395], I, VI, 15).

Mais que isso, porém, para que o pregador possa, de fato, se revestir de autoridade e elevar a consciência dos ouvintes à universalidade da mensagem divina, é necessário também que ele queira o que elas dizem, de modo que se evite que, ainda que “as palavras” proferidas nos Sermões sejam “verdadeiras”, as “testemunhas” sejam “falsas” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX). Afinal, é o fim, mas enquanto querido, o que “move o indivíduo a agir em conformidade à razão, aprendendo e conhecendo, subordinando-se a princípios, regras e leis” (Cerqueira, 2000, p. 226). O sentido desta virtude intelectual já se encontra, sem dúvida, em Aristóteles, quando define o bem como um fim desejável, ou como aquela virtude ou excelência que, apoiado “em uma atividade da alma segundo a razão [...] sempre se escolhe por si mesmo e nunca por outra coisa” (Aristóteles, **Ética Nicomáquea**, 2000 [335-322 a.C], I, 7 1097a, 30; 1098a, 5). No entanto, à simples função da alma, que faz com que o continente “obedeça a razão [...] pois em tudo concorda com a razão” (Aristóteles, **Ética Nicomáquea**, 2000 [335-322 a.C], I, 13, 1102b, 25), acrescenta a ideia de que as ações virtuosas são, para o homem reto, “por si mesmo agradáveis” (Aristóteles, **Ética Nicomáquea**, 2000 [335-322 a.C], I, 8, 1099a, 20), o que o faz querer aquilo que sabe fazer.

O pregador que, (i) além de não dizer o que as palavras *a priori* querem dizer, (ii) não quiser para si o que elas querem, isto é, se (i) além de não elevar a consciência do ouvinte à universalidade das palavras divinas, (ii) não se conformar a uma experiência “da qual participa concreta e historicamente segundo a própria vontade” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX), ele se comportará como os atores no palco, porquanto inteiramente destituído do compromisso com a verdade:

São fingimentos, porque são sutilezas e pensamentos aéreos, sem fundamento de verdade; são comédias, porque os ouvintes vêm à pregação como à comédia; e há pregadores que vêm ao púlpito como comediantes [...]. Pouco disse S. Paulo em lhe chamar comédia, porque muitos sermões há, que não comédia, são farsa (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], IX).

Em contrapartida, o pregador que assume única e exclusivamente o compromisso com a verdade, aderindo voluntariamente ao sentido das palavras e querendo o que elas querem, lhe será indiferente “pregar com fama e sem fama” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], X): “pregar o que convém, ainda que seja com descrédito de sua fama, isso é ser pregador de Jesus Cristo” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], X). Neste sentido, Vieira se propõe converter aqueles homens de “entendimento agudo”, que “vêm só a ouvir sutilezas, a esperar galantarias, a avaliar pensamentos”, assim como os de “vontade endurecida” (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], III), ou melhor, naqueles homens em que, tal qual Agostinho, se consolidara em mecanismo uma vontade carnal:

Que médico há que repare no gosto do enfermo, quando trata de lhe dar saúde? Sarem, e não gostem; salvem-se, e amarga-lhes, que para isso somos médicos das almas. Quais vos parece que são as pedras sobre que caiu parte do trigo do Evangelho? Explicando Cristo a Parábola diz, que as pedras são aqueles que ouvem a pregação com gosto [...]. Pois será bem que os ouvintes gostem, e que no cabo fiquem pedras?! Não gostem e abrandem-se; não gostem, e quebrem-se; não gostem, e frutifiquem [...]. De maneira que o frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer; frutifiquemos nós, e tenham eles paciência (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], III).

Assim sendo, as “três coisas necessárias para um homem ver-se a si mesmo” concorrem para que o ouvinte possa, de fato, “ver-se a si mesmo como réu de um grande crime”, “envergonhar-se da vaidade”, para, finalmente, “ter vergonha perante a verdade” que se lhe impõe, de sorte que, dessa visão interior de si mesmo em erro e em pecado, possa advir um sofrimento que é estritamente moral e, em consequência, a hipótese de ver-se sujeito a uma necessidade espiritual que tem em vista a superação da indiferença e do determinismo da natureza:

A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando a cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para a casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto [...]. Algum dia vos enganastes tanto comigo, que saíeis do sermão muito contentes do pregador; agora quisera eu desenganar-vos tanto, que saíeis muito

descontentes de vós [...]. O que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhe pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhe pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus pecados. Contanto que se descontentem de si, descontentem-se embora de nós (Vieira, **Sermão da Sexagésima**, 2003 [1655], X).

Este sentimento de desagravo por detectar em si mesmo a sujeição à incontinência e a uma vontade carnal que, com o “peso do hábito”, havia-se consolidado em mecanismo, está presente tanto no episódio da conversão de Vitorino, quando “a si mesmo se viu como réu de um grande crime” e, por esta razão, “se envergonhou da vaidade e teve vergonha perante a verdade” (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, II, 4) quanto no momento da conversão de Agostinho: “quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração” (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, XII, 28). Com efeito, na medida em que a conversão religiosa é condição inexorável para que o sujeito “possa entrar dentro em si e ver-se a si mesmo” e, assim, detectar a sua singularidade e sua finitude, vindo a se angustiar, ou a se desagravar consigo mesmo ao reconhecer-se em erro e em pecado, ela é, irrefragavelmente, princípio da autoconsciência:

Ponticiano contava isto e tu, Senhor, enquanto ele falava, voltavas-me para mim mesmo, arrancando-me das minhas próprias costas, onde eu me tinha posto, porque não queria ver-me, e colocavas-me diante do meu rosto, para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas. E eu via e horrorizava-me, e não havia para onde fugir de mim. E se tentava afastar de mim o meu olhar, Ponticiano contava o que contava, e tu me punhas de novo defronte de mim, e atiravas-me para diante dos meus olhos, para que descobrisse a minha iniquidade e a odiasse (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, VII, 16).

Tanto quanto Vieira, Agostinho sustenta a ideia de que a autoconsciência inerente à conversão religiosa representa um salto qualitativo do ente moral frente aos que, em momento algum, veem-se a si mesmos em erro: “pois também tu, ó Pai misericordioso, te alegras mais por uma pessoa que faz penitência do que por noventa e nove justos que não precisam de penitência” (Agostinho, **Confissões**, 2001 [400], VIII, III, 6). A visão de si mesmo como refém de uma vontade carnal consolidada em mecanismo, ou como servo de si mesmo em virtude da submissão ao determinismo da natureza é, de fato, o momento da libertação, da qual se segue a possibilidade de alguém, por meio de sua consciência moral, ver-se sujeito a uma necessidade espiritual e de acrescentar, ao seu ser, o dever.

4 Considerações finais

Embora não nos seja lícito ignorar que muitos foram os que, de um modo ou de outro, depararam-se com a necessidade de problematizar o mal, defendemos a hipótese que foi com Agostinho que a questão se apresentou em sua significação propriamente filosófica e universal. Para que tal hipótese pudesse ser confirmada, todos os nossos esforços se deram no sentido de demonstrar que o pensador, ao ter em vista a subjetividade do vivido, e ao conceber o mal como um sentimento constituinte da estrutura ontológica da vida humana, soube reconhecer a significação universal do problema e transcender os limites do mundo antigo e medieval. Tanto é assim que nos foi possível comprovar que, em virtude de sua abordagem, Agostinho estabeleceu uma doutrina que, além de ter ressoado por toda filosofia medieval, se estendeu também aos modernos, como fonte de referência para a ideia de que a vontade, com a qual somos capazes de agir bem, evitando o erro e o pecado, e com a qual vivemos felizes, não se encontra sob o mecanismo da necessidade natural, mas implica a liberdade.

Deste modo, buscamos reiterar que sua visão do mal é fundamental para a compreensão do problema da ação moral no mundo moderno, razão pela qual optamos por retomar a questão em vista de sua visão do problema em sua significação ontológica, e não teológica. Com efeito, na medida em que toda a problematização foi situada na esfera da consciência, isto é, no sujeito consciente de si como inteligência e liberdade, pudemos corroborar, de fato, a tese de que a doutrina agostiniana é capaz de despertar um vivo interesse que não se circunscreve aos aspectos históricos e teológicos do problema e, outrossim, de tornar-se digna de atenção para todo aquele que se dedica ao pensamento moral no ocidente.

Longe de ter sido uma mera escolha aleatória, o fato de termos girado a nossa pesquisa em torno ao livro VIII das Confissões deveu-se à nossa hipótese de que foi exatamente aí que a questão, considerando-se o problema da luta das vontades, se revelou em sua significação ontológica. Com efeito, fomos levados a perceber que toda discussão de Agostinho estava inteiramente centrada no espírito humano e circunscrita ao mundo do vivido na medida em que este livro girava em torno ao seu reconhecimento de que, por um lado, estava situado entre duas vontades contrárias entre si e, por outro, de que o motivo pelo qual era levado ao erro e ao pecado consistia na sua submissão, por ausência de firmeza moral, aos mandos de uma vontade carnal.

Propusemos que Agostinho, de uma forma ou de outra, instituiu a ideia de que o conhecimento de si enquanto espírito é condição de superação do mecanismo do hábito, de o indivíduo transformar-se em princípio de conhecimento e de ação, e portanto, de realização de “boas obras”. Por isso, fez-se necessário acrescentarmos a questão da autoconsciência a partir do problema da conversão. Deste ponto de vista, introduzimos o Padre Antônio Vieira, o qual apoiou-se, outrossim, em um sentido de conversão como princípio de inteligência e liberdade, isto é, como possibilidade de o homem, por meio da “visão interior” de si mesmo, libertar-se do determinismo da natureza e fundar sua própria existência como espírito, e não como corpo. Depreendemos daí que o conhecimento de si é condição de uso da razão, quer do ponto de vista prático, quanto à possibilidade de ação moral, quer do ponto de vista teórico, quanto à possibilidade de ciência universal. A aproximação que estabelecemos entre Agostinho e Vieira deveu-se ao fato de ambos terem, entre suas preocupações, a transformação de um homem, originariamente submetido ao mecanismo da natureza, e por isso mesmo falho e pecador, num ente moral. De posse disso, destacamos a compreensão de Agostinho e de Vieira de que deve deixar o homem de ser o que é por natureza para ser o que deve, isto é, o seu dever-ser. É neste sentido que os dois distinguiram, como os dois modos do ser do homem, o modo do ser natural e o modo do ser moral. Esta distinção, com efeito, se fundou no entendimento de que o homem, por um lado, encontra-se sujeito às determinações de leis eternas e universais, sendo assim não livre, ao passo que, se tomado pelo modo do ser em que o exercício da vontade e inteligência humanas concorrem para a realização de ações morais, ou seja, se concebido pelo modo do ser em que não está sujeito ao mero determinismo natural, pode ser pensado como livre.

Daí a necessidade de associarmos ao problema a distinção estabelecida por Kant entre a alma tomada como “fenômeno” e a alma tomada enquanto “coisa em si”. Finalmente, procuramos estabelecer uma relação entre Agostinho e Kant quanto à necessidade de evidenciar a significação prática da filosofia. Afinal, o esforço de ambos em salvaguardar a autonomia da vontade residiu, em última análise, na ideia de que sem a liberdade nada mais restaria, a não ser a esfera do mecanismo da natureza, na qual não cabe falar em moralidade. Destarte, vimos que Agostinho concordaria com Kant no que tange à concepção de que, para que se possa falar em moralidade, ou em ato moral, nada mais é preciso a não ser que a liberdade, pressuposto do ato moral, não se contradiga e não intervenha no outro reino, o “do mecanismo natural da própria ação”. Por isso, ainda que

estes filósofos estejam tão separados, não só historicamente como em função de seus interesses gerais, é clara a convergência que mantêm entre si quanto ao caráter transcendente da ação moral.

Finalmente, cabe ressaltar que se Agostinho, por um lado, concedeu um papel fundamental à conciliação entre liberdade e necessidade em vista do entendimento do problema do mal, e se em Kant, por outro, essa conciliação tem em vista a tarefa de evidenciar a significação prática do uso da razão, ambos se uniram na ideia de que a filosofia tem uma função essencialmente prática, o que consiste na tarefa de elevar o homem à consciência de si e fornecer-lhe a compreensão do próprio destino.

Referências

AGOSTINHO, S. [Aurelius Augustinus]. **Diálogo sobre o livre-arbítrio**. 2. ed. São Paulo, SP: Paulus, Diálogo sobre o Livre-Arbítrio. Introdução e tradução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: INCM, 2001 [387-395].

AGOSTINHO, S. [Aurelius Augustinus]. **Confissões**. Edição bilíngue. Trad., introd. e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Pimentel, Manuel Barbosa Freitas e José Maria Rosa. Lisboa: INCM, 2001 [400].

AGOSTINHO, S. [Aurelius Augustinus]. **A Trindade**. Tradução e introdução de Agustino Belmonte. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994 [400-416].

AQUINO, T. **Suma contra os gentios (2 volumes)**. Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B e D. Ludgero Jaspers, O.S.B. Revisão de Luiz Alberto de Boni. Porto Alegre, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990 [1259-1265].

AQUINO, T. **Suma teológica: A criação, o anjo, o homem (Vol. II, parte I, questões 44-119)**. Edição bilíngue. Tradução de Aldo Vannucchiv, Bernardino Schreiber, Bruno Palma *et. al.* São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002 [1267-1269].

ARNAULD, A.; NICOLE, P. **La logique de Port-Royal**. Paris: Éditions Gallimard, 1996 [1683].

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, SP: Editora 34, 2006 [335-322 a.C].

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Tradución y notas por Julio Pallí Bonet. 5ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2000 [335-322 a.C].

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia Sagrada (Bíblia de Jerusalém)**. Tradução de Comissão Bíblica Pontifícia. São Paulo, SP: Paulus, 2002.

CERQUEIRA, L. A. A projeção do aristotelismo português no Brasil. *In*: CERQUEIRA, L. A. (Org.). **Aristotelismo antiaristotelismo**: ensino de Filosofia. Rio de Janeiro, RJ: Editora Ágora da Ilha, 2000.

CERQUEIRA, L. A. Gonçalves de Magalhães e a idéia de Filosofia Brasileira. *In*: MAGALHÃES, D. J. G. **Factos do espírito humano**. Prefácio de Luiz Alberto Cerqueira. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

CERQUEIRA, L. A. **Filosofia brasileira**: ontogênese da consciência de si. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Rio de Janeiro, RJ: FAPERJ, 2002.

DESCARTES, R. **Discours de la méthode**. Paris: Éditions Gallimard, 1979 [1637].

DESCARTES, R. **Méditations métaphysiques**. Traduction de Étienne Gilson. Paris: Éditions Gallimard, 1979 [1641].

DESCARTES, R. Discurso do método. *In*: **Obras Escolhidas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo, SP: Bertrand Brasil, 1994 [1637].

HOMERO. **Odisseia**. 25. ed. Tradução e prefácio Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2015 [ca. IX-VII a.C.].

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; trad., introd. e notas de Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1997 [1781].

KERKEGAARD, S. A. **O desespero humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1979 [1849].

PUFENDORF, S. **De jure naturae et gentium**. Frankfurt, DE: Apud Johannem Anthonium & Hermannum à Sande, 1672.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Prefácio, Tradução e Notas de J. B. de Mello e Souza. 17. ed. Rio de Janeiro, RJ: W. M. Jackson INC, 1953 [V a.C.].

VIEIRA, P. A. **Sermões** (Tomos I e II). Org. de Alcir Pécora. São Paulo, SP: Ed. Hedra, 2003.