UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabiano de Almeida Oliveira

João Calvino e Santo Agostinho sobre o Conhecimento de
Deus e o Conhecimento de Si: Um Caso de Disjunção
Teológico-Filosófica

São Paulo
2010

Fabiano de Almeida Oliveira

João Calvino e Santo Agostinho sobre o Conhecimento de
Deus e o Conhecimento de Si: Um Caso de Disjunção
Teológico-Filosófica

Dissertação apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Filosofia do
Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em Filosofia
sob a orientação do Prof. Dr. Lorenzo
Mammi

São Paulo
2010

À minha esposa Luciene e aos nossos
filhos Jônatas Uriel e Caio Augusto,
pelo companheirismo e dedicação
mantidos durante todos estes anos.

“Non enim linguae est doctrina, sed vitae: nec intellectu memoriaque duntaxat apprehenditur, ut reliquae disciplinae, sed tum recipitur demum, ubi animam totam possidet, sedemque et receptaculum invenit in intimo cordis affectu. [...] Doctrinae, qua religio nostra continetur, priores dedimus partes: quandoquidem ab ea salus nostra inchoatur, verum ea in pectus transfundatur atque in mores transeat oportet, adeoque nos in se transformet, ut sit nobis non infructuosa” (Inst. III.VI.4).

Ioannes Calvinus

AGRADECIMENTOS

À minha querida e incansável mulher pelo amor manifestado durante todos estes anos de convivência em meio a tantas dificuldades, especialmente pela paciência dispensada durante estes meses finais. Aos meus dois filhos pela compreensão e pelo carinho que nunca faltaram apesar de todo sacrifício.

Ao Dr. Lorenzo Mammi, pela paciência demonstrada nestes anos de orientação, pelos esclarecimentos oportunos e pela assistência sempre muito acessível.

Ao Dr. José Carlos Estêvão por ter apontado caminhos que imprimiram uma nova direção a este trabalho de pesquisa.

Ao Dr. Davi Charles Gomes pelo entusiasmo demonstrado frente ao projeto que originou esta dissertação, o que muito me encorajou, e por ter aceito participar desta banca apesar de suas absorventes ocupações.

Ao professor Tarcízio José de Freitas Carvalho por ter me fornecido os textos latinos das *Institutas* de Calvino e ter participado das minhas divagações teóricas enquanto escrevia esta dissertação.

Ao bibliotecário responsável pela biblioteca de teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, Eliezer Lírio dos Santos, e a todos os seus funcionários pelo grande apoio logístico dispensado a mim durante estes meses de pesquisa.

A todos, minha sincera gratidão.

RESUMO

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida Oliveira. *João Calvino e Santo Agostinho sobre o Conhecimento de Deus e o Conhecimento de Si: Um Caso de Disjunção Teológico-Filosófica*, 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Santo Agostinho e João Calvino são pensadores representativos de dois momentos históricos distintos da cristandade, e figuram entre aqueles que ajudaram a moldar, de forma determinante, os contornos da tradição cristã de pensamento a qual representavam. A despeito do lapso temporal que os separa, João Calvino foi muito influenciado pelo pensamento de Agostinho em virtude da presença marcante da teologia e espiritualidade agostinianas na atmosfera intelectual e religiosa do século XVI, sendo boa parte destes influxos, produto da apropriação direta de Calvino de aspectos do pensamento de Agostinho, por meio do contato *in loco* com suas obras. Estes influxos diretos e indiretos do pensamento de Agostinho sobre Calvino resultaram em muitos paralelos e similaridades teológico-filosóficos. Um dos temas comuns a estes dois pensadores cristãos foi o da centralidade da doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento. Na verdade, ambos definem a natureza do projeto sapiencial e beatífico humano em termos de aquisição deste duplo conhecimento. Portanto, a principal finalidade deste trabalho é apresentar a relevância que a doutrina da *cognitio Dei et sui* desempenha na proposta teológico-filosófica de ambos os pensadores, bem como estabelecer uma análise de suas fontes, natureza e características. Este trabalho visa demonstrar, também, que apesar de haver similaridades e paralelos estreitos entre Calvino e Agostinho no tocante aos aspectos gerais que envolvem a doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, existem distinções incontornáveis naquilo que concerne aos meandros específicos desta matéria, como aquelas disjunções relacionadas à natureza e às características específicas da dinâmica interna deste duplo conhecimento.

Palavras-chave: Conhecimento de Deus, autoconhecimento, sabedoria, beatitude, revelação, fé, razão, vontade, afetos, graça, queda, humanismo renascentista, escolasticismo medieval e reforma protestante.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida Oliveira. *John Calvin and St. Augustine on Knowledge of God and Self-knowledge: A Case of Theological and Philosophical Disjunction*, 2010. Dissertation (Master's degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

St. Augustine and John Calvin are thinkers representing two different periods in the history of Christianity, remarkably appearing among those who helped to shape up the contours of the Christian tradition of thought they represented. Despite the time gap that set them apart, John Calvin was greatly influenced by the thought of Augustine due to the strong presence of Augustinian theology and spirituality in the intellectual and religious atmosphere of the sixteenth century. Most of these inputs were the product of Calvin's direct assimilation of certain aspects from Augustine's thought through *in loco* contact with his works. Such direct and indirect inflows of Augustine's thought on Calvin resulted in many theological and philosophical parallels and similarities. One theme common to both Christian thinkers was the centrality of the doctrines of the knowledge of God and self-knowledge. In fact, both Augustine and Calvin define the nature of the human sapiential and beatific project in terms of attaining this dual knowledge. In this context, the present study aims to present the relevant role the doctrine of *cognitio Dei et sui* plays in the theological and philosophical views of both thinkers, as well as to develop an analysis of its sources, nature and characteristics. In addition, this work demonstrates that although there are close parallels and similarities between Calvin and Augustine with regards to general issues surrounding the doctrines of knowledge of God and self-knowledge, there are compelling distinctions as far as the particulars of this subject are concerned; such as disjunctions related to the nature and specific features of the internal dynamics of this dual knowledge.

Keywords: Knowledge of God, self-knowledge, wisdom, beatitude, revelation, faith, reason, will, affection, grace, fall, renaissance humanism, medieval scholasticism and protestant reformation.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIACÕES.....	9
INTRODUÇÃO	10
1 A PRESENÇA DE SANTO AGOSTINHO NOS PRINCIPAIS ANTECEDENTES INTELECTUAIS DO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO.....	19
2 AS FONTES, A NATUREZA E AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO	55
3 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO.....	88
4 AS FONTES, A NATUREZA E AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NAS <i>INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ</i> DE JOÃO CALVINO.....	109
5 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NAS <i>INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ</i> DE JOÃO CALVINO	134
6 AS DISJUNÇÕES TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS ENTRE CALVINO E A CONCEPÇÃO DE CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI DE AGOSTINHO: CONCLUSÃO.....	174
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	193

LISTA DE ABREVIACÕES

<i>b. uita</i>	<i>De beata uita</i>
<i>c. Acad.</i>	<i>Contra Academicos</i>
<i>c. Iul. Imp.</i>	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>
<i>ciu. Dei</i>	<i>De ciuitate Dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>corrept.</i>	<i>De correptione et gratia</i>
<i>div. quaest.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>doc. Chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ench.</i>	<i>Enchiridion ad Laurentium</i>
<i>Enn.</i>	<i>Enneadas</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutio christianae religionis</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>Libero arbitrio</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Simpl.</i>	<i>Ad Simplicianum</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquia</i>
<i>spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>
<i>vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>

INTRODUÇÃO

A busca pelo conhecimento do divino, a partir de um viés filosófico e natural, sempre fez parte da agenda de inquiuições dos pensadores antigos desde as origens da filosofia ocidental. Isso já era evidente entre os pensadores cosmológicos que identificavam sua inquietação em conhecer os princípios últimos, responsáveis pela origem e ordenamento do cosmos, com a realidade divina (ALGRA, 2006, p. 174).¹ Entre os gregos clássicos tal inquietação experimenta uma virada, quando a inquietação cosmológica dá lugar à busca pelo conhecimento do homem. Sócrates, por exemplo, foi um dos primeiros filósofos a transformar a questão antropológica em um dos temas centrais da filosofia.² Aliás, Platão em várias de suas obras, relaciona as questões teológica e antropológica com diversas outras questões centrais em seu pensamento, como o ordenamento cósmico, a ética e o bem último.³ O helenismo, representado pelas suas mais diversas correntes filosóficas, também refletiu detidamente sobre a natureza e a existência da divindade e do homem. Cícero, filósofo romano, chegou a afirmar que a *sapientia* era o conhecimento das coisas humanas e divinas e das causas pelas quais estas coisas são controladas (*De officiis* II.2.15). Não sem razão, este tema foi muito naturalmente incorporado à tradição teológico-filosófica cristã, assumindo, obviamente, contornos próprios da fé judaico-cristã, devendo suas primeiras análises elaboradas aos pensadores patrísticos e a sua versão amadurecida a Aurelius Augustinus, que fez da busca pelo conhecimento de Deus e da alma o tema central e onipresente de todo seu pensamento. Para Agostinho, a *sapientia* também consistiria basicamente na posse do conhecimento de Deus e da alma (autoconhecimento). Por isso, o alvo máximo da filosofia seria *Deum*

¹ Para maiores detalhes sobre a teologia filosófica dos pré-socráticos, ver JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Para um apanhado mais abrangente deste mesmo assunto envolvendo a tradição de pensamento grego ver BABUT, D. *La religion des philosophes grecs, de Thales aux Stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974; GERSON, Lloyd P. *God and greek philosophy: studies in the early history of natural theology*. London: Routledge, 1994.

² A primazia do conhecimento antropológico sobre tudo o mais, pode ser evidenciada de forma condensada na máxima socrática “conhece-te a ti mesmo”, apresentada no clássico oráculo de Delfos, no diálogo *Alcibíades Maior* (128 d – 130 e) de Platão.

³ *Alcibiades Maior* 132e – 133c; *República* 377b – 383 c; 509b, 517c; *Leis* X.893-907; XII.966-968.

et animam scire (sol. I.II.7), pois além de seu caráter eudaimônico, o conhecimento de Deus e da alma humana também seria a base para todo e qualquer conhecimento adequado do mundo exterior.

Segundo Agostinho, é através da sabedoria que o homem encontra a sua beatitude ou felicidade perene; sendo o conhecimento de Deus a própria sabedoria, logo, também será a fonte de toda bem-aventurança. Além disso, é por meio do conhecimento de Deus que o homem se reconhece como um ser verdadeiramente limitado e dependente da graça redentora (*Trin.* IV.1), pois é só através deste conhecimento que ele passa a se conhecer como realmente é e a sua verdadeira condição no mundo. Em Agostinho, portanto, o conhecimento de Deus passa a ter a primazia sobre o autoconhecimento socrático, de onde este também derivará seu significado pleno.

Quanto à natureza deste conhecimento de Deus, Agostinho afirmará o seu caráter volitivo-afetivo, mas privilegiará o aspecto intelectual no seu processo de aquisição. Segundo Agostinho, o conhecimento de Deus tem como ponto de partida a fé, mas, no entanto, cabe à razão o papel principal na apreensão deste conhecimento, isso porque, não seria papel da fé saber ou entender, mas crer e confiar.

Este tema percorrerá todas as sendas da história do pensamento cristão, agregando novos significados. João Calvino, no século XVI, retomará explicitamente esta questão do conhecimento de Deus e de si em seu *magnum opus*, as *Institutas da Religião Cristã*, dando a ela, também, um caráter de centralidade em seu pensamento. No geral, Calvino abordará este tema sob as mesmas bases que Agostinho, concedendo a ele, também, seu toque de originalidade. Como Agostinho, Calvino afirmará o caráter correlativo entre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento, identificando a posse deste *duplex cognitio* à verdadeira *sapientia*. Além disso, afirmará que a *scientia* (conhecimento do mundo) só pode se tornar útil e proveitosa sob a orientação última e determinante do verdadeiro conhecimento de Deus (I.VI.2).

Contudo, se no geral existem paralelos, no tocante às questões específicas envolvendo a sua natureza e dinâmica interna, a concepção de Calvino sobre o conhecimento de Deus e do homem divergirá substancialmente da de Agostinho, apresentando um caráter muito mais anti-especulativo, voluntarista e afetivo do que metafísico e intelectualista. Calvino

qualificará o conhecimento de Deus, que se dá no “coração”, com o adjetivo “verdadeiro”, em contraposição ao conhecimento meramente intelectual ou filosófico.⁴ Ao conhecimento de Deus meramente teórico (contemplativo), ele denominará de “especulação vazia”, cuja serventia seria apenas a de “volutear no cérebro”, enquanto que àquele conhecimento recebido, piedosamente, no coração, Calvino qualificará de “sólido e frutífero” (I.V.9). No Livro I das *Institutas*, Calvino apresentará, também, sua doutrina acerca do conhecimento natural de Deus, que seria redentivamente insuficiente, mas suficiente o bastante para tornar todos os homens indesculpáveis de sua impiedade (I.III.1). Este conhecimento natural seria obtido via interioridade - o *sensus divinitatis* (I.III.1-3) – e via exterioridade –através da contemplação das obras da criação e da providência (I.V).

Apesar do lapso temporal que os separa, existem muitos paralelos entre o pensamento de ambos; uma boa parte, inclusive, produto da apropriação direta de Calvino de aspectos do pensamento de Agostinho através do contato *in loco* com suas obras. Os influxos diretos do pensamento de Agostinho sobre Calvino têm se situado, especificamente, no campo da antropologia e soteriologia teológicas, e se devem às edições das obras completas de Agostinho publicadas na primeira metade do século XVI. Este dado é constatado, sobretudo, através de citações e referências explícitas e apreciativas feitas por Calvino a Agostinho no tocante à sua teologia da graça, do pecado original, do livre arbítrio, da predestinação e da providência. Isso foi possibilitado pelo método de análise filológica *ad fontes*, propiciado pelos *studia humanitatis*, que consistia na leitura e exegese das obras antigas nas suas línguas originais, sem intermediários interpretativos como os comentários e glosas.

Isso não quer dizer que Calvino, à semelhança de todos os demais humanistas imbuídos desta atitude metodológica, estivesse isento das influências e dos reflexos indiretos presentes à atmosfera intelectual e cultural de sua época. Pelo contrário. A maior parcela destes paralelos intelectuais entre os humanistas renascentistas do séc. XVI, dentre eles Calvino, e as correntes clássicas, antigas e até medievais de pensamento, se devia à

⁴ CALVINO, João. A verdadeira vida cristã. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 25.

presença cristalizada de muitas destas idéias no contexto intelectual, cultural e religioso da época.

O mesmo se aplica ao pensamento de Santo Agostinho, em torno do qual havia se formado toda uma cultura de estudos teológico-filosóficos no período medieval, mas que a partir do séc. XIV, contou com uma onda renovada de interesses por aspectos específicos de seu pensamento, como por exemplo, a redescoberta de sua antropologia e soteriologia antipelagianas e, também, do caráter retórico-literário de suas obras, sobretudo, as *Confissões*, sem falar da espiritualidade agostiniana. Este interesse renovado pelo pensamento e pela espiritualidade de Santo Agostinho, ocorrido no século XIV, tem sido chamado de *Renascença Agostiniana* (OBERMAN, 1992, p. 8), e foi representada, durante este período, por movimentos como a *Schola Augustiniana Moderna* e a *Devotio Moderna*.

Não é preciso dizer que a influência destes movimentos se deu dentro e fora dos limites eclesiástico-teológicos e por razões, muitas vezes, completamente diferentes. O fato é que, no ocidente europeu do séc. XVI, Agostinho era tido, tanto pelos movimentos religiosos quanto pelo humanismo cristão, como uma das maiores autoridades do período patrístico em matéria de teologia e espiritualidade; personagem, ao lado de quem, todos desejavam figurar. Isso explica o constante apelo feito a ele por movimentos, muitas das vezes, díspares e contraditórios, como por exemplo, o humanismo renascentista e a tradição escolástica da Baixa Idade Média, ou o movimento de reforma protestante e a contra-reforma católica romana, ambos do séc. XVI: todos diziam *Augustinus nostrum est*.

Apesar do que foi dito, é importante frisar que foge completamente à finalidade desta dissertação tentar demonstrar qualquer relação de dependência direta entre Calvino e Agostinho no tocante à doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento. Tal empreitada exigiria uma análise crítica literária das obras de Calvino que está para além dos limites deste trabalho. É por esta razão, que quando houver a necessidade de identificar semelhanças entre ambas as propostas quanto à *cognitio Dei et sui*, o faremos sempre na forma de paralelos, pois um paralelo não implica, necessariamente, numa relação de influências ou dependências diretas.

Tais paralelos, entre ambas as concepções de conhecimento de Deus e de autoconhecimento, tendem a se concentrar em aspectos gerais de algumas questões, como por exemplo, a estrita relação de dependência entre a idéia de felicidade e o conceito de sabedoria; a identificação de *sapientia* com a posse do conhecimento de Deus e de si mesmo; a importância determinante do conceito de conversão religiosa e moral na aquisição do conhecimento verdadeiro de Deus e do papel de relevância da graça neste processo; o mesmo pode ser dito acerca da idéia de que o conhecimento verdadeiro do mundo e do homem requer uma purificação da alma, de caráter espiritual e moral, resultante da fé no conhecimento revelado de Deus em Cristo, o Mediador. Porém, a finalidade principal deste trabalho é demonstrar, que apesar destes paralelos, existem contrastes profundos entre ambos quanto a esta matéria, sobretudo no que diz respeito às questões específicas envolvendo a natureza e a dinâmica interna dos elementos que constituem a *cognitio Dei et sui*.

Apesar de haver similaridades gerais entre estes dois pensadores cristãos concernentes à *cognitio Dei et sui*, é significativo dizer que não há uma citação sequer ou referência direta de Calvino, nas *Institutas*, ao tratamento de Agostinho sobre esta questão. O fato é que pouco tem sido escrito sobre a relação entre as afinidades e divergências teológico-filosóficas de Agostinho e Calvino sobre a doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento. Este trabalho, portanto, tem como objetivo remediar esta situação, analisando a doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento de Calvino e dos elementos teóricos que a constituem, à luz de sua relação com o pensamento de Agostinho sobre este mesmo tema, mostrando que, apesar de haver alguns paralelos gerais entre ambos, muito mais significativas são as disjunções no tocante às questões específicas envolvendo a natureza e a dinâmica interna deste conhecimento religioso.

A fim de demonstrar a hipótese apresentada acima, o trabalho será distribuído da seguinte forma. Inicialmente será preciso estabelecer o contexto intelectual, cultural e religioso mais amplo no qual se deram os influxos agostinianos (diretos e indiretos) na formação do pensamento de João Calvino. Para atingir este objetivo, o capítulo primeiro se ocupará com uma breve reconstrução panorâmica dos principais movimentos responsáveis em moldar o

pensamento de João Calvino: o humanismo renascentista, o escolasticismo medieval e a reforma protestante. Este capítulo constará de duas partes principais. Uma delas, de caráter historiográfico, pretende fazer uma breve reconstrução panorâmica do itinerário da influência indireta da tradição agostiniana de pensamento sobre Calvino. A outra pretende averiguar a presença de Agostinho e a dimensão de sua influência no pensamento teológico-filosófico de Calvino, tal como apresentado nas suas *Institutas*. Para esta segunda etapa terei como fio condutor as obras de estudiosos que tem analisado as influências patrísticas e medievais no pensamento de Calvino. Dentre eles se destacam Luchesius Smits e Antony Lane.⁵ Atenção especial será dada ao resgate revitalizado da tradição agostiniana de pensamento a partir do século XIV, responsável pelo surgimento do movimento religioso-cultural denominado pelos especialistas de *Schola Augustiniana Moderna*. O mesmo será feito em relação aos fatores sócio-culturais quinhentistas, que no seu intercruzamento, possibilitaram a leitura direta e abrangente das obras de Agostinho por Calvino, como por exemplo, a difusão da imprensa, o movimento *ad fontes* ligado aos *studia humanitatis*, e a publicação do *corpus augustinianum*.

O pensamento de Agostinho exerceu notável influência durante todo o período medieval. No entanto, o acesso ao seu pensamento se devia, sobretudo, às antologias de textos comentados, presentes em manuais de teologia, como por exemplo, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, sem necessariamente haver uma relação direta com o contexto imediato e integral de onde estas passagens se originavam. A partir do século XIV, com o surgimento do ideal renascentista, especialmente a partir do humanismo italiano, passa haver um renovado interesse pelos clássicos gregos e latinos antigos, especialmente os retóricos, como as obras latinas de Cícero e Sêneca. O interesse renovado por Agostinho surge, neste contexto, por várias razões. Uma delas foi a necessidade, da parte de alguns pensadores do trecento, de fazer um contraponto teológico ao pelagianismo meritório da escolástica medieval, em prol de uma compreensão mais radical dos efeitos do pecado

⁵ SMITS, Luchesius. Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin. Vol. 1-2. Assen: Van Gorcum, 1957-58; LANE, Anthony. John Calvin: student of the church fathers. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

original sobre a mente e vontade humanas, e a conseqüente suficiência da graça divina neste processo de salvação do homem. Tal análise, terá como fio condutor a tese de Paul Oskar Kristeller, que estabelece uma continuidade entre a tradição medieval e o pensamento humanista renascentista, sem perder de vistas as tensões existentes entre ambas as tradições. A proposta de Kristeller diverge da opinião clássica, aquela formulada por Jacob Burckhardt e sustentada mais recentemente, com algumas diferenças, por Hans Baron, segundo a qual o humanismo renascentista (especialmente o italiano) seria um movimento de franca ruptura com a tradição de pensamento medieval, sendo possível, inclusive, datar o momento inaugural desta ruptura (SKINNER, 2000, p. 91-133).

Depois de estabelecer o pano de fundo mais geral da renovada influência da tradição agostiniana de pensamento na formação do humanismo renascentista e da reforma protestante do século XVI, e demonstrar que, juntamente com o nominalismo e outras correntes de pensamento da Baixa Idade Média, esta formava um dos contextos discursivos mais amplos a partir do qual obras eram escritas e boa parte do pensamento de uma época era forjado, reduziremos o foco de nossa análise e veremos esta influência presente na atmosfera intelectual e religiosa onde se deu a formação do pensamento de João Calvino.

Como já pontuamos, o pensamento de Agostinho moldou, em muitos aspectos, a teologia de Calvino, basicamente, de duas formas: indireta e diretamente. A influência indireta do pensamento de Agostinho na formação intelectual e religiosa de Calvino se deu, sobretudo, através de movimentos como a *Schola Augustiniana Moderna* e a *Devotio Moderna*, que estiveram presentes em diversas universidades da Europa do século XVI - inclusive em Paris onde Calvino estudou - como uma forma de contraponto à tradição escolástica medieval da *via antiqua*. No entanto, Calvino também pôde travar contato direto com o pensamento de Agostinho. Este contato direto foi possível graças à publicação das obras de Agostinho, propiciada pelo movimento humanista, aliado e favorecido pela recém criada imprensa que, em 1506, disponibilizava ao público a edição das *Opera omnia Augustinium*, composta de 11 volumes, conhecida como edição Amerbach, além, é claro, da edição publicada por Erasmo e disponibilizada ao público a partir de 1528-29, com

sucessivas reedições nos anos que se seguiram (LANE, 1999, p. 157-162; MCGRATH, 2007, p. 169-176). Este delineamento preliminar já prepara o cenário para o tratamento propriamente dito da questão enfocada neste trabalho, que acontecerá através dos 5 capítulos seguintes.

No capítulo primeiro, o método de análise a partir do qual se dará o tratamento dos influxos do pensamento de Agostinho na formação do pensamento da Renascença e da Reforma Protestante, e de maneira mais indireta, no pensamento de Calvino, será feito seguindo uma abordagem mais historiográfica, própria da História das Idéias. A partir dos demais capítulos o trabalho seguirá uma abordagem mais estruturalista, através da análise literária das propostas de Agostinho (no capítulos 2 e 3) e Calvino (capítulos 4 e 5), preparando o caminho para a análise comparativa que será apresentada no capítulo final.

Os capítulos dois e três visam demonstrar que, no projeto filosófico-teológico de Agostinho, a busca pelo conhecimento de Deus e da alma é o fundamento a partir do qual todos os demais temas são tratados. No capítulo dois apresentaremos uma análise aprofundada de como se deu, em etapas diversas do pensamento de Agostinho, esta busca pelo Sumo Bem, e no capítulo três analisaremos os elementos constitutivos de sua teoria do conhecimento de Deus e da alma. Portanto, nestes dois capítulos, procuraremos, o máximo possível, seguir uma abordagem sistemática, tentando reconstruir as etapas de seu pensamento quanto ao tema principal.

Tendo discorrido, no capítulo dois, sobre as fontes, a natureza e as características da *cognitio Dei et sui* no pensamento de Agostinho, e de analisar, no capítulo três, os elementos teológico-filosóficos que constituem sua doutrina, cabe agora, no encadeamento lógico de razões deste trabalho, discorrer sobre as fontes e características do conhecimento de Deus e do autoconhecimento no pensamento de João Calvino e seus elementos constitutivos. Portanto, os capítulos quatro e cinco cumprirão o papel que os capítulos dois e três cumpriram em relação a Agostinho: apresentar as fontes, a natureza, as características e os aspectos constitutivos da *cognitio Dei et sui* de João Calvino, através do exame detalhado da questão a partir das *Institutas da Religião Cristã*, sua principal obra e a que melhor representa a integralidade de seu pensamento. Este passo é importante, pois fornecerá os elementos

necessários para que, no capítulo seis se analise, comparativamente, as propostas dos dois autores, a fim de que se estabeleça até onde, em matéria de doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, houve, na proposta de Calvino, paralelos e, sobretudo, divergências em relação à proposta de Agostinho.

O capítulo seis é o ápice conclusivo do trabalho. É para ele que os demais capítulos convergem. Tendo, no capítulo um, demonstrado a tese comumente aceita pelos especialistas nos estudos calvinianos, de que é inquestionável a influência da antropologia teológica e da soteriologia agostinianas sobre o pensamento teológico-filosófico de Calvino, e tendo já analisado, estruturalmente, o fundamento e as características principais de ambas as propostas quanto à *cognitio Dei et sui*, agora estamos em condições de inter cruzarmos todas estas análises com a finalidade de explicitar a hipótese defendida neste trabalho que é demonstrar que apesar da influência de Agostinho sobre o pensamento de João Calvino ser claramente evidenciada em alguns dos principais temas teológicos apresentados nas *Institutas* e, também, em outras obras, o mesmo não pode ser dito em relação à sua doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento. Este capítulo demonstrará que é possível identificar alguns paralelos gerais entre ambas as concepções de *cognitio Dei et sui*. Contudo, a existência de tais similaridades, pode ser atribuída, muito mais, ao contexto intelectual e religioso da época de Calvino do que, propriamente, a qualquer tipo de dependência direta de Calvino no tocante à concepção de Agostinho. Isso ficará ainda mais evidente quando explorarmos as disjunções sobre a natureza, elementos constitutivos e características específicas de ambas as concepções sobre o conhecimento de Deus, demonstrando, assim, onde e por que o entendimento de Calvino rompe com a proposta de Agostinho, dando provas de sua originalidade quanto a esta questão.

1 A PRESENÇA DE SANTO AGOSTINHO NOS PRINCIPAIS ANTECEDENTES INTELECTUAIS DO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO

O pensamento do humanista e reformador religioso do século XVI, João Calvino, é produto da confluência de diversos fatores históricos, sociais, culturais e religiosos que, em muito, contaram com a influência indireta e direta do renovado interesse pelo pensamento de Agostinho, já presente no contexto intelectual europeu desde o século XIV.

Em sua extensa análise sobre o uso que Calvino fez das obras patrísticas, Anthony Lane nos fornece algumas diretrizes interessantes, resultantes de sua vasta experiência nestes estudos, que devem ser levadas em consideração a fim de que nos atenhamos a uma interpretação mais plausível do uso que Calvino fez das obras patrísticas, inclusive as de Agostinho.

O primeiro critério a ser observado é que nem sempre é possível determinar as fontes diretas a partir das quais Calvino faz suas afirmações nas *Institutas*. Isso, em parte, se deve ao método retórico humanista que não trabalhava com a exigência de demonstrações ou justificações documentais, como acontece nos dias de hoje. Os humanistas do século XVI, comumente, se apropriavam da concepção de determinado autor, fazendo dela a sua própria, não se sentindo na obrigação de citar as fontes deste ou daquele pensamento ao qual haviam aderido (LANE, 1999, p. 1-2). Também era comum entre os autores do século XVI citarem os pensadores antigos a partir de fontes secundárias sem mencioná-las. Nem todas as citações ou referências feitas por Calvino aos autores antigos são, via de regra, diretas. Algumas delas provavelmente resultaram de fontes indiretas ou de paráfrases dos escritos antigos presentes em fontes secundárias (LANE, 1999, p. 1-2).

Uma outra questão que precisa ser levada em consideração é que a mera existência de paralelos e similaridades entre o pensamento de Calvino e o pensamento de determinados pensadores antigos, não implica, necessariamente, em influência direta, ou mesmo indireta destes autores em

seu pensamento. As citações ou referências diretas e nominais de Calvino a autores antigos tinham a finalidade de funcionar como um argumento *ad verecundiam* - um apelo à autoridade destes autores - contra a constante acusação de inovação feita, sobretudo, por parte dos clérigos da Igreja Católica, e também porque na atmosfera intelectual da Europa ocidental do século XVI, já estava consolidado o princípio humanista segundo o qual a sabedoria e o conhecimento confiável estavam intrinsecamente vinculados às fontes antigas e clássicas. Portanto, toda tentativa de se estabelecer um tipo de influência específica e determinada sobre Calvino a partir de prováveis semelhanças ou até mesmo de repetidas referências e citações feitas por ele, deve ser vista com muita cautela (LANE, 1999, p. 8-9). O fato é que a leitura de Calvino dos antigos, ainda que privilegiada por muitas das edições completas, produzidas no séc. XVI, nunca é completamente isenta da influência das leituras presentes na atmosfera intelectual de seu tempo.

Este critério, por sua vez, deve ser contrabalanceado com outro, que diz respeito à falta de menção direta e nominal a determinados autores antigos, medievais e contemporâneos nas *Institutas* de Calvino, ou mesmo de correntes vigentes em sua época. Tal ocorrência também não implica, necessariamente, na falta de familiaridade de Calvino com tais pensadores ou correntes, ou na não influência destes sobre ele (LANE, 1999, p. 2,10).

Tendo estes critérios críticos em mente, tentaremos reconstruir, de forma panorâmica, básica e geral, o ambiente intelectual onde o pensamento de Calvino foi formado, sobretudo, na sua relação com os influxos resultantes do uso que se fez do pensamento de Agostinho tanto na Baixa Idade Média como pelos humanistas renascentistas. A reconstrução deste cenário panorâmico visa fornecer o pano de fundo a partir do qual se poderá identificar, posteriormente, onde Calvino se aproxima de Agostinho em sua doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, e onde ele se distancia do bispo de Hipona.

A maneira mais apropriada de iniciarmos esta apresentação é determinarmos a partir de qual modelo ou referencial teórico mais amplo basearemos a nossa compreensão da relação entre a tradição escolástica da Baixa Idade Média e o humanismo renascentista.

1.1 TRADIÇÃO MEDIEVAL E HUMANISMO RENASCENTISTA: UM CASO DE RELAÇÃO E DISJUNÇÃO PROGRESSIVA

As principais concepções contemporâneas sobre a relação entre a tradição medieval e o surgimento do humanismo renascentista podem ser representadas pelas obras de Jacob Burckhardt, Giuseppe Tofannin, Paul Oskar Kristeller e, mais recentemente, Hans Baron (OZMENT, 1980, p. 305). Jacob Burckhardt compreendia o movimento humanista da Renascença como uma ruptura súbita e descontinuada com o período medieval, com o consequente surgimento do período moderno a partir da exaltação e aplicação de princípios humanistas e antropocêntricos tais como individualismo, secularismo e autonomia moral.⁶ Já Giuseppe Tofannin, apresenta uma tese inversa, afirmando que a humanismo italiano nada mais seria que o resultado da vitória das tradições platônicas e agostinianas cristãs da cultura medieval sobre o averroísmo e aristotelismo medievais, apontando para a continuidade entre ambas as tradições e minimizando a relevância de suas oposições.⁷ Paul Kristeller, por sua vez, restringe o humanismo renascentista a um movimento de caráter educacional e cultural que enfatizava a importância primária do preparo retórico, literário e, secundariamente, filosófico-moral e teológico-religioso.⁸ Hans Baron, tende a interpretar a Renascença como um movimento cívico surgido com os humanistas florentinos que defendiam, contra os princípios políticos medievais, a liberdade e responsabilidade cívicas sob a base de um regime político republicano. Tal movimento e suas demandas necessárias teriam levado estes humanistas ao estudo dos clássicos da antiguidade como forma de instrução moral e política.⁹

⁶ A obra principal onde Burckhardt apresenta sua tese é *Die cultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart, 1921.

⁷ A obra principal onde Toffanin apresenta sua tese é *Storia dell'umanesimo*, vols. 1-3. Bologna: Zanichelli, 1952.

⁸ Três obras de Kristeller merecem ser mencionadas: *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995; *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993; e *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

⁹ A obra principal onde Baron apresenta sua tese é *The crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in a age of classicism and tyranny*, Vols 1-2. New Jersey: Princeton, 1966. Quentin Skinner questiona a conclusão de Baron, afirmando que mesmo estando certo a respeito dos efeitos causados pela crise italiana nos cidadãos florentinos quanto a importância de um envolvimento mais ativo com os ideais republicanos é preciso que tenha havido um ponto de partida teórico, que segundo Skinner, seriam os humanistas

A concepção de Kristeller sobre a relação entre cultura medieval e renascimento parece ser a mais plausível. Paul Oskar Kristeller estabelece uma continuidade entre a tradição retórica medieval e as origens do humanismo renascentista italiano sem perder de vistas as tensões existentes entre ambas as tradições. Contudo, o mesmo Kristeller nos adverte quanto ao perigo de minimizarmos a realidade das transformações que levaram a uma distinção característica entre a cultura medieval e a cultura renascentista, pois quando defende uma espécie de continuidade entre tradição medieval e Renascimento, ele não está falando em “estabilização”, mas sim “numa grande quantidade de mudança gradual e de inovação cumulativa” que aconteceu entre os séculos XIV e XVII (KRISTELLER, 1970, p. 191).

1.2 AS ORIGENS DO HUMANISMO RENASCENTISTA

Durante o período coberto pelos séculos XIV a meados do XVII (ca. 1350 - ca. 1650), esteve em curso na Europa um movimento de redescoberta da cultura clássica antiga através do resgate de textos clássicos latinos e gregos, comumente denominado pelos especialistas de “Humanismo Renascentista”.¹⁰ Tal resgate dos textos clássicos antigos incluía também o interesse pela literatura patrística por considerá-la parte integrante da herança literária clássica, o que se deu bem antes das controvérsias religiosas da Reforma Protestante e Contra-Reforma Católico-Romana (MONFASANI, 1999, p. 713). Os patrísticos, ao ver dos humanistas, tinham a primazia sobre os demais autores medievais, por sua “proximidade cronológica com o período do Novo Testamento” e por seu estilo latinista muito mais claro, simples e elegante (MCGRATH, 2007, p. 174). Na verdade, o movimento humanista da

medievais da escola de Petrarca. Além disso, Skinner percebe a falta de uma consideração mais detida, da parte de Baron, a respeito da relação entre o pensamento dos humanistas cívicos e os seus predecessores imediatos, os *dictatores* medievais (1996, p. 93).

¹⁰ Segundo Paul Kristeller o uso do termo *humanismus* para designar aquele movimento de resgate da cultura clássica antiga através da leitura dos clássicos, característico dos séculos XIII ao XVII, é relativamente recente, tendo sido “cunhado em 1808 por um pedagogo alemão, Friedrich Immanuel Niethammer, para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, contra as exigências, então emergentes, de um método educativo mais prático e mais científico. Em tal sentido, o termo é aplicado por muitos historiadores do século XIX aos doutos do Renascimento, que tinham já também defendido e fixado a função essencial dos clássicos no currículo dos estudos, e em algumas cidades alemãs tinham fundado, durante o século XVI, escolas que ainda no século XIX prosseguiram na mesma tradição” (1995, p. 16).

Renascença, em seus primórdios, era muito mais caracterizado pelo seu interesse específico, de natureza retórica, nas questões de ordem literária, lingüística e educacional do que por motivações eminentemente teológicas ou filosóficas, embora o interesse religioso estivesse sempre presente, de maneira subjacente, como tentativa de aliar os alvos estritamente humanistas, relacionados ao discurso, com a redescoberta da espiritualidade cristã original, o que ficou conhecido como humanismo cristão (MONFASANI, 1999, p. 713).

O humanismo e o escolasticismo tiveram uma origem comum. Ambos surgiram no contexto das universidades medievais do século XIII. A diferença é que enquanto o movimento humanista se expandiu para os diversos domínios culturais da sociedade da época, o escolasticismo teve sua influência limitada à esfera universitária (MCGRATH, 1999, p. 69). No contexto do século XVI, por exemplo, o substantivo *schola* e o adjetivo *scholastica* apenas designavam, de maneira geral, a realidade acadêmica, a esfera dos estudos especializados, seus métodos, exposição e argumentação (MULLER, 2000, p.43).

Ambas as tradições intelectuais (humanista e escolástica) coexistiram no interior das universidades italianas do trecento, tendo a tradição humanista se originado “do estudo, nativo e já venerável, das artes retóricas”, enquanto que a tradição escolástica havia migrado do norte da Europa para a Itália em fins do século XIII (SKINNER, 2000, p. 125).¹¹

Embora seja possível determinar com precisão uma linha de continuidade entre os retores medievais e os humanistas italianos do trecento, o mesmo não pode ser dito em relação à filosofia escolástica medieval, pelo menos não na mesma proporção e intensidade (SKINNER, 2000, p. 125). Isso se explica pelo fato da Itália, até o século XIII, ter permanecido um tanto quanto isolada do resto da Europa ocidental, quanto aos influxos culturais que irradiavam da França desde a época carolíngia e da qual fizeram parte ativa países como Inglaterra, Alemanha e Países Baixos. No contexto dos países mais proeminentes do ocidente europeu que deram sua parcela de contribuição

¹¹ Kristeller tenta remontar as razões e a extensão desta hostilidade, dizendo que a mesma se devia ao fato da tradição humanista ter se originado e já estar estabelecida na Itália enquanto que a tradição escolástica, com as suas especulações metafísicas e abstratas, tinha vindo de fora, ameaçando a primazia daquele tipo de instrução tipicamente voltado às humanidades e, portanto, mais “adequado a um homem verdadeiramente educado”. (SKINNER, 2000, p. 125 apud KRISTELLER, 1956, p. 563, 574, 576, 577). Para Skinner as razões eram muito mais complexas e sérias do que um aparente “caso de rivalidade entre departamentos” universitários (2000, p. 125).

ao desenvolvimento e consolidação da cultura medieval como, por exemplo, nos campos da arquitetura, música, poesia latina e, sobretudo, filosofia e teologia escolásticas, a Itália foi a que menos participou¹², criando em torno de si uma tradição cultural própria, com raízes que remontavam a antiguidade romana. A Itália foi culturalmente muito mais afetada pela cultura bizantina, originando uma forma peculiar de comércio, de política, de arte e poesia e, especialmente, uma ênfase no ensino das leis, da gramática e da retórica (KRISTELLER, 1995, p. 97-98). Só a partir do século XIII é que a influência da cultura medieval do norte da Europa (França) se fez sentir de maneira mais sensível nas produções culturais italianas, como na arquitetura, música, poesia e na filosofia e teologia, criando um padrão cultural distinto de todo o resto da Europa, pois conjugava elementos da tradição cultural antiga, que lhe era peculiar, com a nova que vinha da França. Esta tradição cultural italiana alcançará a hegemonia na Europa ocidental do século XIV, superando inclusive a própria França (KRISTELLER, 1995, p. 99). Aliás, o mesmo itinerário migratório experimentado cerca de um século antes pela Itália se dará em sentido contrário. Só que agora, a partir do século XIV, será a França que importará a cultura renascentista italiana e, posteriormente, a irradiará sobre toda a Europa. A expressão mais autêntica e representativa da Renascença italiana foi o movimento humanístico ou *humanismus*.

O humanismo renascentista foi um movimento muito eclético em se tratando de suas razões, finalidades e tendências. Entretanto, pode ser afirmado que este movimento se caracterizou por um objetivo comum, um retorno *ad fontes* aos clássicos gregos e latinos motivado pelos *studia humanitatis* – o estudo das humanidades ou artes liberais – que no século XV incluía matérias tais como, poesia, gramática, retórica, história e filosofia moral (KRISTELLER, 1970, p. 194). Segundo Kristeller o humanismo renascentista, “pelo menos na sua origem e nos seus típicos representantes”, foi “uma tendência geral daquela época para atribuir grandíssima importância aos estudos clássicos e para considerar a antiguidade clássica como modelo e medida comum para todas as atividades culturais”, “um vasto movimento

¹² Apesar de vários pensadores escolásticos como Anselmo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e Boaventura, dentre outros, terem nascido na Itália, seus estudos e o seu trabalho se deram em outros países da Europa, especialmente na França (KRISTELLER, 1995, p. 98 n. 1).

cultural e literário que, na substância, não foi filosófico, mas teve importantes implicações e conseqüências filosóficas” (KRISTELLER, 1995, p. 99, 29). Tal busca pelos clássicos era motivada pelo seu compromisso com o ideal de eloqüência, muito comum desde os retores medievais de quem os humanistas eram herdeiros diretos. A idéia era imitar os modelos clássicos e aprender com eles a se expressar e a escrever bem, o que acabou desembocando nas suas análises filológicas clássicas (KRISTELLER, 1995, p. 103).

A cultura tão comum na Renascença italiana, marcada pelo movimento *ad fontes*, que permitiu aos humanistas italianos pensarem a atividade política de sua época à luz dos clássicos da antiguidade, teve no florentino Francesco Petrarca (1304-1374) um de seus principais precursores.¹³ Além de ter sido o primeiro grande humanista da Renascença, Francesco Petrarca também foi o primeiro humanista cristão (MONFASANI, 1999, p. 713). Em Petrarca já se torna perceptível pelo menos duas das principais marcas que caracterizarão mais tarde todo humanismo renascentista: a inestimável importância conferida aos textos da antiguidade clássica e o resgate da relevância social da existência humana, principalmente no que diz respeito à atividade política, sem que a mesma fosse interpretada exclusivamente pelas “lentes” da teologia e da tradição da Igreja.

1.2.1 OS HUMANISMOS CÍVICO E CRISTÃO

A relevância de homens como Petrarca à origem do humanismo cívico se deve, sobretudo, à sua ênfase na importância do estudo dos textos clássicos. Além disso, as grandes reviravoltas políticas ocorridas em Florença no século XIV contribuíram, e muito, para o desenvolvimento das idéias republicanas muito em voga no quatrocento (BIGNOTTO, 1991, p. 13-14).

Discorrer sobre a origem, desenvolvimento e significado do humanismo cívico implica também numa análise da vida política da cidade de Florença, onde praticamente tudo começou. As duas histórias são inseparáveis.

¹³ Hans Baron, na sua obra *The crisis of the Early Italian Renaissance*, discorda disso. Para ele o humanismo cívico foi um rompimento com a tradição política medieval tardia a qual Petrarca pertencia (BIGNOTTO, 1991, p. 12-13).

A conturbada atividade política de Florença, bem como as constantes ameaças externas contra a sua liberdade política no século XIV, resultou, já no início do século XV, num governo aristocrático como meio mais seguro de se manter a estabilidade da cidade contra a anarquia popular e a ameaça de ingerência externa (BIGNOTTO, 1991, p. 45). A consolidação deste poder oligárquico, por sua vez, “criou condições políticas e econômicas” para que os homens cultos participassem dos negócios públicos: “Uma elite econômica ascendente tinha necessidade de novos valores para sustentar seu domínio político; os humanistas, combinando o elogio dos clássicos com o de Florença, responderam ao desafio, criando um movimento intelectual de grande originalidade” (BIGNOTTO, 1991, p. 15).

Esta participação ativa dos humanistas na vida política de Florença, imprimindo uma nova dinâmica intelectual que era ao mesmo tempo requerida pelo emergente contexto político daquela época, não permaneceu restrita às elites, mas deitou raízes até mesmo entre os seus cidadãos mais comuns (BIGNOTTO, 1991, p. 20). O impacto frutífero dos ideais republicanos só foi possível graças ao uso da retórica. Nesta feliz tentativa de unir a cultura clássica à ação política, tal como o contexto florentino do século XV exigia, a retórica foi o mais importante “elo de ligação” (BIGNOTTO, 1991, p. 15).

Cada vez mais se tornou necessária, na vida política de Florença, a existência de homens que pudessem se expressar bem, comunicando de forma persuasiva os ideais republicanos. Esta união entre retórica e política demonstrou ser muito promissora sob todos os aspectos. Primeiro, porque ao fazerem isso estavam “insistindo no caráter essencialmente social da humanidade” e, segundo, porque acreditavam ser possível atingir valores universais através de uma ação que envolvesse o uso do discurso e do diálogo (BIGNOTTO, 1991, p. 16-17).

No final do século XIV, as *Pratiche*, aquelas assembléias consultivas de Florença, se tornaram o cenário, cada vez mais comum, das discussões políticas nas quais esta união entre o saber clássico, a sua forma de argumentar (retórica) e os interesses políticos de então, se tornou efetivamente promissora e cativante. Bignotto resume bem os efeitos produzidos, no início do século XV, por esta união:

No começo do “quatrocento”, a combinação dos estudos clássicos com a aspiração a uma vida política renovada deu nascimento a um movimento cultural e político extremamente original. A retórica forneceu o elo necessário entre os eruditos e uma sociedade de mercadores, num momento em que a busca de uma nova identidade permitiu a abertura de fronteiras desconhecidas pelas comunas medievais (BIGNOTTO, 1991, p. 20).

O primeiro exemplo paradigmático neste processo contínuo de desenvolvimento cultural, aliado à atividade política que caracterizou o humanismo cívico, foi Coluccio Salutati. Ao ser eleito Chanceler de Florença em 1375, Salutati tornou-se o primeiro estadista entre os humanistas florentinos (SKINNER, 2000, p. 94). É com ele que os principais temas relacionados ao humanismo cívico ganham relevo: questões como a da liberdade política, a condenação da tirania, o apreço pelos clássicos antigos e a união entre retórica e a atividade política (BIGNOTTO, 1991, p. 21). Embora estivesse, num certo sentido, comprometido com alguns aspectos da visão de mundo medieval, Salutati valorizava em seus escritos as ações úteis e práticas, principalmente na esfera cívica, em lugar de uma vida de ócio contemplativo própria da tradição medieval (BIGNOTTO, 1991, p. 22). Além disso, era um defensor aguerrido do sistema republicano de governo. Para Salutati o tema da liberdade política tinha uma importância fundamental. Na sua concepção, a liberdade se constituía na própria essência de uma cidade, e esta essência estaria determinada na fundação desta cidade (BIGNOTTO, 1991, p. 23). Portanto, para se descobrir se a essência de uma cidade era realmente a liberdade ou não, esta devia ser buscada na sua origem histórica, pois entender a liberdade dependia de uma reconstituição histórica de sua origem e daqueles que a fundaram (BIGNOTTO, 1991, p. 24). Daí o esforço destes humanistas cívicos em ligarem sempre a fundação da cidade de Florença por Roma à época de sua república livre.

Com a morte de Salutati, é principalmente Leonardo Bruni, seu discípulo, quem dará continuidade a este esforço de pensar os valores republicanos em Florença. Bruni escreve uma obra intitulada *Laudatio Florentinae Urbis* onde elogia a cidade de Florença cujo fundamento político seria composto de justiça e liberdade, sendo esta (a liberdade) a razão de ser daquela (justiça) (BIGNOTTO, 1991, p. 28). O pensamento de Bruni consoante a liberdade, que a ligava à idéia de igualdade, nada mais era que a expressão

ideológica de uma experiência bem sucedida em Florença, devido, principalmente, a uma lei criada em 1329, que impossibilitava a existência de qualquer governo tirânico (BIGNOTTO, 1991, p. 29). Segundo Bignotto, este retrato elogioso da liberdade de Florença, feito por Bruni, parecia desconsiderar o que de fato ocorria: um governo oligárquico que dificilmente dava suporte a tal igualdade/liberdade (1991, p. 29). Tal contradição entre o ideal pensado e o real evidenciado levou Bruni e outros humanistas a substituírem uma filosofia de história linear, de matiz agostiniano, por uma cíclica, tal como a de Políbio, na qual existe uma lei inexorável que conduz os governos a uma constante mudança de regimes políticos. Eles acreditavam que esta lei cíclica de corrupção só poderia ser quebrada através da formação de um governo misto.

Mas o cultivo humanista dos clássicos antigos não se restringiu apenas a interesses políticos e aos valores cívicos. Refiro-me, em especial, à aplicação dos princípios humanistas à religião cristã. Por “humanistas cristãos” devemos entender aqueles estudiosos que aliavam à educação, interesses e métodos do humanismo a devoção e os ensinamentos do cristianismo (KRISTELLER, 1995, p. 90).¹⁴ Petrarca, um dos primeiros e principais humanistas cristãos, articulou a fé cristã a partir daqueles princípios humanistas que seriam consagrados e cristalizados séculos depois na forma de uma tradição consolidada e abrangente. Avesso a teologia escolástica, Petrarca insistia no resgate da cultura cristã antiga representada, especialmente, pelas fontes bíblicas e patrísticas do cristianismo (KRISTELLER, 1995, p. 83). Não sem motivo que tenha se tornado um dos maiores responsáveis pela reintrodução do interesse e pela leitura renovada das obras de Agostinho entre os humanistas italianos e, conseqüentemente, europeus.

Diversos humanistas cristãos como Lorenzo Valla, lamentavam o imiscuimento da filosofia na teologia bem como a redução da fé a uma questão de raciocínios lógicos. Em oposição, privilegiavam cada vez mais uma “aliança” entre a fé cristã original e a eloquência renascentista. Não é por acaso que uma das principais contribuições do humanismo à Reforma Protestante tenha

¹⁴ Kristeller aponta para o caráter redundante da expressão “humanismo cristão”, afirmando que na sua origem, o humanismo renascentista foi um movimento tipicamente cristão (1995, p. 90). Ele chama de “lendárias e preconceituosas” as análises historiográficas da Renascença realizadas no século XIX, por traçarem um cenário de hostilidade e rejeição do cristianismo por parte da cultura renascentista. Segundo ele, os recentes estudos historiográficos feitos por estudiosos de seu tempo, tendiam ir na direção oposta (1995, p. 76-78).

sido aquilo que ficou conhecido como “filologia sacra”, responsável pelo estudo criterioso dos textos cristãos antigos em sua língua original e sua aplicação contextualizada e prática aos seus próprios dias (KRISTELLER, 1995, p. 84). Além disso, os estudos filológicos humanistas forneceram as principais traduções e edições da Bíblia e das obras patrísticas encontradas nos séculos XV e XVI. Entre os humanistas italianos que se dedicaram ao estudo e tradução de obras patrísticas gregas, encontramos Leonardo Bruni e Ambrogio Traversari. Mas tal contribuição seria dada, em maior medida, graças ao trabalho de Erasmo de Rotterdam.

No tocante às obras de autores patrísticos latinos como Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, dentre outros, estas haviam sido uma constante fonte de conhecimento teológico durante todo o período medieval. Dentre os patrísticos latinos, inegavelmente, o mais acessado direta ou indiretamente, em termos de teologia, filosofia e pensamento político, durante todo o período medieval, foi Santo Agostinho e, por razões diversas, continuou sendo um dos principais pensadores antigos acessados pelos teólogos e filósofos da Baixa Idade Média (KRISTELLER, 1995, p. 87-88). Contudo, um renovado e alternativo interesse por estas obras e autores surgiu no interior do humanismo cristão. Só que ao invés das questões metafísicas e especulativas, o interesse humanista por Agostinho os levou à redescoberta da espiritualidade e da eloquência retórica do bispo de Hipona. De fato, não é tanto o Agostinho teólogo dogmático ou filósofo especulativo que interessava aos humanistas, mas sim o crente e retórico. Petrarca, por exemplo, nutria uma admiração muito grande pelo Agostinho das *Confissões*, tendo transformado-o em personagem contemporâneo de algumas de suas obras (KRISTELLER, 1995, p. 88). No entanto, esse interesse pela espiritualidade e moralidade de Agostinho não ficou restrita ao humanismo cristão. A redescoberta de Agostinho, em matéria de teologia e espiritualidade cristã, durante os séculos XIV, XV e XVI, se estendeu a movimentos diversos surgidos durante a Baixa Idade Média e Renascença. Kristeller afirma, por exemplo, que “depois da Bíblia, Agostinho foi a suprema autoridade da *Devotio Moderna* nos Países Baixos, como também o fora para São Bernardo e para os místicos alemães (1995, p. 88). O mesmo pode ser dito da recepção das obras anti-pelagianas de Agostinho por parte de alguns pensadores da Baixa Idade Média e da Reforma Protestante.

1.2.2 A CULTURA HUMANISTA E A REFORMA PROTESTANTE DO SÉCULO XVI

É sabido que durante os séculos XII e XIII uma grande quantidade de obras gregas foi traduzida para o latim, remediando séculos de desinteresse do ocidente latino pela literatura grega, e que durante o século XIV tais obras começaram a se difundir por toda Europa em função dos constantes intercâmbios culturais realizados por estudiosos bizantinos e estudiosos italianos, sem falar nas traduções latinas destas obras feitas pelos humanistas (KRISTELLER, 1995, p. 101-102). O interesse pela Bíblia era antigo e se deu como consequência do interesse pela tradição cristã clássica, ou patrística, entre os humanistas florentinos do trecento. A começar por Petrarca que foi levado ao estudo das Escrituras através de suas leituras dos pais da Igreja, sobretudo Agostinho. Em princípio, Petrarca e outros humanistas do trecento e do quatrocento foram levados a ler os pais porque os mesmos aliavam em seus escritos uma concepção de vida e moralidade muito mais próxima da concepção apostólica, a um estilo latinista mais apurado e elegante. Neste primeiro momento o interesse humanista pelos pais da Igreja não era tanto teológico, mas sim retórico, moral e espiritual.

Com a exceção de Lutero, a maior parte daqueles indivíduos que tomaram parte ativa na reforma religiosa do século XVI havia sido educada no interior da cultura humanista. Daí, porque, durante algum tempo (até a segunda década do século XVI), reformadores e humanistas cristãos pareciam compartilhar os mesmos princípios gerais e as mesmas críticas contra a tradição escolástica medieval. Um destes princípios gerais era que ambos valorizavam o interesse pelo resgate das fontes antigas e originais do cristianismo, sobretudo, em suas línguas originais como a Bíblia e a literatura patrística, aquilo que ficou conhecido como *Christianismus renascens* (HARRISON, 2007, p. 243). Isso muito se deveu ao trabalho filológico pioneiro de Lorenzo Valla e às edições das obras patrísticas e do Novo Testamento grego em 1516, ambas de Erasmo. Lorenzo Valla, pioneiro nos estudos filológicos da Bíblia, teve suas anotações do Novo Testamento, mais tarde publicadas por Erasmo. Nelas ele demonstrava a falta de precisão da Vulgata

latina, fornecendo aos reformadores religiosos, análises filológicas precisas de alguns termos chaves para a reinterpretação doutrinária da teologia católica. Além disso, Valla “desafiou a base legal da autoridade papal e atacou a filosofia moral aristotélica” dos escolásticos medievais (HARRISON, 2007, p. 243-244).

Uma das principais contribuições à consolidação do renascimento dos estudos agostinianos no século XVI foi a publicação, no ano de 1506, das obras de Agostinho, um *corpus* constituído de onze volumes que ficou conhecido como edições Amerbach e, posteriormente, a edição das obras de Agostinho publicada por Erasmo, que também editou as obras de Jerônimo, Cipriano, Hilário, Irineu e Ambrósio (HARRISON, 2007, p. 243). No entanto, logo diferenças fizeram com que o Humanismo Renascentista e a Reforma Protestante assumissem direções distintas. Um divisor de águas que logo surgiu, por exemplo, foram as posteriores críticas de Lutero e Zwinglio a Erasmo sobre a questão do livre arbítrio, em função da concepção otimista dos humanistas quanto às capacidades naturais humanas que se chocava frontalmente com a antropologia agostiniana adotada pelos reformadores, que enfatizava a precariedade da vontade humana afetada pelo pecado (HARRISON, 2007, p.244). Apesar do rompimento formal entre Lutero e Erasmo ter ocorrido em 1525, “a colaboração entre humanistas e reformadores protestantes” persistiu em torno daquilo que consideravam afinidades de um projeto comum como, por exemplo, as reformas educacionais que se iniciaram nas cidades ou nações protestantes em todo o século XVI. Creio que Ozment resume muito bem esta questão.

Protestant religious reforms continued to go hand in hand with humanistic educational reforms in protestant cities and towns throughout much of the sixteenth century. Protestant reformers continued to share with humanists a belief in the unity of wisdom, eloquence, and action, even though Protestant views on church doctrine and human nature gave their educational programs a content different from those of the humanists. For Protestants everywhere the *studia humanitatis* remained a more appropriate tool for reform than scholastic dialectic; humanistic studies taught the new Protestant clergy the languages needed to deal authoritatively with the original text of Scripture and helped them acquire the rhetorical skills required to communicate Protestant doctrine effectively. A fundamental and lasting kinship existed between humanism and Protestantism. Neither had been able to find in the dominant late medieval scholastic traditions either attractive personal models or an educational program appropriate to the changed society of the sixteenth century (1980, p. 302).

Em seu tratamento sobre as características típicas do humanismo cristão, Kristeller menciona Calvino, dentre outros, como um dos legítimos representantes deste movimento, chamando-o de “elegante escritor latino e comentador de Sêneca”, ao mesmo tempo que exclui Lutero deste rol, por considerá-lo apenas como teólogo, apesar de reconhecer nele algumas marcas do humanismo renascentista (KRISTELLER, 1995, p. 90). De fato, uma apreciação dos influxos humanistas sobre a formação do pensamento de Calvino é útil para termos um panorama mais abrangente de seus antecedentes intelectuais e culturais.

Após se licenciar em artes pelo Collège de Montaigu, em fins da década de 1520, Calvino se mudou de Paris para Orleans e depois para Bourges, a fim de estudar direito civil. Em Orleans, estimulado pela crescente insatisfação dos estudantes quinhentistas com os comentários e glosas de obras clássicas, que há séculos haviam constituído uma tradição à parte de estudos, intermediando, e às vezes até encobrando, o significado original destes textos ao público leitor, Calvino entrou em contato com o currículo programático referente aos *studia humanitatis*, iniciando os seus estudos de grego com o literato Melchior Wolmar, a fim de cumprir as exigências mínimas de qualquer estudioso das humanidades, que era o acesso às fontes primárias em sua língua original (MCGRATH, 2004, p. 74-76). Calvino teve acesso ao programa de estudos humanistas através do estudo do direito, aquilo que ficou conhecido como humanismo jurídico francês. Os estudiosos franceses desenvolveram uma forma muito peculiar de estudo do direito. Na esteira da tradição humanista, com seu princípio *ad fontes*, propunham um retorno às fontes originais do direito romano, como por exemplo, o *Corpus Iuris Civilis* romano e as *Institutas Justinianas*. Um dos pioneiros nestes estudos foi Guillaume Budé, cujas idéias humanistas parecem “ter introduzido Calvino ao mundo dos valores, métodos e fontes humanistas” (MCGRATH, 2004, p. 77). Foi justamente o impacto destes princípios humanistas sobre Calvino que contribuiu, em grande medida, para a formação de uma forma de pensar e escrever clara, persuasiva e prática, e para formação de seus escrúpulos literários e filológicos quanto aos textos antigos.

As origens do método de Calvino, talvez como o maior comentarista bíblico de sua época, estão no seu estudo do direito, na sofisticada atmosfera de Orleans e Bourges. Há várias indicações de que ele aprendeu com Budé sobre a necessidade de ser um competente filólogo, de fazer uma aproximação direta a um texto básico, a interpretá-lo dentro dos parâmetros lingüísticos e históricos de seu contexto e aplicá-lo às necessidades do contexto atual (MCGRATH, 2004, p. 78).

Em 1531, após se licenciar em leis pela faculdade de direito de Orleans, Calvino retornou a Paris. Agora como um devotado admirador das belas letras e da retórica refinada, Calvino tenta seu ingresso no mundo dos escritores, publicando em 1532 seu Comentário à obra *De Clementia* do autor romano Sêneca. Apesar de demonstrar destreza no uso das fontes clássicas e estilo retórico apurado, esta obra não teve uma repercussão relevante em seus dias. Mas o legado recebido dos *studia humanitatis*, este sim, após sua conversão à fé protestante, seria vitalício em sua carreira bem sucedida como reformador eclesiástico e pensador cristão. A erudição humanista de Calvino se restringia naturalmente ao domínio de conhecimentos consolidados pela tradição humanista que compreendia as esferas política, eclesiástico-teológica, literário-filológica, legal e filosófica, mantendo-se como um grande admirador das ciências naturais e da matemática, permanecendo às margens de um interesse especializado por estas áreas do conhecimento humano (WENDEL, 1997, p. 36).

1.3 ESCOLASTICISMO MEDIEVAL E AGOSTINHO

Tal como acontece com o humanismo renascentista, definir o escolasticismo medieval não é uma tarefa simples dada a diversidade de correntes representativas deste movimento. O escolasticismo foi um movimento teológico que se estendeu do século XIII ao XVI e que procurou apresentar uma justificação racional da fé cristã e uma apresentação sistemática do seu conteúdo através de um método de demonstração racional extraído da filosofia. Sendo assim, o escolasticismo está muito mais relacionado a uma atitude acadêmica e a um método teológico do que propriamente a um sistema específico de crenças teológicas (MCGRATH, 1999, p. 67-68). Muller vai nesta mesma direção quando afirma que o escolasticismo deve ser entendido como

um método dialético das escolas, historicamente enraizadas no período patrístico posterior, particularmente no pensamento de Agostinho, e desenvolvido durante todo o período medieval à luz da lógica clássica e da retórica, construída com uma visão para a autoridade do texto e da tradição, e devotado primariamente à exposição da Escritura e de tópicos teológicos que derivam dela, usando as melhores ferramentas disponíveis de exegese, lógica e filosofia (2000, p. 42, minha tradução).

Este anseio por demonstrar a inerente racionalidade da fé e sistematizá-la *sub specie philosophicae*, encontrou no século XIII, na recém-introduzida filosofia de Aristóteles, a sua maior representante. Muito da oposição humanística e reformada à tradição escolástica centralizava-se em problemas de ordem retórica e filológica como a ausência de refinamento lingüístico resultante da falta de familiaridade com as línguas clássicas, e na sua aplicação retórica ao discurso, mas principalmente ao tipo de teologia meramente acadêmica “divorciada das necessidades reais da comunidade cristã”, resultante do uso excessivo de especulações metafísicas descoladas de uma aplicação prática no contexto da fé e da vida (MULLER, 2000, p. 43-44).

O século XIV foi um período de muitas transformações quanto às expectativas nutridas, em todo século XIII, por uma gama de pensadores da Baixa Idade Média, que acreditava ser possível o estabelecimento de uma síntese final entre o domínio da razão, representado pela filosofia, e o domínio da fé, representado pela teologia revelada (GILSON, 1998, p. 794). A idealização de tal síntese pressupunha a utilização da filosofia como *ancilla theologiae*, na forma de uma teologia natural que fornecesse o tratamento racional daquelas questões que deveriam justificar a existência, pertinência e primazia do dogma revelado sobre toda forma de conhecimento. Apesar de soluções mais otimistas quanto a esta possibilidade terem sobrevivido, e até se consolidado séculos mais tarde na forma de sistemas tradicionais de pensamento como, por exemplo, ocorrerá com o tomismo, o clima intelectual do século XIV não era tão otimista quanto às possibilidades reais de se buscar uma aplicação integrada da filosofia com a teologia revelada. Pensadores como Duns Scotus já haviam limitado severamente o alcance da filosofia como base de fundamentação racional para as questões da fé bem como havia criticado o uso ancilar da filosofia, embora, paradoxalmente, ainda mantivesse

considerável confiança na razão nas suas tratativas teológicas (GILSON, 1998, p. 794). É neste cenário crítico do século XIV, de extrema desconfiança quanto à possibilidade de uma síntese integrativa entre a filosofia racional e a teologia revelada, bem como de crítica do caráter subserviente e restrito da filosofia em relação à teologia, que se insere William de Ockham (GILSON, 1998, p. 794). O nominalismo de Ockham é um típico representante das transformações intelectuais pelas quais passava a Europa do século XIV. Estabelecer de maneira detalhada o alcance e os caminhos pelos quais se enveredou o nominalismo durante os séculos que se seguiram, sobretudo no contexto do século XVI europeu, onde reside nosso interesse maior, está para além do escopo deste trabalho, requerendo uma análise muito mais específica e aprofundada, o que foge por completo aos objetivos deste presente capítulo. Contudo, é de importância central podermos, pelo menos, estabelecer a interrelação da *via nominalium* com o renovado interesse pelos estudos agostinianos do século XIV, para que mais a frente possamos constatar a importância destes dois movimentos na formação do pensamento e do método teológico de Calvino.

1.3.1 A SCHOLA AUGUSTINIANA MODERNA

Em anos recentes, estudos especializados tem dado conta da existência de um movimento teológico distinto e bem definido dentro da ordem agostiniana de fins do período medieval (sécs. XIV e XV), e que exerceu sua influência para além dos limites eclesiásticos (MCGRATH, 2007, p. 89-94).¹⁵ Tais estudos mostraram que a mesma “polarização” ocorrida nas universidades européias do trecento e do quatrocento, resultante dos movimentos representados pela *via moderna* e pela *via antiqua*, também aconteceu na ordem agostiniana deste período (MCGRATH, 2002, p. 178 apud TRAPP, 1956, p. 248).

¹⁵ Dentre estes estudos minuciosos citados por Alister McGrath os mais significativos são Trapp, Damasus. Augustinian Theology of the fourteenth century: Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore, Augustiniana 6 (1956), 147-265; e Zumkeller, Adolar. Die Augustinerschule des mittelalters: Vetreter und philosophisch-theologische lehre, Analecta Augustiniana 27, (1964), 167-262.

While the *antiqui* were primarily concerned with establishing accurately the opinions of writers such as Augustine on the basis of historical-critical studies, the *moderni* employed the logico-critical device of the dialectic between the two powers of God to 'correct' such opinions (MCGRATH, 2002, p. 178-179).

A *via antiqua*, no contexto do agostinianismo, passou a ser representada pela *Schola Aegidiana* cujo proponente principal foi Giles de Roma (1243-1316), mas sua duração não ultrapassou o século XIV. De viés mais realista, esta escola propunha uma interpretação tomista do pensamento de Agostinho, enquanto que a *via moderna*, no agostinianismo, passou a ser representada pela *Schola Augustiniana Moderna* ou *via Gregorii*, cujo proponente principal foi Gregório de Rimini. De viés epistemológico mais nominalista e de forte teor antropológico e soteriológico anti-pelagiano, foi este movimento que acabou prevalecendo nas universidades e ordem agostiniana até o século XVI (MCGRATH, 2002, p. 178-179; 2007, p. 91-92). McGrath chega a afirmar que, por causa desta associação tão íntima entre o agostinianismo e o nominalismo, é “totalmente fútil” tentar fazer uma distinção nítida entre ambos os movimentos na ordem agostiniana do período final da Idade Média, pois

By the late fifteenth century, a theology of justification had developed within certain sections of the Augustinian Order which can only be regarded as a hybrid species, retaining much of the authentic theological emphases of Augustine (e.g., the emphasis upon man's depravity, and the priority of caritas in justification), while employing method's (such as the dialectic between the two powers of God) which owed more to the *via moderna* [...] not only did many Augustinians adopt a nominalist epistemology (such as Gregory of Rimini and Hugolino of Orvieto) – they also incorporated significant elements of 'Nominalism' into their discussion of justification (2002, p. 179).

Segundo Heiko Oberman, não houve um período da história do pensamento medieval em que o interesse renovado pelo pensamento de Agostinho tenha se dado com tamanha intensidade como aconteceu no século XIV; uma busca por Agostinho não apenas como um dos pais da Igreja mais importantes, mas como “o intérprete autoritativo e definitivo das Escrituras”. A este interesse renovado, Oberman, inclusive, tem denominado de “Renascença Agostiniana” (1992, p. 8).

Este movimento trecentista de reinterpretação do pensamento de Agostinho, de natureza estritamente acadêmica ou escolástica, teve nos filósofos e teólogos Thomas Bradwardine e Gregório de Rimini seus principais representantes, cujos nomes também figuram entre aqueles que participaram

das origens do humanismo renascentista europeu (OBERMAN, 1992, p. 8). Este movimento de renovado interesse no pensamento de Agostinho foi desencadeado pela profusão dos estudos teológicos dos séculos XII e XIII, por causa da consequente necessidade de definição mais precisa, sistematização e até mesmo reformulação de vários dos conceitos doutrinários vigentes, sendo muitos destes de origem agostiniana (MCGRATH, 2007, p. 171). No século XIV, por exemplo, surge um movimento acadêmico de crítica às fontes que procurava determinar quais seriam as obras de autoria verdadeiramente agostiniana. Isso porque até o século XIV, boa parte dos estudos sobre o pensamento de Agostinho eram realizados de “maneira atomística” a partir de uma coletânea de textos (*dicta*) como aquela encontrada nos manuais de teologia e de direito canônico, como por exemplo, a obra *Liber sententiarum ex operibus Augustini* de Prosper de Aquitaine (c.390 – c.455), cujo procedimento foi imitado bem mais tarde por Pedro Lombardo (c. 1100 — 1160) em seus *Libri IV Sententiarum*, tornando muito difícil precisar a relação de tais sentenças isoladas com o seu contexto mais amplo (MCGRATH, 2007, p. 171). Além disso, nessa época havia uma grande quantidade de escritos espúrios cuja autoria era equivocadamente atribuída a Agostinho. Muitos destes escritos de autoria questionável tratavam de temas antropológicos e soteriológicos a partir de uma perspectiva claramente pelagiana ou semi-pelagiana, chocando-se, portanto, com o conteúdo das legítimas obras anti-pelagianas de Agostinho. É justamente deste esforço em determinar a veracidade autoral de Agostinho, especialmente no tocante àquelas obras de natureza mais soteriológica e antropológica, como as obras anti-pelagianas, que acabou suscitando no século XIV, um interesse muito grande por questões teológicas como graça, livre-arbítrio e predestinação (MCGRATH, 2007, p. 172-173). Neste ponto, deve-se ressaltar a importância de Gregório de Rimini como crítico filológico das obras de Agostinho e também como um dos maiores responsáveis, neste período, pelo resgate de um entendimento mais próximo da doutrina agostiniana da graça e pelo estabelecimento da ênfase em seus escritos anti-pelagianos. Isso colocou as questões antropológicas e soteriológicas no centro das discussões teológico-filosóficas que se seguiriam até o século XVI, preparando, assim, o ambiente intelectual para as principais controvérsias ocorridas no período da Reforma Protestante, a começar por Martinho Lutero

(MCGRATH, 2007, p. 172-173). Esta renascença agostiniana de forte matiz riminiano, como já dissemos, também ficou conhecida como *via Gregorii* ou simplesmente como *Schola Augustiniana Moderna*, por aliar aspectos filosóficos da via moderna com a antropologia e soteriologia antipelagianas de Agostinho.¹⁶

É justamente neste contexto intelectual agostiniano moderno que o pensamento e as obras futuras do então monge agostiniano e professor universitário Martinho Lutero, serão forjados (MCGRATH, 2002, p. 179). E será, sobretudo, a partir da intermediação dos influxos destas obras de Lutero, que o pensamento de João Calvino será direcionado, desde o início de sua conversão, à fé protestante.¹⁷

1.3.2 O ESCOLASTICISMO MEDIEVAL E A SUA RECEPÇÃO POR PARTE DOS REFORMADORES PROTESTANTES

Quando se fala sobre a oposição dos reformadores à tradição escolástica, algumas qualificações precisam ser feitas para que tal afirmação não seja tomada de maneira genérica e simplista. Da mesma forma como é verdadeiro o fato de que os reformadores se posicionaram explícita e opositivamente àquelas concepções escolásticas que reproduziam muito mais o caráter emancipatório proveniente da síntese com a filosofia do que propriamente resultante dos princípios bíblicos, sobretudo no tocante ao uso indiscriminado da metafísica e da ética aristotélica (HARRISON, 2007, p. 236-

¹⁶ Para maiores detalhes sobre o que consistiu a *Schola Augustiniana Moderna* ou *Via Gregorii* remeto os leitores para Oberman, Heiko A. *The dawn of the Reformation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 65-83; e McGrath, Alister. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 89-94, 170-174.

¹⁷ A influência do pensamento agostiniano-nominalista de Martinho Lutero, no início da carreira teológica de João Calvino, não pode ser subestimada, pois, embora, já estivesse familiarizado com algumas das principais obras de Agostinho, antes mesmo de sua conversão (o seu comentário ao *De Clementia* de Sêneca demonstra isso), muito provavelmente em virtude de seus anos de estudo em Paris, será a sua conversão à fé protestante que o levará a uma forte carga de afetividade e confiança com as obras de Lutero. Tal apreciação pela pessoa e pelas obras do reformador alemão persistirá por toda a vida de Calvino, embora, mais tarde, tenha se tornado mais crítico de sua teologia, mas sempre de forma polida e respeitosa como demonstra os termos de saudação e despedida de uma de suas cartas endereçadas a Lutero: “Excellentissimo christianae ecclesiae pastori D. Martino Luthero patri mihi plurimum observando” [...] “Vale, clarissime vir, praestantissime Christi minister ac pater mihi semper pergat usque in finem, in commune ecclesiae suae bonum.” *Epistulae* 605, *Epistolici Calviniani*, Tomus III, MDXLV, *Corpus Reformationum: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, vol. 12, 1874, reprint 1990.

239), também é igualmente verdadeiro o fato de que explícita ou implicitamente suas formulações e método de trabalho davam mostras incontestáveis de sua dependência em relação a alguns aspectos do pensamento escolástico, especialmente das tradições scotista e ockhamista, sendo esta última muito associada àquilo que ficou conhecido como *via moderna*. Lutero mesmo, embora criticasse explicitamente a teologia de Tomás de Aquino, por outro lado demonstrava apreciação pela contribuição de William de Ockham (OBERMAN, 1992, p. 56-57), sobretudo quanto às suspeitas da possibilidade de interação pacífica entre razão e fé, filosofia e teologia (HARRISON, 2007, p. 245). Isso não aconteceu por acaso, afinal de contas Lutero fora educado no interior da tradição ockhamista na Universidade de Erfurt. Mas nem por isso deixou de criticar de forma contundente a *via moderna* quando teve que optar pela concepção agostiniana de livre arbítrio em contraposição àquilo que parecia ser uma visão antropológica pelagiana (HARRISON, 2007, p. 245), ou quando achava necessário.¹⁸

Levantar dados que, em algum nível, associem a origem do pensamento de Lutero com a proposta nominalista, sobretudo aquela representada por Ockham, é uma tarefa menos complexa, não somente por causa do número de evidências histórico-discursivas que ligam ambos os movimentos, mas muito mais pelas citações explícitas, algumas delas inclusive, elogiosas, feitas por Lutero a Ockham.¹⁹ O mesmo não acontece em relação a Calvino, pelo menos não explicitamente. Portanto, determinar os influxos da *via moderna* sobre a formação do pensamento de João Calvino é uma tarefa que só pode ser feita de forma indireta.

¹⁸ Como acontece com todos os movimentos surgidos no final do período medieval e no Renascimento, definirmos a precisa relação entre os termos ockhamismo, nominalismo e *via moderna*, e o nível de influência exercida sobre o movimento de reforma religiosa do século XVI, é uma tarefa muito complexa e difícil. Uma das maneiras de fazê-lo é apelarmos ao contexto discursivo da época, a fim de determinarmos o grau de interrelação entre estes movimentos. No entanto, isso está além do escopo deste trabalho. Uma boa análise e conjugação de estudos sobre esta questão e cruzamento de fontes da época, especialmente quanto aos influxos do nominalismo na formação do pensamento de Lutero, é realizado por especialistas como Heiko Oberman em várias de suas obras. Menciono aqui, apenas duas: *The dawn of the Reformation: essays in late medieval and early reformation thought*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992; e *Harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

¹⁹ Para um tratamento historiográfico elaborado sobre esta questão consultar Oberman, 1992, p. 52-65.

1.3.2.1 Calvinho e a Tradição Escolástica Medieval

Muito do que se tem escrito sobre a relação de Calvino com a teologia do escolasticismo medieval tem sido marcado pelo paradigma mais amplo concernente a relação entre a tradição humanista renascentista e a tradição escolástica medieval. Como já vimos, o modelo explicativo clássico, até décadas recentes, supervalorizava as disjunções entre ambas as tradições, interpretando o surgimento da cultura renascentista como uma ruptura súbita com a cultura medieval.²⁰ À luz deste modelo explicativo, as oposições levantadas por Calvino em relação aos escolásticos se tornam absolutamente incontornáveis. No entanto, vista sob a perspectiva do modelo explicativo de Kristeller, em que a Renascença é vista na sua relação de continuidade com a tradição medieval, como resultado de um contínuo e gradual processo de transformação, sem é claro perdermos de vista algumas de suas indiscutíveis oposições, o cenário envolvendo Calvino e a teologia escolástica se torna menos crítico. Na verdade, é inegável o fato de que, em termos metodológicos, Calvino é claramente um humanista, contudo isso não inviabilizou a incorporação de aspectos doutrinários próprios da agenda de discussões teológicas da Baixa Idade Média, como por exemplo, as doutrinas de Deus, da Trindade, da criação, da providência e da predestinação, mesmo porque nunca houve uma antítese absoluta e estanque entre a tradição humanista cristã e o escolasticismo medieval (MULLER, 2000, p. 39-40).²¹ No entanto, permanece também como evidência inegável o fato de que Calvino, nas *Institutas*, de forma constante e persistente, reserva várias críticas aos teólogos escolásticos, demonstrando uma nítida ruptura com esta tradição em alguns aspectos. Como, então, podemos entender esta aparente contradição que revela, ao mesmo tempo, uma atitude de continuidade e disjunção entre Calvino e a teologia escolástica? La Vallee em sua dissertação de Ph. D. apresentada em 1967 na Harvard University, sugere que muito das críticas de Calvino fundavam-se numa estratégia retórica de desqualificação de um tipo específico de tradição escolástica própria do contexto parisiense onde se deram seus estudos iniciais, com a finalidade de colocar em relevo os ensinamentos da

²⁰ Como por exemplo, as teses de Burchhardt e Hans Baron.

²¹ Sobretudo esta última, a partir da perspectiva da *Schola Augustiniana Moderna*.

Reforma.²² Após uma análise extensa e minuciosa das ocasiões em que, nas *Institutas*, Calvino desaprova e critica a teologia dos escolásticos, Muller refina a tese de La Vallee e chega a interessante conclusão de que Calvino não o faz de maneira indiscriminada como que motivado por um “preconceito anti-escolástico”, mas segue uma diretriz seletiva que, na grande maioria dos casos, tinha em vista desqualificar a teologia dos escolásticos contemporâneos da Sorbonne parisiense, seus diretos e principais adversários. Isso fica muito evidente, por exemplo, nas sucessivas edições francesas das *Institutas* que tinham como público alvo o seu povo de origem, os franceses (MULLER, 2000, p. 50-52, 56-57).

Boa parte dos estudos recentes sobre as origens intelectuais do pensamento dos reformadores religiosos do século XVI tem reconhecido que as polêmicas teológicas dos séculos XVI e XVII, com a teologia escolástica da Baixa Idade Média, “serviu para obscurecer o relacionamento positivo” e a linha de continuidade entre muitos dos aspectos presentes no pensamento dos reformadores e seus “precursores medievais” (MULLER, 2000, p.41-42). Somente a partir de uma análise exegética detalhada, comparando os pontos polêmicos levantados pelos reformadores e pelos teólogos escolásticos medievais pode, de fato, avaliar com justiça, o quanto tais críticas se justificam ou o quanto elas representam um drama retórico ou um jogo de palavras. Como os ataques de Calvino aos escolásticos nem sempre são especificamente direcionados, dificilmente indicando as fontes precisas a partir das quais está criticando seus oponentes medievais, fica difícil determinar, comparativamente, de forma precisa, o mérito da questão criticada (MULLER, 2000, p.41-42). Isso fica muito evidente, por exemplo, nas críticas de Calvino a respeito da distinção escolástica entre *potestas dei absoluta* e *potestas dei ordinata*.

Certamente que uma das doutrinas teológicas que serviu como pano de fundo crítico na elaboração da teologia de Calvino foi a distinção scotista e ockhamista entre *potestas dei absoluta* e *potestas dei ordinata*. No capítulo III.XXIII.2 das *Institutas*, Calvino critica esta distinção como uma especulação teológica que separa a onipotência de Deus de sua justiça, transformando

²² La Vallee, Armand Aime. Calvin's criticism of scholastic theology. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1967, p. 237-241.

Deus em um ser absolutamente arbitrário (STEINMETZ, 1995, p. 40-41). É muito discutível se de fato Scotus e Ockham intentaram chegar a tal conclusão, pois tal distinção tinha em vista apenas salvaguardar a liberdade absoluta e transcendente de Deus e ao mesmo tempo a contingência do mundo; tanto é que alguns dos teólogos calvinistas do século XVII vão tentar minimizar o tom da crítica de Calvino à essa questão. Isso, por exemplo, acontece com o professor de teologia e sucessor de Calvino na Academia de Genebra, Francis Turretini, que dizia que Calvino objetava o uso abusivo desta distinção por certos teólogos medievais e não a distinção em si, dado o seu vínculo de familiaridade com a teontologia calvinista (STEINMETZ, 1995, p. 41 apud TURRETTINI, loc. III q. 21 a.3-5). Apesar das críticas de Calvino à distinção escolástica entre poder absoluto de Deus e poder ordenado, ele não se opõe ao espírito da doutrina que Scotus e Ockham queriam preservar que era a da absoluta transcendência e liberdade divinas e a radical contingência do mundo e dos seres criados (STEINMETZ, 1995, p. 41,50). O problema para Calvino é que tal distinção, a seu ver, não está fundada na revelação, e sim na razão especulativa, indo de encontro aos seus escrúpulos metodológicos em evitar, o máximo possível, toda forma de teologia natural baseada na metafísica clássica. Para Calvino, a natureza do poder de Deus deve ser corretamente compreendida à luz do dado revelado na Escritura e com a finalidade prática de promover a edificação da fé da Igreja (STEINMETZ, 1995, p. 48).²³

Outro caso característico refere-se à concepção de fé de Tomás de Aquino e aquela esposada por Calvino. Num primeiro momento, partindo do uso específico que cada autor faz dos termos que envolvem a questão, as duas concepções parecem irremediavelmente contrárias entre si: Calvino afirma que a fé é conhecimento, enquanto que Aquino afirma que não. Contudo, quando devidamente analisadas, as duas concepções de fé apresentam muitas similaridades que acabaram sendo encobertas pelo ardor retórico das discussões críticas entre Calvino e seus contemporâneos escolásticos, quando a contrastava com os abusos decorrentes da tradição escolástica.²⁴

²³ Para Calvino a idéia de *potestas dei absoluta* implicava num poder desordenado e numa onipotência divorciada da justiça (STEINMETZ, 1995, p. 50).

²⁴ Para um estudo sobre as semelhanças e diferenças entre as concepções de fé de Calvino e Aquino, consultar VOS, Arvin. Aquinas, Calvin, and contemporary protestant thought. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, especialmente p. 1-20.

O fato é que a oposição de Calvino ao escolasticismo medieval tem sido bastante superestimada. A relação de Calvino com o pensamento dos escolásticos medievais é marcada por uma atitude de clara disjunção, que é apresentada de forma explícita em seus escritos, e por uma atitude positiva de apropriação, que na maioria dos casos permanece implícita, sendo perceptível apenas através da exegese comparativa dos textos de Calvino e de suas prováveis fontes diretas e indiretas. Os casos de disjunção ficam sempre por conta daquilo que Calvino considera como interpretações equivocadas e distinções teológicas abusivas, completamente impraticáveis do ponto de vista da revelação escriturística (MULLER, 2000, p. 41; STEINMETZ, 1995, p. 50).

Entretanto, é inegável ter havido distinções teológicas entre Calvino e os principais representantes escolásticos medievais, sendo uma das mais significativas aquela entre a concepção antropológica e soteriológica fortemente agostiniana e a antropologia e soteriologia escolásticas que, geralmente, tendiam para uma espécie de semi-pelagianismo.

1.4 A RECEPÇÃO DO PENSAMENTO DE AGOSTINHO POR CALVINO VIA TRADIÇÃO MEDIEVAL E HUMANISMO RENASCENTISTA

Há diversas hipóteses sobre as fontes diretas ou indiretas que, possivelmente, influíram na formação da teologia e da piedade de Calvino. No entanto, de comum nestas hipóteses, parece ser a extensa influência de alguns temas agostinianos que foram muito marcantes nos séculos XIV, XV e XVI. Em especial, dois movimentos de inspiração agostiniana, iniciados na Baixa Idade Média, provavelmente, incidiram na formação do pensamento Calvino. Um deles, como já vimos, de natureza teológico-filosófica, consistiu no encontro da *via moderna* com o reavivamento do pensamento anti-pelagiano de Agostinho, que é hoje denominado por alguns especialistas no pensamento da Reforma de *Schola Augustiniana Moderna*. O outro foi um movimento de redescoberta da devoção religiosa e da prática da fé pautadas no exercício da humildade e de uma piedade bem simples e prática.²⁵ Tal movimento de forte inspiração na

²⁵ Para maiores detalhes ver TORRANCE, Thomas F. *The hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988, p. 72-95; OZMENT, Steven. *The age of Reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. New

mística agostiniana, se manifestou inicialmente como contraponto ao tipo de espiritualidade clerical e especulativa que vinha sendo praticada por setores da Igreja Católica Romana nos séculos XIV e XV (OZMENT, 1980, p. 96). Este movimento originado na Holanda entre *Os Irmãos da Vida Comum* ficou conhecido como *Devotio Moderna* e uma de suas obras mais representativas foi *De Imitatione Christi* de Thomas à Kempis (TORRANCE, 1988, p. 73).

Segundo Torrance, embora não haja nenhuma menção explícita, nas obras de Calvino, ao *De Imitatione Christi*, há uma aproximação muito estreita entre os temas e o tratamento que envolvem a doutrina do conhecimento de Deus na sua relação com este ideal renovado de espiritualidade cristã proposto por Thomas à Kempis em sua obra (TORRANCE, 1988, p. 73).²⁶ Mais à frente ficará claro o quanto a doutrina do conhecimento de Deus de Calvino, pelo menos no tocante à sua natureza, está intimamente relacionada com estes princípios da *Devotio Moderna*. É muito provável que Calvino tenha entrado em contato com os princípios da *Devotio Moderna* nos anos que estudou em Paris no College de Montaigu, mas boa parte dos influxos recebidos devem ter vindo das obras do Reformador Martinho Lutero que Calvino leu avidamente.

Lutero já havia sido moldado por este tipo de movimento de devoção espiritual que foi muito influente na Alemanha de seus dias. É fato que, sendo um reformador de segunda geração, Calvino foi muito influenciado por Lutero e, por extensão, pelo arcabouço filosófico-teológico que influiu e permaneceu vitaliciamente em sua teologia e metodologia, inclusive aspectos do nominalismo. Além desta influência indireta, podemos dizer que o nominalismo era um dos principais antecedentes intelectuais já consolidados na atmosfera cultural da França do século XVI. É claramente perceptível as marcas

Haven: Yale University Press, 1980, p. 73-134. Para um tratamento mais extensivo sobre os prováveis movimentos precursores da Reforma do século XVI, recomendo as seguintes obras: MCGRATH, Alister E. *Reformation thought: an introduction*. Malden: Oxford University Press, 1999; MCGRATH, Alister E. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007; OBERMAN, Heiko A. *The dawn of the reformation: essays in late medieval and early reformation thought*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992; OBERMAN, Heiko A. *Forerunners of the reformation: The shape of late medieval thought*. New York: Holt, Rinerhart and Winston, 1966. OBERMAN, Heiko A. *The Reformation: Roots and Ramifications*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.

²⁶ Além do *De imitatione Christi*, Smits afirma que muitos dos tratados de fins da Idade Média, escritos debaixo da influência direta e indireta da espiritualidade agostiniana, tinham a tendência de versar sobre o tema do conhecimento de Deus e do autoconhecimento (SMITS, 1957, v. 1, p. 21, n. 3).

indelévels de aspectos da filosofia nominalista no pensamento e no método teológico de Calvino, como ficará evidente mais a frente.

Alguns especialistas defendem a tese de que Calvino entrou em contato com o pensamento de Agostinho, Bernardo de Chiaravalle, João Duns Scotus, Boaventura, Tomás de Aquino e Pedro Lombardo, bem como entrou em contato com o pensamento de Ockham e de alguns *nominalistas-agostinianos* como Thomas Bradwardine e Gregório de Rimini, à época que estudou arte, em Paris, no Collège de Montaigu. McGrath, por sua vez, atribui o contato de Calvino com estes pensadores medievais e, especialmente, com a filosofia de Agostinho, de forma mais indireta, à *Schola Agustiniana Moderna*.

A *Schola Agustiniana Moderna*, como já vimos, foi um movimento teológico-filosófico muito eclético, como tantos outros que surgiram por ocasião do fim da Idade Média e Renascença. Contudo, é possível listar algumas características comuns presentes nos mais diversos autores que a representavam, especialmente Gregório de Rimini:

1. Um “nominalismo” ou “terminismo” epistemológico estrito;
2. Uma visão voluntarista da *ratio meriti*, contrastando com uma visão intelectualista;
3. O uso extensivo dos escritos de Agostinho, especialmente de suas obras anti-pelagianas;
4. Uma visão intensamente pessimista do pecado original, identificando a Queda como um divisor de águas na economia da salvação;
5. Uma ênfase sobre a primazia de Deus na justificação, associada a uma doutrina da graça especial;
6. Uma doutrina radical da dupla predestinação absoluta (MCGRATH, 2007, p. 105).

Em síntese, a *Schola Agustiniana Moderna* tendia a aliar aspectos da epistemologia e teologia nominalistas (como por exemplo a questão da relação entre universais e particulares, e da distinção entre *potestas dei absoluta* e *potestas dei ordinata*) com uma férrea admissão da antropologia e soteriologia presentes nos escritos anti-pelagianos de Agostinho. Segundo, McGrath, todas estas seis características comuns à *Schola Agustiniana Moderna* estão presentes no pensamento de João Calvino, algumas num nível maior, outras num nível menor (2007, p. 105-106).

A grande questão debatida entre os especialistas é saber exatamente como Calvino foi afetado por esta corrente de pensamento que, na Paris de seus dias de estudante, se fazia presente em boa parte dos colégios e universidades, sobretudo através do pensamento de Ockham e Rimini. Alguns

especialistas como Reuter e Torrance, por exemplo, atribuem este aprendizado de Calvino ao trabalho de um teólogo e filósofo escocês chamado John Major que lecionou em Montaigu à época que Calvino estudou lá (TORRANCE, 1988, p. 80-95; REUTER, 1963, p. 84). A dívida intelectual de Major em relação a Scotus, Ockham e Rimini é inclusive declarada no seu prefácio à edição do *Comentário sobre as Sentenças* de Ockham. Wendel também afirma que sob a provável instrução direta do “celebrado teólogo nominalista” John Major, durante os cinco anos de residência que estudou no Collège de Montaigu, Calvino não somente foi introduzido à filosofia escolástica da Baixa Idade Média, como por exemplo, as *Sentenças* de Pedro Lombardo e os *Comentários* de William de Ockham sobre esta obra, como também foi educado à luz dos clássicos da Patrística, especialmente Santo Agostinho, cujo impacto sobre o seu pensamento se deu de forma vitalícia (WENDEL, 1997, p. 18-19). Portanto, é muito provável que Calvino tenha entrado em contato com tais ensinamentos à época em que esteve no Collège de Montaigu, ainda que indiretamente.

Esta tese tem sofrido críticas por várias razões, sendo a mais expressiva aquela feita por Ganoczy, que diz que não há sequer uma citação direta de Calvino a Aquino, Scotus, Ockham, Rimini ou mesmo Major na primeira edição de suas *Institutas* de 1536, obra esta que marcou o início formal de seus esforços teológicos (1987, p. 175).²⁷ Ganoczy conclui disso que, a esta altura, Calvino ainda não possuía treino formal nos autores medievais, algo que só aconteceria após a publicação da primeira edição das *Institutas* (1987, p. 176-177). Segundo Ganoczy, nesta primeira edição das *Institutas*, as únicas referências medievais mencionadas são Pedro Lombardo e Graciano, cujos pensamentos teriam sido assimilados indiretamente por Calvino através de suas leituras das obras de Lutero, sobretudo *O Cativo Babilônico da Igreja* (1987, p.173).

Embora concorde com Ganoczy quanto a questão de não ser possível afirmar, categoricamente, se Calvino travou ou não contato direto com John Major em Montaigu, McGrath, no entanto, afirma que o fato de não ter citado

²⁷ A tese de Reuter de que a instrução de Calvino nos pensadores Scotus, Ockham e Rimini foi resultado de seu contato direto com John Major à época que estudou em Montaigu tem sofrido várias críticas, mas uma das mais expressivas tem sido feita por Ganoczy que crê que Reuter transformou uma suposição provável em uma afirmação factual sem tê-la, contudo, fundamentado documentalmente de maneira suficiente. Para uma apresentação detalhada sobre esta questão tão debatida ver Ganoczy, 1987, p. 173-178; e Lane, 1999, p. 16-25.

tais pensadores nas suas obras iniciais não implica em que ele os desconhecesse a esta altura, mas sim que ao escrever a primeira edição das *Institutas*, Calvino estava seguindo uma estratégia determinada pelas circunstâncias da época. Diferentemente da reforma luterana, iniciada com um caráter fortemente polêmico no contexto universitário, cerca de 20 anos antes dos primeiros esforços de Calvino se tornarem realidade, o trabalho intentado por ele nas *Institutas*, especialmente em sua primeira edição em 1536, tinha a finalidade de “defender a ortodoxia do movimento evangélico em oposição às críticas francesas, atuando como cartilha religiosa, e não como um ataque à teologia do final do período medieval” (MCGRATH, 2007, p. 103). Portanto, diferentemente do contexto inicial de Lutero, o contexto marcado pelos esforços teológicos iniciais de Calvino era um contexto de consolidação da fé reformada, daí o caráter catequético da edição das *Institutas* de 1536, muito semelhante, inclusive, aos catecismos de Lutero. Mesmo depois, quando as sucessivas edições das *Institutas* foram incorporando um tom fortemente polêmico, isso acontecia como forma de atender às demandas práticas do movimento que iam surgindo à medida que a fé reformada era desafiada por propostas teológicas conflitantes com seus princípios.

É bastante plausível assumirmos que Calvino esteve em contato com tais correntes de pensamento presentes à atmosfera intelectual da Paris de sua época, especialmente, em Montaigu onde estudou em sua juventude, o que o levou a reproduzir em seu ideário teológico, idéias muito similares àquelas que eram preconizadas pela *Schola Agustiniana Moderna* (MCGRATH, 2007, p. 102). Certamente que Calvino assimilou “boa parte da visão dialética da via moderna ou da *Schola Agustiniana Moderna* durante sua estadia em Paris”, ainda que isso não tenha sido resultado do contato pessoal de Calvino com indivíduos em particular, como por exemplo, John Major, como defende Reuter.

Embora não seja ainda possível demonstrar historiograficamente, de forma direta, explícita e cabal como se deram exatamente os influxos resultantes da *Schola Agustiniana Moderna* sobre o pensamento de Calvino, contudo, é possível fazê-lo de forma indireta, através de uma análise literária de suas obras, especialmente da última edição das *Institutas* (1559), demonstrando a presença de conceitos e idéias que remontam a aspectos do nominalismo e scotismo filosóficos, jungidos a uma antropologia estritamente

agostiniana próprios do programa da *Schola Agustiniana Moderna*. Uma forma de fazer isso é justamente comparar o itinerário e as características da doutrina do conhecimento de Deus seguidos por Calvino com a proposta original de Agostinho quanto a esta questão. Prova disso é que no tocante às questões antropológicas e soteriológicas envolvidas no tratamento da dinâmica do conhecimento de Deus se percebe, especialmente no geral, uma concordância estrita de Calvino com a teologia anti-pelagiana de Agostinho. Enquanto que no específico, sobretudo em relação às questões de ordem metafísica, metodológica e epistemológica, há várias distinções entre eles, justamente em função dos reflexos do ideário nominalista quanto a estas áreas, presentes no pensamento de Calvino.

Além desta frente, temos também uma onda renovada de interesse humanista por Agostinho no século XIV que se seguiu das leituras de algumas de suas obras (especialmente as *Confissões*) a partir de Francesco Petrarca (GILSON, 1998, 897-905). Mas os prováveis influxos agostinianos, oriundos do humanismo, serviram apenas para preparar o ambiente em que o processo de disseminação e aceitação renovada das obras e pensamento de Agostinho ocorreria no contexto cultural do século XVI. Uma destas contribuições humanistas se deu no campo da análise filológica e do preparo das edições completas das obras de Agostinho, disponibilizadas ao público no século XVI.

Na edição final das *Institutas* vemos Calvino dialogando constantemente com os pais da Igreja ora apelando para o seu testemunho, ora reprovando-o. Contudo, a nenhum outro autor patrístico Calvino dialoga de maneira tão recorrente e apreciativa como o faz com Agostinho.

Contudo, a influência de Santo Agostinho sobre o reformador [Calvino] é mais importante e pode mesmo ser considerada única em seu gênero. Ele faz de Santo Agostinho sua constante leitura, e sente-se em pé de igualdade com ele, citando-o em todas as oportunidades, apropriando-se de suas expressões e considerando-o como um dos mais valiosos aliados em suas controvérsias (WENDEL, 1997, p. 124, minha tradução).

Apesar das afinidades entre Calvino e Agostinho, é notório em suas *Institutas* o fato de que apenas a Escritura “tem valor normativo para a fé, o que não pode ser dito de nenhum pai da Igreja” (WENDEL, 1997, p. 125).

1.4.1 AS EDIÇÕES DAS OBRAS DE AGOSTINHO E SEU USO NAS INSTITUTAS DE CALVINO

O contato de Calvino com o pensamento de Agostinho não se deu apenas de forma indireta, através da atmosfera intelectual e religiosa do século XVI. Além dos manuais tradicionais de direito canônico e de teologia como o *Decretum Gratianum* e os *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo, onde abundavam citações das obras agostinianas, Calvino também pode ler as obras de Agostinho diretamente através das edições do *corpus augustinianum* disponibilizadas no século XVI, através da contribuição da crítica literária do movimento humanista renascentista. Duas edições, em especial, circulavam nos dias de Calvino, a edição de Johannes Amerbach, do início do século, e a edição publicada por Erasmo entre os anos de 1528 e 29 (LANE, 1999, p.157). Aliás, a estas duas edições muito se deveu o avanço nos estudos do pensamento teológico-filosófico de Agostinho no século XVI (MCGRATH, 2007, p. 173-174). A primeira edição da *Opera Omnia* Amerbach foi publicada em 1506 com a segunda edição publicada em Paris, em 1515, e distribuída por toda a Alemanha (SMITS, 1957, v.1, p. 197-198). A primeira edição de Erasmo das *Opera Omnia* de Agostinho superou a edição Amerbach sob vários aspectos: “caracteres mais legíveis, papel mais adequado, páginas menos densas, menos erros de impressão, todas as obras agrupadas em uma só edição, disposição sistemática mais que cronológica, e enfim, um elemento muito importante, um julgamento competente sobre a autenticidade de cada obra” (SMITS, 1957, v.1, p. 199). Durante os anos de vida de Calvino a edição de Erasmo sofreu seis reimpressões.

O estudo crítico-textual criterioso de Luchsius Smits tem apontado a edição erasmiana como aquela que Calvino utilizou de maneira majoritária. Além disso, Smits apresenta outras evidências para apoiar a sua tese, como por exemplo, o fato de ter tido Calvino uma formação humanista e de, por isso, ter um “conhecimento íntimo das recentes publicações humanistas” e de estar em constante contato com a cidade de Basileia onde a primeira edição das

Opera Omnia de Erasmo fora publicada.²⁸ Já Anthony Lane questiona os argumentos de Smits e defende a tese de que até o seu debate com Albert Pighius, sobre a escravidão e liberdade da vontade (1542), Calvino utilizou cópias disponíveis das obras de Agostinho conseguidas enquanto esteve em Basileia e Estrasburgo, inclusive a partir de fontes intermediárias. Só depois teve acesso à reedição erasmiana de 1531/32 ou 1541/43 das *Opera Ominia* de Agostinho (LANE, 1999, p. 10-13).²⁹

O movimento de reforma protestante do século XVI era constantemente acusado de defender doutrinas inovadoras sem nenhum lastro de afinidade com a tradição teológica da Igreja. Não é por acaso que Calvino fazia uso abundante dos pensadores patrísticos, em especial Agostinho, com a finalidade de mostrar que a teologia reformada estava muito mais afinada com o pensamento dos antigos e, portanto, mais expressivos representantes da Igreja cristã, do que a teologia dos autores medievais (MARSHALL, 1999, p. 116).

Como já vimos, é muito provável que o contato de Calvino com o pensamento de Agostinho tenha se dado à época em que estudou no Collège de Montaigu (SMITS, 1957, v. 1, p. 13-14). Em seu Comentário sobre o *De Clementia* de Sêneca, obra tipicamente humanista publicada em 1532, Calvino já prestigiava a autoridade dos escritos de Agostinho, embora não manifestasse, neste obra, nenhum interesse explícito pelas questões relacionadas ao movimento de reforma religiosa (SMITS, 1957, v. 1, p. 16). Das 15 citações patrísticas encontradas no *De Clementia*, 13 são das obras de Agostinho (Han, 2008, p. 71). Calvino cita o *De ciuitate Dei*, o *Sermo 355* e *De spiritu et littera*. Este dado é significativo, pois nesta ocasião Calvino ainda não havia iniciado formalmente sua carreira teológica, tratando-se ainda de um jovem entusiasta do movimento humanista, interessado em discutir aspectos literários e estilísticos da antiguidade clássica. Em 1534, Calvino publica uma obra, esta de cunho teológico, intitulada *Psychopannychia*, escrita contra os anabatistas, representantes da reforma religiosa radical. Nesta obra Calvino cita pelo menos 12 obras diferentes de Agostinho (SMITS, 1957, v. 1, p. 19).

²⁸ Para uma apresentação detalhada dos argumentos de Luchesius Smits sobre esta questão sugiro a leitura das páginas 201-205 de sua obra *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*. Vol. 1. Assen: Van Gorcum, 1957.

²⁹ Para uma apresentação detalhada dos argumentos de Anthony Lane sobre esta questão sugiro a leitura das páginas 157-162 de sua obra *John Calvin: student of the church fathers*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

Na primeira edição das *Institutas* (1536), Calvino apela para a autoridade de Agostinho citando suas obras de forma direta e indireta cerca de 134 vezes (SMITS, 1957, v. 1, p. 36). Na edição de 1539, as *Institutas* sofrem uma considerável transformação metodológica, dando a obra um tom mais apologético e polêmico, além de sofrer um aumento considerável de seu conteúdo. Nesta edição já são cerca de 345 citações e referências diretas e indiretas às obras de Agostinho (SMITS, 1957, v. 1, p. 46). É nesta edição de 1539 que Calvino começa a fazer uso recorrente da concepção agostiniana de livre arbítrio na sua relação com temas tais como lei, expiação, mérito e predestinação (SMITS, 1957, v. 1, p. 61).

Uma das obras mais importantes no itinerário evolutivo do conteúdo de suas *Institutas*, responsável pelo aumento significativo do tratamento de questões antropológicas e soteriológicas como a relação entre pecado, graça e vontade, livre arbítrio e predestinação, bem como pelo aumento considerável do uso de citações patrísticas e, sobretudo, agostinianas, nas sucessivas edições das *Institutas* desde 1543, foi um debate por escrito com um teólogo católico romano chamado Albert Pighius, que mais tarde foi publicado por Calvino com o seguinte título: *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis*. À parte das *Institutas*, esta é a obra de Calvino que mais contém citações patrísticas. Lane cita a tabela comparativa de citações dos pais da Igreja nas obras de Calvino produzida por R. J. Mooi³⁰, para mostrar que enquanto na segunda edição das *Institutas* (1539), haviam apenas 301 citações aos patrísticos, após o início da controvérsia com Pighius o número de citações aumentou consideravelmente. Isso significa que o conhecimento da teologia patrística e, especialmente, das obras anti-pelagianas de Agostinho, que já lhe eram familiar, agora seria grandemente intensificado através de seu contato polêmico com Pighius. Na verdade, Pighius foi despertado para este debate após a publicação da segunda edição das *Institutas* em 1539, em que num acréscimo de um tratamento polêmico sobre a doutrina do livre-arbítrio, Calvino afirmava que “à parte de Agostinho, os pais antigos eram tão confusos, vacilantes e contraditórios sobre o assunto ‘livre arbítrio’ que quase nada podia

³⁰ MOOI, R. J. Het kerk em dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn. Wageningen: H. Veenman, 1962, p. 365-97.

ser determinado com certeza sobre este assunto a partir de seus escritos” (LANE, 1999, p.152). Em resposta a Calvino, em agosto de 1542, Pighius publicou sua obra intitulada *De libero hominis arbítrio et divina gratia*. No ano de 1543 a resposta de Calvino foi publicada. Quando publicou a sua edição das *Institutas* de 1543, esta, não por acaso, já contava com 418 novas citações às obras patrísticas, e por fim, na edição final em 1559, as *Institutas* já perfaziam um total de 866 citações (LANE, 1999, p. 151, n. 2). Portanto, isso provavelmente indica que o conhecimento patrístico de Calvino aumentou, consideravelmente, com o tempo à medida que se envolvia em debates com seus adversários. Se isso é verdadeiro no tocante às obras dos patrísticos em geral, o é em maior monta em relação às obras de Agostinho que na quinta e última edição das *Institutas* (1559) já contavam com cerca de 1175 menções entre citações e referências diretas e indiretas (SMITS, 1957, v. 1, p. 117,139). De todas estas citações às obras de Agostinho feitas por Calvino em suas sucessivas edições das *Institutas*, os escritos anti-pelagianos de Agostinho são, de longe, os mais mencionados por Calvino nas *Institutas*. São cerca de 294 menções entre citações e referências diretas e indiretas.³¹ Entre os escritos apologéticos de Agostinho, Calvino menciona em suas sucessivas edições das *Institutas*, 56 citações e referências diretas e indiretas ao *De ciuitate Dei* (SMITS, 1958, v. 2, p. 159-163). Já os diálogos de Cassicíaco são muito pouco mencionados por Calvino nas *Institutas*, revelando seu desinteresse pelo tratamento especulativo de Agostinho sobre a questão do conhecimento de Deus e sobre o auto-conhecimento. No total eles são citados e referenciados direta e indiretamente apenas 6 vezes (SMITS, 1957, v. 1, p. 147): *Contra acadêmicos* é mencionado apenas 2 vezes; *De ordine* apenas 2 vezes; e 2 menções a *Soliloquia* (SMITS, 1958, v. 2, p. 155, 215, 253). O mesmo acontece em relação ao *De libero arbitrio*, que é mencionado apenas 3 vezes nas *Institutas* (SMITS, 1958, v. 2, p. 210).

³¹ As obras antipelagianas usadas nas sucessivas edições das *Institutas* foram: *De peccatorum meritis et remissione*, 29 menções; *De spiritu et littera*, 14 menções; *De natura et gratia*, 20 menções; *De perfectione iustitiae homines*, 12 menções; *De gratia Christi*, 9 menções; *De peccato originali*, 3 menções; *De nuptiis et concupiscentia*, 8 menções; *De anima et eius origine*, 4 menções; *Contra duas epistolas pelagianorum*, 42 menções; *Contra Julianum*, 29 menções; *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus sex*, 30 menções; *De gratia et libero arbítrio*, 18 menções; *De correptione et gratia*, 31 menções; *De praedestinatione sanctorum*, 20 menções; *De dono perseverantiae*, 24 menções; e *Opera polemica contra pelagianos*, 1 menção (SMITS, 1958, v.2, p. 155-257).

1.5 CONCLUSÃO

Podemos concluir este capítulo dizendo que o contato de Calvino com o pensamento de Agostinho, bem como sua explícita e vitalícia aderência a muitos dos temas agostinianos se deveram aos diversos fatores formativos de seu contexto intelectual e religioso, a começar pelo movimento devocional de resgate da piedade religiosa fundado no ideal de obediência às Escrituras, mais voltada para a vida prática da fé conhecida como *Devotio Moderna*, passando pela tradição de estudos agostinianos iniciada no século XIV e já consolidada, e ainda muito influente no séc. XVI, que conjugava aspectos da epistemologia e teontologia nominalistas e temas originais do pensamento de Agostinho, como por exemplo, o resgate de sua antropologia e soteriologia anti-pelagianas, conhecida como “Renascença Agostiniana”, ou simplesmente, *Schola Augustiniana Moderna*. Outro fator foi a tradição de pensamento humanista igualmente iniciada por volta do século XIV, que apesar de ter objetivos e características bem distintos, e às vezes até opostos aos da filosofia escolástica medieval, também demonstrou, desde seu nascedouro em Francesco Petrarca, extremo interesse não tanto pela teologia de Agostinho, mas muito mais pelo seu carisma clássico e seu estilo literário. A tradição teológica medieval de pensamento agostiniano, mediada pela teologia de Martinho Lutero, um característico representante da *Schola Augustiniana Moderna*, e o ímpeto dos estudos literários e filológicos profundamente consolidados pelo humanismo cristão, através do trabalho pioneiro de indivíduos como Lorenzo Valla e Erasmo de Rotterdam, com suas edições críticas dos clássicos cristãos, incluindo as obras completas de Agostinho, estão na base da formação da cultura humanista e teológica do século XVI, incluindo o pensamento de João Calvino. Creio que Muller resume muito bem como se deu a recepção de Agostinho e seu impacto nos principais representantes da reforma do século XVI, inclusive Calvino:

It is certainly true that the writings of Augustine were studied and cited at length and in depth by the Reformers, and that the humanistic drive *ad fontes* that pressed many of the Reformers toward the Hebrew and Greek text of Scripture also pressed them toward the text of Augustine. [...] In sum, the Reformation, particularly in the forms taken by the Lutheran and Reformed [Calvinistic] confessions, followed a largely Augustinian path,

drawing a series of trinitarian, anthropological, soteriological, sacramental, and ecclesiological emphases either from Augustine directly or from the Augustinian tradition as mediated by the teachers of the Middle Ages. These themes were combined into a theology that remained “Augustinian” in the broadest sense but which differed in many particulars from Augustine’s own thought (1999, p. 707).

Tendo apresentado, de forma geral, a presença direta e indireta do pensamento de Santo Agostinho no contexto intelectual e religioso no qual o pensamento de Calvino foi formado, estamos em condições de analisar a doutrina do conhecimento de Deus de ambos.

2 AS FONTES, A NATUREZA E AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

No projeto filosófico-teológico de Agostinho, a busca pelo conhecimento de Deus e da alma é o fundamento a partir do qual todos os demais temas são tratados. Este capítulo visa apresentar uma análise aprofundada de como se deu, em etapas diversas do pensamento de Agostinho, esta busca pelo Sumo Bem. Portanto, neste presente estudo, procuraremos, o máximo possível, seguir uma abordagem sistemática, tentando reconstruir as etapas de seu pensamento quanto ao tema principal. Ao fazê-lo, esta análise também pretende destacar temas diversos relacionados à sua teoria do conhecimento religioso, procurando entendê-los à luz dos antecedentes filosóficos cristãos e não-cristãos que os forjaram.

2.1 CONTEXTO E ANTECEDENTES INTELECTUAIS DA DOCTRINA DO CONHECIMENTO DE DEUS E DA ALMA DE SANTO AGOSTINHO

Agostinho, quando jovem, foi treinado para ser professor de retórica e pessoa pública. Daí sua formação cultural ter passado pelos principais e disponíveis clássicos latinos e pela familiarização com aspectos do pensamento grego quando estes eram citados por autores latinos (BROWN, 2005, p. 42-45). Em função desta formação, Agostinho entrou em contato com o *Hortensius* de Cícero que, aliado à sua condição inquieta, o levou a se interessar absorventemente pela realidade última, fundamento da sabedoria e felicidade, cujo conhecimento será buscado em várias das propostas filosóficas de seu tempo, antes de, efetivamente, converter-se ao cristianismo (BROWN, 2005, p. 50-52). Dentre as principais escolas de filosofia com as quais Agostinho mais dialogou, antes de sua conversão ao cristianismo e, em alguns casos, depois dela também, estão o pensamento helenista, sobretudo, o maniqueísmo, a nova academia, o estoicismo e o epicurismo, e de maneira

muito mais significativa, o neoplatonismo.³² A confluência de temas comuns a estas tradições de pensamento, sobretudo no campo da metafísica e da ética, permanece bem perceptível nas obras que compreendem os diálogos de Cassiciaco até a época em que escreveu o primeiro livro do *De Libero Arbítrio* (386-388) (TORCHIA, 1999, p. 818).

A filosofia helenista, e também o neoplatonismo, circunscreviam as suas inquiuições filosóficas em torno da questão da felicidade e de como alcançá-la. Daí a forte orientação ética destas correntes (BRACHTENDORF, 2008, p. 17). Ou seja, o interesse principal destas escolas era descobrir quais seriam os modos de se conduzir no mundo mais adequados ao cumprimento deste supremo objetivo que era a felicidade, a realização verdadeira. Daí a sua virada prática em relação à tradição clássica de viés mais teórico.³³

Quanto à relação entre ética, felicidade e filosofia como método terapêutico viabilizador do conhecimento que leva à virtude, e da virtude que leva à posse do bem último, e desta posse que leva à felicidade, Agostinho também é devedor das escolas helenistas, sobretudo de Cícero. Cícero, provavelmente, foi a mais importante fonte de conhecimento sobre a filosofia helenista para os leitores latinos (CURLEY, 1999, p. 190). Para qualquer estudante de retórica daqueles dias, a leitura de Cícero “fazia parte do programa normal do curso” (*conf.* III.4,7). Ao que tudo indica, é a partir de Cícero que Agostinho entra em contato com a filosofia helenista.

Quanto ao fundamento metafísico deste projeto, bem como a identificação do sumo bem ao transcendente e espiritual, e o processo de ascese a ele, via interioridade, Agostinho é devedor do neoplatonismo de Plotino e Porfírio. Obviamente que Agostinho depurou o conceito neoplatônico de emanção, substituindo-o pelo de criação, bem como estabeleceu a

³² Segundo Portalié, os epicureus são citados explicitamente nas obras de Agostinho 22 vezes, mas sempre em sentido depreciativo, e os estóicos, 23 vezes. PORTALIÉ, Eugène. *A Guide to the thought of Saint Augustine*. Chicago: Henry Regnery Company, 1960, p. 95. Sua relação com o estoicismo, quando não é de oposição (principalmente ao materialismo estóico) se limita a aspectos da lógica, teoria da linguagem e ética que já eram de domínio comum.

³³ Isso não quer dizer que as filosofias helenista e neoplatônica não se ocupassem com questões mais abstratas. A amplitude do estudo filosófico helenista, especialmente do estoicismo, abrangia as áreas da ética, da lógica e da filosofia natural (física) (TORCHIA, 1999, p. 816).

distinção ontológica entre Deus e suas criaturas (GILSON, 2007, p. 213-216).³⁴ Diferentemente de todas as escolas helenistas, o neoplatonismo defendia a espiritualidade de Deus e da alma, bem como a natureza não substancial do mal, atribuindo sua existência à perversão da vontade em optar pelas realidades mais baixas e materiais em lugar das realidades mais elevadas e espirituais que emanam diretamente do Uno.³⁵

Entre as escolas helenistas de filosofia havia considerável diferença a respeito do que seria o Sumo Bem e qual seria a melhor maneira de se conduzir com o fim de alcançá-lo. No entanto, em linhas gerais todas concordavam no seguinte:

- 1) No pensamento helenista a ética fundamenta-se no fim eudaimônico que o indivíduo almeja alcançar;
- 2) A posse do sumo bem torna a pessoa feliz, só que a condução da vida (ética) que nós imprimimos em busca da felicidade é diretamente dependente da atitude interna que se assume frente a vida, a sabedoria, e sabedoria, neste contexto, significa ter uma compreensão adequada do papel de cada bem sem confundi-lo com o sumo bem, que é o fim último de sua existência;
- 3) Todo aquele que trata os bens transitórios como último, conduzindo toda a sua ação através desta compreensão, jamais poderá alcançar a felicidade, pois somente a posse do bem último poderá lhe trazer plena realização;
- 4) Em se tratando desta plena realização é importante que se mencione, que a mesma deveria ser alcançada no mundo e nesta presente existência.³⁶

À exceção do neoplatonismo, o estoicismo não tinha uma concepção espiritualizada e transcendente da vida. Para ele a alma era tão material e perecível quanto qualquer outra coisa. Por isso o sumo bem deveria ser buscado e possuído nesta presente vida. A posse da felicidade não podia

³⁴ Gilson é da opinião que Agostinho deliberadamente faz uma leitura cristã do conceito de emanção, reinterpretando-o à luz do conceito cristão de criação e da distinção ontológica entre Criador e criaturas.

³⁵ Esta “queda das almas” e seu conseqüente aprisionamento nos corpos é descrito no Tratado IV.8 das Enéadas de Plotino.

³⁶ Baseio-me aqui nos estudos feitos por Brachtendorf sobre o contexto intelectual de Agostinho (2008, p. 17-29).

depende de nenhum meio externo ao controle do homem, como por exemplo, os bens materiais ou sociais, cuja posse ou perda nem sempre dependem da nossa volição (riqueza, honra, saúde, amigos, familiares, fama, etc.). Sendo assim, a busca da felicidade deveria se restringir às relações do homem consigo mesmo (a dinâmica da alma), pois, aparentemente, esta seria a única esfera da vida potencialmente sob o inteiro controle do homem e imune aos infortúnios da vida (BUSSANICH, 1999, p. 413). Mas qual, então, seria a melhor forma para conduzir bem a alma? A melhor maneira de conduzir a alma com vistas ao sumo bem seria seguir a ordem natural. Em se tratando da dinâmica da alma, a ordem natural é que as paixões se submetam ao domínio da razão e não o contrário, pois as paixões se constituem num movimento irracional contrário à natureza (BRUN, 1986, p. 80). Sendo a natureza (Φύσις) e a razão (λόγος) uma e a mesma coisa, o natural corresponde essencialmente ao racional e vice versa (BRUN, 1986, p. 76). Portanto, neste caso, o bem consistiria no bom ordenamento da alma através da razão, e o mal, no mal ordenamento da alma através do domínio das paixões (TORCHIA, 1999, p. 818). O mal ordenamento da alma se constitui no vício, enquanto que o bom ordenamento da alma se constitui em virtude, e ser virtuoso, neste sentido, é o mesmo que ser feliz (IRWIN, 2006, p. 382-384). O problema é que o homem, em função do contexto vicioso no qual se encontra desde o nascimento, acaba desenvolvendo uma maneira distorcida de ordenar a vida: “Segundo Cícero, o homem possui uma orientação natural pelo verdadeiro bem, a saber, “as sementes da virtude”, mas essas sementes são cobertas pela malignidade e pela falsidade adquiridas das opiniões a respeito do sumo bem” (BRACHTENDORF, 2008, p. 21).

Sob o constante domínio irracional das paixões e dos sentidos, o homem tende a desejar como o bem coisas que na verdade não o são. Conduzindo a sua vida a partir desta perspectiva ética, o homem acaba se afastando da verdadeira felicidade (TORCHIA, 1999, p. 818). A alma de um homem, nestas condições, se encontra em desordem e, portanto, “doente”, o que requer uma cura. É neste ponto que entra a filosofia, como procedimento terapêutico que visa a cura da alma humana (BROWN, 2005, p. 49). Acontece que esta “doença da alma” se encontra de tal forma arraigada ao seu estilo de

vida, que o homem por ela afetado não se sente na necessidade de cura (auto-engano). Portanto a tarefa terapêutica da filosofia consistiria de duas partes: primeiro, levar o “doente” a reconhecer a sua “doença” (má condução ética, priorização de bens equivocados) através de um processo auto-reflexivo; segundo, estabelecer um caminho ou método terapêutico que leve o homem néscio a conduzir a sua vida nos trilhos que levarão à verdadeira felicidade (reflexão) (BRACHTENDORF, 2008, p. 20). A implementação desta proposta metodológica, no helenismo, diferia de escola para escola. Entretanto era difundida a idéia de que cabia à Filosofia a tarefa de instruir, consolar e libertar o homem de sua vida errada e conduzi-lo à verdadeira felicidade (BRACHTENDORF, 2008, p. 20-24).

O Conceito de purificação em Plotino significa o afastamento daquilo que é sensível e transitório para unir-se ao Um de quem tudo procede (*Enn.* I.2.2s). Isso se dá na forma de uma ascese através de uma identificação cada vez maior da alma com as virtudes e idéias puras (as realidades inteligíveis), pois as mesmas pertencem à alma do mundo a quem a parte racional da alma humana também pertence (*Enn.* I.2.2). Ao fazer isso, a alma humana se familiariza mais consigo mesma, se aproximando de si (auto-conhecimento) pois o divino é a sua verdadeira natureza (*Enn.* V.3).

Embora o seu pensamento esteja de acordo com os termos gerais propostos pela cosmovisão filosófica de seu tempo, Agostinho os reinterpreta à luz da fé cristã. Por exemplo: Agostinho assimilará em vários de seus escritos o pressuposto helenista de que o alvo da realização ou felicidade humanos só pode ser alcançado através da posse do sumo bem, e que esta busca também está vinculada à maneira como nos conduzimos (ética) (BUSSANICH, 1999, p. 390-391). Contudo, à medida que se torna mais consciente das implicações da teologia da graça, Agostinho se oporá ao espírito de autonomia das filosofias helenistas, acrescentando o pressuposto cristão de que tal realização, ou mesmo a sua busca através de uma boa conduta, só pode ser conseguida, primeiramente, acatando-se, pela fé, o caminho proposto pela graça de Deus nas Escrituras, Cristo o mediador (SANGALLI, 1998, p.148). Em Agostinho o Sumo Bem deixa de ter um caráter imanente, como acontecia no helenismo, para dar lugar ao Deus Criador, da Fé Cristã. É só na posse do Bem Último,

revelado na Escritura e pregado pela Igreja Cristã, é que o homem pode encontrar a felicidade (*ciu. Dei* IV.31).

Sendo assim, o caminho ou método de busca deste Sumo Bem também muda. Ao invés de uma busca autônoma e exclusivamente racional, por meio da filosofia, após sua conversão ao cristianismo, Agostinho proporá a via inédita da fé na Revelação e posterior compreensão da mesma pela razão. Da filosofia de seu tempo, Agostinho assimilará, também, a idéia da necessidade de uma cura ou processo terapêutico para a doença da alma humana, mas acrescentará que nenhum procedimento meramente filosófico pode resolver o problema, só a fé incondicional na Pessoa do Mediador Jesus Cristo e naquilo que é revelado na Escritura pode efetivamente curar o homem (o que, por si só, já é obra da graça divina), pois só Deus pode conduzi-lo ao seu bem último (BRACHTENDORF, 2008, p. 23). Para Agostinho, o máximo que a filosofia (neoplatônica) pode fazer é, até certo ponto, diagnosticar o problema do homem e apontar para a sua necessidade de solução (*conf. VII.21.27*). Isso implica também, para Agostinho, numa nova maneira de ver o problema essencial do homem. A raiz do seu problema não está apenas na sua ignorância acerca do verdadeiro bem ou do caminho para alcançá-lo, nem tampouco apenas numa indisposição viciada resultante das opiniões equivocadas com as quais estivemos em contato por toda a vida, mas sim numa indisposição originária e endêmica da própria vontade em se alinhar com a perspectiva necessária à obtenção do sumo bem (BRACHTENDORF, 2008, p. 23-24).

Ao pressuposto cristão da primazia da fé na autoridade daquilo que Deus revela, Agostinho acomodará o método de ascese, via interioridade, apreendido dos neoplatônicos, caminho este que será analisado em etapas distintas do desenvolvimento de seu pensamento.

2.2 O MÉTODO DE ASCESE AO CONHECIMENTO DE DEUS VIA INTERIORIDADE

Para Agostinho, todos universalmente possuem um “conhecimento natural” acerca de Deus (*Io. eu. tr.* 1.8; 106.17.4; *en. Ps.* 52.2; 74.9; 103.1). De forma que toda tentativa racional para demonstrar a existência de Deus é, em

última instância, desnecessária. Aliás, mais adiante se verá que, se a existência de Deus não for pressuposta (cida pela fé) antes mesmo de ser arrazoada, a demonstração em si deixa de ter sentido (*lib. arb.* II.2.6). Isso quer dizer que nem mesmo a demonstração racional da existência de Deus escapa ao *credo ut intelligam* (GILSON, 2007, p. 34). O fato dos homens se negarem a reconhecerem a existência de Deus, contra todo bom senso, se deve a corrupção de seus corações que os torna insensatos (*en. Ps.* 52.2).

Contudo, esta *notitia Dei*, ou “conhecimento natural” e implícito de Deus, serve apenas como ponto de partida para que o homem busque conhecer a Deus de maneira pessoal e explícita através de um ato de reflexão (*cogitatio*). Para conhecer a Deus desta maneira, Agostinho seguirá um trajeto claramente marcado pela influência da hierarquia ontológica da filosofia neoplatônica, propondo o seguinte itinerário em direção ao conhecimento de Deus: das coisas exteriores para o interior da alma, do interior da alma para cima (*Enn.* I.3.1 cf. *en. Ps.* 145.5). Tal ordem, segundo Gilson, é a ordem do pensamento, a maneira como a razão se desenvolve em busca da verdade (GILSON, 2007, p. 49). Daí ter este itinerário um caráter eminentemente racional.

Na ascese agostiniana rumo ao conhecimento de Deus, percebe-se a presença vitalícia da metafísica neoplatônica, estando presente em todas as suas obras que tratam desta questão. Neste trajeto o importante é partir dos existentes contingentes e mutáveis a fim de se chegar àquilo que é refletido por eles, as essências ou verdades universais, idênticas e imutáveis, que estão presentes ao pensamento de todos e que, por sua vez, requerem uma fonte inteligível, eterna e suprema que está acima delas, Deus (*Io. eu. tr.* 38.8.10; *en. Ps.* 101.10).

Cada vez que ele tenta novamente uma de suas ascèses mentais, Agostinho coloca-se a caminho do Deus do Êxodo, mas todas as rotas o conduzem ao que, para a sua razão, constitui o ser em sua plenitude: a estabilidade na essência, a imutabilidade, enfim essa eternidade que, para ele, não é somente um atributo, mas a substância mesma de Deus: *Aeternitas, ipsa Dei substantia est* (GILSON, 2007, p. 53).

Vejamos, agora, como se deu esta ascese, rumo ao conhecimento de Deus e da alma, em etapas distintas do pensamento de Agostinho.

2.3 A CONVERSÃO INTELECTUAL DE AGOSTINHO AO NEOPLATONISMO E SUA BUSCA POR DEUS PELA VIA NATURAL (CONFISÕES VII. 10.16-17.23)

Agostinho apreende do neoplatonismo uma ordem metafísica segundo a qual a realidade estaria disposta hierarquicamente. No universo de Agostinho, fundado na ontologia neoplatônica, há três categorias distintas de seres substanciais. No topo estaria Deus, que seria absolutamente imutável, no segundo nível estariam os espíritos criados, anjos e as almas humanas, e no nível mais baixo estariam as realidades corporais e mutáveis (*Gn. litt.* VIII.19-20). Estas três categorias de seres, por sua vez, implicam em três etapas no processo de elevação até Deus, a realidade suprema absoluta. Das realidades ínfimas ou mutáveis, o homem deve adentrar à sua própria interioridade, à realidade espiritual, e dela se elevar à realidade superior e absolutamente imutável que é Deus (CAPÁNAGA, 1956, p. 202). Desta forma, Agostinho reinterpretará a ordem neoplatônica à luz da fé cristã, dispondo Deus, o Criador, no ápice desta escala e a sua criação abaixo, disposta numa ordem proporcional de espiritualidade e materialidade (BRACHTENDORF, 2008, p. 135-136). Apesar desta apropriação metafísica, já é perceptível aqui a distinção ontológica entre Criador e criaturas oriunda da Fé Cristã e que não pode ser vista no pensamento de Plotino (BOWERY, 1999, p. 656).

Este primeiro relato da ascensão de Agostinho ao divino, acontece no interior de um contexto discursivo-existencial marcado por aquilo que alguns especialistas tem chamado de “conversão intelectual” ao neoplatonismo (VAN FLETEREN, 1999, p. 230), anterior à sua experiência explícita de conversão à fé cristã, muito embora já seja sua nostalgia por Deus que o esteja motivando nesta busca (*conf.* VIII.1). Ou seja, Agostinho pretende ascender a Deus por meio dos seus recursos racionais e da especulação metafísica, através da filosofia. No sétimo livro das *Confissões*, Agostinho ainda não é um cristão formalmente convertido, e será segundo o modelo metafísico de Plotino (*Enn.* I.6.7-9; V.1.3-5; V.9.2) que Agostinho procederá rumo a Deus.

Da tradição platônica mais geral, Agostinho apreenderá uma concepção de que a razão não está restrita às funções imanentes de deduzir e exprimir juízo, mas a capacidade mais elevada de “ver” intelectualmente as realidades

inteligíveis e imutáveis. Tal objetivo seria concretizável através do método dialético. Platão, em seus diálogos, se apropriará da dialética socrática como forma de ascender da dimensão da mera opinião (dimensão sensível) às verdades universais (dimensão inteligível ou espiritual). O método consiste, basicamente, de um processo dialogal de perguntas e respostas, onde Sócrates, o inquiridor, parte das respostas (opiniões) de seus interlocutores, prosseguindo em depurá-las de todo tipo de inconsistência e contradição até que se chegue a uma verdade incontestável sobre o que se perguntou no início, que é a essência da questão. De Plotino, especificamente, Agostinho apreenderá que a verdade é incorpórea e imaterial, e que por isso esta ascense das coisas sensíveis à realidade sumamente inteligível precisa, necessariamente, passar pelo interior do espírito humano que é congênere a estas mesmas verdades (*conf.* VII.10.16).

Para se chegar a Deus, a ordem do trajeto é, então, das coisas exteriores e sensíveis para a realidade interior e espiritual do homem, e desta, por elevação, para Deus, pois o Criador é distinto do espírito humano e muito acima dele (*conf.* VII.10.16; 17.23). É no recolhimento de sua interioridade que Agostinho tem acesso à luz de Deus.

Contudo, esta via natural, embora adequada para lhe mostrar o caminho certo a seguir, se mostra insuficiente, pois Agostinho, em sua condição de homem “formalmente não convertido”, que tenta se acercar a Deus pela via natural, não pode suportar ver a luz refulgente do seu Criador, mesmo de longe (*conf.* VII.10.16). Agostinho sente uma natural inclinação a manter-se dentro dos limites da realidade sensível para a qual ele é remetido novamente. Agostinho depois concluirá que a inclinação natural do homem em se distanciar do Sumo Bem e buscá-lo na realidade sensível e exterior, não se deve a uma inerente malignidade das coisas sensíveis, pois elas pertencem à boa criação de Deus e por isso são boas (*conf.* VII.12.18-15.21), mas sim à perversão da vontade humana pelo pecado, que também o afasta do caminho da interioridade (*conf.* VII.16.22).

Agostinho reconhecerá que todos os seus esforços em alcançar a Deus pela via natural eram malogrados, pois embora o encontrasse segundo os recursos racionais disponíveis (exterior-interior-superior) ele não conseguia se manter em Deus (*conf.* VII.17.23), pois ignorava que todos os esforços e

recursos humanos eram insuficientes à parte de Cristo, o Mediador, em quem ele, unicamente, poderia alcançar a constância para manter-se na luz de Deus e encontrar o término de sua busca (*conf.* VII.18.24). A conclusão a que chegará Agostinho é a de que, embora fosse possível vislumbrar alguns dos atributos invisíveis de Deus por meio das suas obras, a via natural apresentada pelos platônicos não era suficiente para lhe fornecer a força espiritual necessária a ponto de conferir-lhe a constância resultante da cura de sua vontade, aquilo que só poderia ser encontrado em Cristo (*conf.* VII.20.26).

Foi se lançando à leitura da Escritura, sobretudo as epístolas paulinas, que Agostinho encontrou a Cristo e o caminho da graça que não somente o fez reconhecer sua “moléstia espiritual” (o orgulho, a auto-suficiência) como o curou dela (*conf.* VII.21.27). Ele mesmo nos diz que: “Essas reflexões [da Escritura] penetravam-me de modo admirável até as entranhas, quando eu lia o menor de teus apóstolos. E me enchia de temor ao contemplar as tuas obras” (*conf.* VII.21.27).

A fala de Agostinho, em todo o livro VII das *Confissões*, é a de um homem sinceramente inquieto e interessado em conhecer o verdadeiro Sumo Bem, mas que o faz motivado pelo orgulho e pela auto-suficiência próprios de quem se convenceu que é possível alcançá-lo pela via especulativo-filosófica (*conf.* VII.20.26). No entanto, em função da perversão da vontade, não consegue “ver” a Deus “em proximidade” e nem manter seus olhos nele, o que demonstrará, mais à frente, a ineficácia de toda via natural na busca por Deus e, em contrapartida, a primazia da fé na autoridade da Escritura e no Cristo que ela revela como ponto de partida desta busca pelo conhecimento de Deus que leva à *beatitude* (*conf.* VII.21.27).

2.4 A CONVERSÃO DA VONTADE E O MARCO DIVISÓRIO NA BUSCA DE AGOSTINHO PELO CONHECIMENTO DE DEUS (CONFISÕES VIII. 5.10-12.30)

No livro VIII das *Confissões* é possível notar a virada voluntarista que a sua filosofia sofre quanto às demandas necessárias para se chegar ao efetivo conhecimento de Deus. Antes de sua conversão havia uma clara e exclusiva confiança nos poderes da razão, de que por um expediente especulativo-

filosófico seria possível alcançar o conhecimento do Sumo Bem e, conseqüentemente, a posse da verdadeira felicidade. No entanto, sua própria experiência interna demonstrou ser impossível fazê-lo, por causa da corrupção da vontade. Primeiro, a vontade precisa ser curada de sua corrupção para que o homem possa alcançar e se manter no conhecimento de seu Sumo Bem, e esta cura só pode ser alcançada através da purificação da alma operada pela fé em Cristo, o Mediador, tal como revelado nas páginas da Escritura (BRACHTENDORF, 2008, p. 146). Uma grande discussão entre os especialistas no pensamento de Agostinho tem ocorrido em torno da questão se, realmente, Agostinho teria se convertido ao cristianismo antes de 390, e se sua conversão antes disso não teria sido apenas ao neoplatonismo, como alguns de seus diálogos de Cassicíaco parecem mostrar.³⁷ Pierre Courcelle era da opinião de que, na Milão dos dias de Agostinho (sec. IV), em boa parte por causa da influência de Ambrósio, bispo da cidade, a filosofia neoplatônica convivia como uma unidade sintética com os aspectos mais filosóficos da fé cristã, havendo entre ambos um vínculo muito estreito, a ponto de Agostinho não ter percebido, de início, a distinção formal entre eles.³⁸ Recentemente, novo fôlego tem sido dado à tese tradicional de que, apesar das reais influências de alguns temas neoplatônicos ainda presentes no pensamento do Agostinho recém-convertido, já há nele um claro entendimento acerca do papel determinante da fé em Cristo por meio da autoridade das Escrituras, como elemento purificador da vontade e da própria operação cognitiva, bem como ponto de partida na busca pelo verdadeiro conhecimento de Deus (BRACHTENDORF, 2008, p. 121,157-161). Segundo esta concepção, Agostinho cria também que o modo de vida ansiado pelos filósofos platônicos jamais poderia ser alcançado pela filosofia deles, pois negavam o único meio capaz de trazer redenção que era a encarnação graciosa de Cristo, sendo possível alcançá-lo somente através do cristianismo. Qualquer outro meio proposto não passaria de soberba e orgulho (*conf.* VII.20.26).

³⁷ Um tratamento detalhado sobre essa questão pode ser encontrado em FERRARI, Leo C. La escena de La conversión de San Agustín El fin de um debate moderno? In: Augustinus 36 (1991), p. 89-106.

³⁸ Esta interpretação se encontra na obra de Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E.de Boccard, 1968.

Nesta seção particular de suas *Confissões*, Agostinho concluirá que a propensão da vontade para o mal é o que o impossibilitava de desejar permanentemente a Deus (*conf.* VIII.5.10). Agostinho confessa que o problema de não se manter em Deus, não se devia a um fator meramente cognitivo, ao fato de não conhecer a verdade de maneira clara, pois ele já conseguia ter dela um claro vislumbre, mas sim ao fato de estar escravizado ao desejo de permanecer ligado às coisas terrenas (*conf.* VIII.5.10). Diante desta vontade cindida em dois desejos contraditórios (uma nascente que já deseja Deus e outra, mais forte, que deseja as coisas exteriores e o escravizava a este tipo de existência, *conf.* VIII.5.10-12) é que Agostinho, numa crise interna onde as duas vontades se digladiavam, cada qual apresentando diante dele as vantagens de seu ponto de vista (*conf.* VIII.8.19-11.26), é libertado de toda dúvida resultante do lado mau da vontade que insistia em mantê-lo cativo ao estilo de vida mundano, através da mensagem da epístola do Apóstolo Paulo aos Romanos 13.13ss, que apontava para a necessidade de “nos revestirmos de Cristo a fim de não satisfazermos mais os desejos da carne” (*conf.* VIII.12.28-30). Ou seja, a purificação da vontade e sua conseqüente libertação do pecado, requereu previamente a fé na pessoa do Cristo revelado pela Escritura. Só assim Agostinho teria sua vontade habilitada pela graça a buscar o verdadeiro Bem. Aqui temos a conversão explícita de Agostinho demonstrada tanto pela fé posta no único que poderia libertá-lo e reconciliá-lo com Deus, Cristo, e na sua luta interna, resultante do verdadeiro arrependimento de se estar ainda vivendo longe do propósito para o qual foi criado, buscando a realização nas coisas criadas, ao invés de buscá-la no Criador.

É interessante notar que, neste ponto, Agostinho, seguindo a fé cristã, inaugura uma nova maneira de reflexão filosófica sobre o conceito de liberdade da vontade muito diferente daquele esposado pelos filósofos clássicos e helenistas que concebiam-na como liberdade em relação às coerções externas. Segundo esta concepção “livre é aquele que não é impedido de alcançar os objetivos de suas aspirações da vontade” (BRACHTENDORF, 2008, p. 167). Influenciado pelo ensino geral da Escritura, mas principalmente pelas epístolas paulinas (Rm 7.18-20), Agostinho percebe o caráter cindido da vontade e a necessidade de fé em Cristo para contornar esta situação (*conf.* VIII.10.22). No

entanto, só a graça pode habilitar a sua vontade a desejar a Deus permanentemente.

Segundo Brachtendorf, até a obra *De Líbero Arbítrio*, Agostinho concebia a graça divina como aquela capacitação da vontade posterior ao ato de crer. Somente nas obras de maturidade Agostinho terá uma compreensão mais determinante e abrangente da graça como aquilo que capacita o homem também a crer nas verdades reveladas da Escritura concernentes à salvação (*praed. sanct.* III.7). Até o *De Líbero Arbítrio* (395 a.D.) ainda temos a graça como *subsequens et cooperans* (subsequente ao ato da fé e cooperadora da vontade). A partir de sua obra *Ad Simplicianum* (397 a.D.), a graça é vista como *gratia praeveniens et operans*, ou seja, como o ato de capacitar previamente a vontade, operando nela para que creia e deseje o Sumo Bem (BRACHTENDORF, 2008, p.177-178). Uma leitura atenta do relato do livro VIII das *Confissões* mostrará que o entendimento de Agostinho acerca do papel da graça divina na purificação da vontade, se passa, ainda, dentro do registro teológico-filosófico que a vê como uma concessão divina subsequente ao ato da fé em Cristo, como resposta da misericórdia de Deus por ter humildemente abandonado a autonomia da via especulativo-filosófica para crer nele (*gratia subsequens et cooperans*) tal como acontece no *De Libero Arbítrio*. Ou seja, primeiro Agostinho confessa a sua insuficiência em desejar apenas a Deus e roga para que esta capacidade lhe seja dada pelo poder da graça. Mais tarde, Agostinho reconhecerá que até mesmo a capacidade para confessar a insuficiência da vontade já pressupõe a operação da graça divina.

2.5 DA CONVERSÃO AO ÊXTASE MÍSTICO DE ÓSTIA: A BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS E DA ALMA NOS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO

2.5.1 O RETIRO FILOSÓFICO-ESPIRITUAL EM CASSICÍACO (CONFISSÕES IX)

Logo após sua conversão, em setembro de 386, Agostinho se retira, juntamente com sua família e alguns amigos, para a propriedade de Verecundo, para se dedicar ao ócio cristão (BROWN, 2005, p. 141). Ali cria um

grupo de reflexão filosófica sobre os principais temas envolvendo os alvos últimos da vida sábia: a felicidade, a sabedoria, o conhecimento da alma e de Deus, a relação entre fé e razão na busca por este conhecimento, etc. Suas obras nesta fase foram: *Contra Academicos*; *De beata vita*; *De ordine*; *Soliloquia*. Nestas obras escritas em Cassiciaco, é claramente perceptível a influência de elementos da filosofia neoplatônica que, apesar de terem sido reinterpretados à luz da fé cristã, receberam do próprio Agostinho amadurecido algumas severas correções em suas *Retractationes* (427 a.D.), pois ainda via neste período a forte presença da maneira autônoma de pensar dos filósofos neoplatônicos (*retr.* I.3.2).³⁹ Fazemos uma análise de como era a compreensão de Agostinho quanto ao processo de busca pelo conhecimento de Deus e da alma, nesta primeira fase de seu pensamento cristão, através de um estudo panorâmico de seu diálogo *Solilóquios*.

2.5.2 A PROEMINÊNCIA DO CONHECIMENTO DA ALMA NO PROCESSO DE ASCESE A DEUS E A INTERFERÊNCIA DO CORPO: A BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS EM *SOLILÓQUIOS*

Neste diálogo de juventude, Agostinho afirma que no percurso em direção ao conhecimento de “si mesmo, de seu bem e do mal a ser evitado”, foi abordado por uma voz que passou a ensiná-lo, através de um processo dialético, a maneira como alcançá-lo; esta voz era a de sua razão.

Neste “monólogo dialogal”, sua Razão representa o papel de instrutor e Agostinho o papel de discípulo. Este método dialético de perguntas e respostas era utilizado na época de Agostinho entre o mestre e seus discípulos, a fim de que ambos chegassem às conclusões desejadas sobre determinada questão (FRANGIOTTI, 1998, p. 11).

³⁹ Os especialistas também se dividem sobre a historicidade dos relatos presentes nos diálogos de Cassiciaco e sobre a extensão da influência da filosofia neoplatônica e da fé cristã nesta e nas demais etapas do pensamento de Agostinho. Mais recentemente, estudos tem produzido um consenso cada vez mais crescente sobre o débito de Agostinho em relação a aspectos da filosofia neoplatônica. Para um tratamento panorâmico sobre esta questão ver MCWILLIAM, 1999, p. 135-138, e principalmente O'connell, Saint Augustine's Platonism. Philadelphia: Villa Nova University Press, 1984 e O'meara, Plotinus and Augustine: Exegesis of Contra Academicos, II.5, Review of International Philosophy, 24 (1970), p. 321 e 337.

Neste solilóquio, a Razão indaga a Agostinho sobre o que ele deseja conhecer, e ele responde que seu maior desejo é conhecer a Deus e a alma, nada mais, ou seja, conhecer o seu criador e a si próprio. Importa saber, portanto, que papel desempenha o corpo e a alma na aquisição deste conhecimento, deste sumo bem.

A fim de evitar os lapsos de memória, a razão aconselha a Agostinho a registrar tudo, além de encorajá-lo a pedir forças a Deus para chegar ao conhecimento do que tanto almeja encontrar. Agostinho faz então uma longa oração onde primeiro adora a Deus e depois pede o que deseja: chegar a Deus. Pois embora não saiba como chegar, ele sabe, no entanto, que necessita chegar a Deus; e compara esta trajetória rumo ao conhecimento de Deus a uma viagem.⁴⁰

Ainda nesta oração, Agostinho pede a Deus que não somente permita-o conhecê-lo, mas também pede para que supra todas as suas carências enquanto busca conhecê-lo. A esta altura ele claramente estabelece a prioridade de seu projeto de vida. Seu desejo maior é conhecer a Deus, muito mais até que a preservação da saúde de seu próprio corpo, demonstrando até uma relativa indiferença em relação ao mesmo.⁴¹ Neste diálogo, é claramente perceptível a influência platônica na sua compreensão quanto à natureza do corpo físico, como se o mesmo fosse um empecilho no seu percurso rumo ao conhecimento de Deus.⁴²

Toda aquela extensa prece a Deus se resumia no seguinte: o desejo de conhecer a Deus e a alma e absolutamente mais nada (*sol.* I.2.7). Ao que parece, o *nihilne plus* nada parece deixar para um possível conhecimento do mundo sensível no projeto de Agostinho. Pois, quando fala do conhecimento de

⁴⁰ “Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe” (*sol.* I.1.5).

⁴¹ “Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te. Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor” (*sol.* I.1.6).

⁴² “tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitatorem beatissimi regni tui. Amen, amen” (*sol.* I.1.6).

si mesmo ele faz referência apenas à alma, como se neste autoconhecimento que visa a sabedoria e a felicidade o corpo não fosse significativo.

Este conhecimento tão almejado por Agostinho não se reduzia a algo desinteressado e especulativo, mas se tratava de um conhecimento intrinsecamente pessoal e apaixonado: uma relação de amor. Para Agostinho, quanto mais conhecesse a Deus e a alma, mais os amaria (*sol.* I.2.7). Em se tratando do conhecimento/amor em relação às outras pessoas, este também estará assegurado, pois quanto mais conhece a sua própria alma, mais se conhece e ama as outras almas (*sol.* I.2.7). Mas isso nos leva a uma outra questão: quando Agostinho fala do seu amor e de sua busca pelo conhecimento da alma ele está excluindo em definitivo a importância de se conhecer o corpo? Para responder a esta pergunta, necessário será averiguar a verdadeira relação entre corpo e alma neste diálogo.

A primeira coisa que depreendemos do texto é que, para o Agostinho de Solilóquios, seguindo a antropologia filosófica clássica, a natureza humana é qualificada essencialmente pela alma racional (Fitzgerald, 1999, p. 105) e, por isso, esta se torna o alvo do seu amor.⁴³

Esta proeminência conferida à alma racional em relação ao corpo tem implicações diretas sobre sua teoria do conhecimento. O conhecimento sensível das coisas corpóreas pouco ou praticamente nenhum valor tem em comparação ao conhecimento do entendimento que pode ser auferido acerca de sua alma.⁴⁴

Em suma, nesta etapa de seu pensamento, tanto o conhecimento via sentidos quanto o objeto sensível conhecido (isto inclui o corpo) não se constituem em meios legítimos para o conhecimento. O que interessa a Agostinho é conhecer a alma de seus amigos e a sua própria, pois como já foi dito, este conhecimento é o único capaz de levá-lo ao conhecimento de Deus e, conseqüentemente, à sua realização. O que está em jogo é a sua própria

⁴³ “*Ag.* - Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt; id est, ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti” (*sol.* I.II.7).

⁴⁴ “*R.* - Quid? illum familiarem tuum quem te adhuc ignorare dixisti, sensu vis nosse, an intellectu? *A.* - Sensu quidem quod in eo novi, si tamen sensu aliquid noscitur, et vile est, et satis est: illum vero partem qua mihi amicus est, id est ipsum animum, intellectu assequi cupio” (*sol.* I.III.8).

felicidade. Mais uma vez fica clara a influência do essencialismo espiritualista presente na hierarquia ontológica neoplatônica sobre a concepção metafísico-epistemológica de Agostinho.

2.5.2.1 A Relação entre Corpo e Alma na Aquisição do Conhecimento de Deus

Para Agostinho o ato de conhecer é o mesmo para todas as coisas, o que difere é o objeto do conhecimento (*sol.* I.V.11). O que pode trazer plena satisfação e felicidade à alma é o conhecimento de Deus. Ao processo que envolve o conhecimento de Deus e ao ato mesmo de conhecê-lo, Agostinho comparará o processo de se ver e a visão em si (*sol.* I.VI.12-13). Ele afirma ser a razão os “olhos da alma”. Acontece que o fato de ter olhos não lhe assegura, por si mesmo, a visão; para ser bem sucedida em ver (através da razão) o que tanto almeja, “a alma precisa de três coisas: ter olhos os quais possa usar bem, olhar e ver” (*sol.* I.VI.12). Para usar bem os olhos (a razão), a alma cujos mesmos estão doentes, precisará submeter-se disciplinarmente a uma rigorosa prescrição médica. É necessário curar as vistas de toda “mancha” para que então possa ver perfeitamente. Ou seja, a razão precisa ser curada, saneada de toda “mancha do corpo” para que possa conhecer a Deus retamente (*sol.* I.VI.12). É aqui que percebemos novamente, em Agostinho, a presença da influência neoplatônica aliada a uma incipiente concepção integral do ser humano apresentada pelo cristianismo. Pois o que é corporal é associado por ele aos “desejos das coisas mortais” (*sol.* I.VI.12).⁴⁵ Aqui é perceptível que, para Agostinho, a alma caída tende a ser dominada pelos desejos ou pela vontade caída que penderá sempre para as concupiscências sensórias do corpo. A alma dominada pelos apetites sensíveis do corpo jamais poderá conhecer (ver) a Deus sem que antes a razão (os olhos da alma) esteja isenta do fardo imposto pelos vícios (a doença) oriundos do domínio antinatural do corpo e de seus apetites sobre a alma (*sol.* I.VI.12).⁴⁶ Para minorar os efeitos

⁴⁵ Ver, por exemplo, *Enneadas* I.8.

⁴⁶ Já nesta fase do seu pensamento, Agostinho reconhece as implicações do ensino cristão acerca da bondade essencial da criação, inclusive dos corpos materiais. Fica claro que o problema não está no corpo em si, mas sim na vontade dominada pelo pecado que distorce a ordem natural submetendo a alma ao domínio do corpo.

desta “doença visual” (pois o objetivo supremo do homem é “ver” a Deus) a alma deverá observar as “prescrições médicas” sem desprezá-las (*sol.* I.VI.12). Segundo Agostinho, a primeira coisa a ser feita para se restabelecer desta enfermidade é crer que ficará curado da “moléstia visual” (os vícios que afetam os olhos da alma que é a razão). Sem a fé, ou seja, sem a confiança segura e firme de que se verá aquele a quem tanto almeja, Deus, não se ficará curado em tempo algum (*sol.* I.VI.12). No entanto, “à fé deve ser acrescentada a esperança” (*sol.* I.VI.12), pois nada adianta crer que se poderá ver se perder a esperança de que ficará curado (*sol.* I.VI.12). Entretanto, ainda é possível que, mesmo crendo que verá e tendo esperança de que ficará bom, o doente não queira a cura, por estar habituado à sua cegueira. Por isso, também é necessário que se “deseje a luz” e não as trevas (*sol.* I.VI.12). Ou seja, ele precisa amar aquilo que será alcançado através da cura da visão, a luz: Deus é a luz. Se à fé e à esperança não for acrescentado o amor a Deus, esta cura jamais se efetivará.

Em suma, para se conhecer a Deus é preciso usar bem os olhos da alma; tê-los curados de todos os vícios que emanam desta relação antinatural de dominação dos apetites do corpo sobre a alma. Os olhos da alma são a razão e a luz que se almeja ver é Deus; e as três coisas necessárias para vê-lo ou conhecê-lo perfeitamente são a fé, a esperança e o amor. Nisto reside a cura da razão e sua perfeita saúde; a isto Agostinho denominará de “perfeita virtude”.⁴⁷

Ao que tudo indica, a concepção que Agostinho, neste diálogo, tem da fé e da esperança é a de algo funcional-temporal transitório. Parece que a exigência e a necessidade de ambas se devem aos prejuízos causados pela interferência dos sentidos corporais. É a residência da alma “neste corpo” que impede a Agostinho de ver/conhecer plenamente a Deus, pois a todo momento é acometido das “moléstias” que desviam seu olhar de Deus para as coisas sensíveis.⁴⁸ Daí a necessidade de fé e esperança na temporalidade, pois as

⁴⁷ “et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest” (*sol.* I.VI.13).

⁴⁸ “Sed dum in hoc corpore est anima, etiamsi plenissime videat, hoc est intellegat Deum; tamen quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, nihil quidem valente ad fallendum, non tamen nihil agente, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse

mesmas são responsáveis em manter os olhos da alma (a razão) fixos em Deus, mesmo a despeito dos apelos sensíveis que os rodeiam. Após a morte não haverá mais a necessidade de tais coisas, exceto o amor (*sol. I.VII.14*). Pois sendo a força impulsionadora do desejo de ver/conhecer a Deus, ele permanecerá: “Porém, o amor só não perde nada [após a morte, em distinção à fé e à esperança], mas é acrescido em elevadíssimo grau, pois, ao ver aquela beleza singular e verdadeira, amará ainda mais” (*sol. I.VII.14*).

O amor a Deus e, secundariamente, à própria alma e à dos outros é o elemento principal e substancial exigido para o pleno conhecimento de ambos. Este conhecimento pode ser derogado se o amor posto em Deus e na alma for desviado para as coisas referentes ao corpo. O prazer causado pelas riquezas, honras, pela libido sexual e pelos alimentos, é resultante dos apetites sensíveis do corpo cujo domínio exercido sobre a alma causa a “doença dos olhos” que impede a sua plena visão, ou seja, impede o pleno conhecimento de Deus e, por conseguinte, a verdadeira felicidade (*sol. I.X.17*).

Em todo este percurso o que se percebe de maneira constante, ainda que implicitamente, é a importância do papel central da vontade nesta busca pelo conhecimento de Deus e da alma, e ao mesmo tempo em não deixar que a razão seja desviada para a realidade exterior. A vontade é quem possibilitaria o movimento da alma; para ela converge a luta por se manter fiel a este alvo (conhecimento de Deus e da alma) ou desviar-se do caminho. Ao ato de “desejar”, ou “querer”, estarão indissolúvel e irremediavelmente vinculadas as escolhas que se fará. Portanto, a vontade se debaterá entre desejos bons, justos e legítimos, e desejos maus. Desejar a vida e a saúde daqueles a quem se ama, e a vida e a saúde de si próprio são desejos legítimos (*sol. I.IX.16*). Contudo, desejar bens exteriores tais como as riquezas, honras, uma esposa rica e de família importante, mesmo que sejam apenas meios para se alcançar a consecução do desejo legítimo de preservar a saúde e a vida de quem se ama e de si próprio, seria errado (*sol. I.XI.18-19*). Pois até mesmo o amor por si e pelos outros está atrelado e serve a um propósito maior que é o amor a Deus e a aquisição de seu conhecimento: a aquisição da própria sabedoria. A

creditur. Item quia in ista vita, quamquam Deo intellecto anima iam beata sit; tamen, quia multas molestias corporis sustinet, sperandum est ei post mortem omnia ista incommoda non futura. Ergo nec spes, dum in hac est vita, animam deserit” (*sol. I.VII.14*).

companhia dos amigos e inclusive a própria vida só importam, em última análise, por causa do uso que se fará da vida e da amizade para se conhecer a Deus e alcançar, assim, a sabedoria (*sol.* I.XII.20). Se este não for o caso, e tanto as amizades como a própria vida neste corpo, ao invés de servirem a este sumo propósito forem um estorvo a esta busca, não fará sentido tê-los e nem preservá-los (*sol.* I.XII.20). A própria saúde corporal não deve ser vista como um fim em si mesmo, mas como um meio de se atingir a sabedoria que é o sumo bem da alma: o conhecimento de Deus (*sol.* I.XII.21).

Neste ponto do diálogo, Agostinho novamente radicaliza a valoração distintiva entre o corpo e a alma. Ao fazer coro com Cornélio Celso, Agostinho afirma que “a sabedoria é o sumo bem e a dor o sumo mal”, pois a dor impede, ou na melhor das hipóteses, dificulta a busca pela sabedoria (*sol.* I.XII.21). A dor, segundo Agostinho, seria o “péssimo da pior parte” do ser humano, que é o corpo; e a sabedoria, “o ótimo da melhor parte” do ser humano, que é alma (*sol.* I.XII.21). Portanto, estar no corpo, ter saúde, tranquilidade e amigos só fazem sentido como meios para se alcançar o sumo bem: a sabedoria que nada mais é que a posse do conhecimento de Deus.

2.5.2.2 O Método para se Alcançar a Sabedoria: A Relação entre o Conceito de Verdade e os Conceitos de Corpo e Alma

Alcançar a sabedoria, por sua vez, implica na adoção de um bom método, pois a ascense à luz inefável por alguém que tanto tempo permaneceu nas trevas pode ofuscar-lhe os olhos, se ela (a ascense) não se der de maneira paulatina e segura (*sol.* I.XIII.23). Este método consiste basicamente em se “evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito, enquanto vivemos neste corpo, para que nossas asas não sejam retidas pelo visgo dessas mesmas coisas” (*sol.* I.XIII.23). O problema essencial na relação entre o corpo e a alma não reside na matéria sensível em si, mas na maneira como a vontade do homem se relaciona com ela, pois é o “deleite” ao que é terreno e material em detrimento do divino-inteligível que é a fonte dos males e prejuízos que impedem a ascense da alma ao conhecimento de Deus (*sol.* I.XIV.24). Este apego da vontade ao que é sensível (semelhante a uma doença), obstacula a visão da luz. Portanto, a primeira coisa a fazer é se desimpedir desta “doença”,

para que só depois se possa prosseguir em se “ver” a Deus e, por conseguinte, em conhecer também a alma. Pois todas as vezes que a alma é atraída pelo deleite das coisas sensíveis, esta busca é interrompida (*sol. I.XV.29*).

Todo progresso de Agostinho em ter se desvencilhado parcialmente do deleite das coisas sensíveis, lhe permite ascender um pouco mais em direção ao conhecimento de Deus e da alma. Este próximo “caminho” apresentado pela razão se dá no contexto de se saber o que é a verdade e onde é que ela pode ser encontrada. O conhecimento da verdade é indispensável para que se conheça a Deus e a alma (*sol. I.XV.27*). Portanto, deve-se buscar primeiramente a verdade, para que através dela, se possa conhecer a Deus e a alma (*sol. I.XV.27*). A verdade é a razão de ser das coisas verdadeiras, mas ela mesma é imperecível, enquanto que as coisas verdadeiras podem vir a perecer, e de fato perecem (*sol. I.XV.28*). Sendo assim, a verdade será encontrada não nas coisas perecíveis ou mortais, mas só nas imperecíveis, nas coisas imortais (*sol. I.XV.29*).

Este passo no processo de ascese até o conhecimento de Deus e da alma estabelece claramente o método segundo o qual todo o projeto filosófico agostiniano se orientará: a verdade não está fora da alma (*vera rel. 29.72*). A fim de se chegar à verdade suprema que é Deus e que transcende até mesmo os limites da própria alma (*conf. X.10.16*), será necessário mergulhar na interioridade e conhecer a verdade que ali habita; este é o único caminho para a *sapientia*.

Não é que a *scientia* seja totalmente irrelevante para Agostinho. O caminho da ascese traçado para se atingir a verdade, via interioridade, é essencial para conhecê-la. Tentar alcançá-la pela via da exterioridade resultaria em fracassos irremediáveis. Tendo-se alcançado esta verdade suprema, se torna possível ver as coisas exteriores e sensíveis, como por exemplo o corpo, sob a luz inconfundível de Deus. Ou seja, as distorções e enganos produzidos pelo conhecimento sensível não se dão por causa do sensível em si, mas por causa da inversão produzida pela vontade caída que subjuga o que é espiritual ao domínio do corpo. À medida que se toma posse da verdade suprema, da verdadeira luz que ilumina todas as coisas, se torna possível novamente olhar o mundo e conhecê-lo verdadeiramente, bem como

restaurar a relação harmônica entre o corpo e a alma e, conseqüentemente, entre o sensível e o espiritual.

Em suma, o verdadeiro conhecimento do mundo (*scientia*) que envolve também o relacionamento pessoal do homem com a criação, depende da posse do verdadeiro conhecimento de Deus e da alma (*sapientia*). Mas ainda falta satisfazer a uma última demanda. Como foi dito no início, as razões que fizeram com que Agostinho, em *Solilóquios*, conferisse a primazia à alma e nutrisse até uma certa indiferença metodológica em relação ao papel do corpo no processo de busca pelo conhecimento de Deus, são distintas das razões estritas que levavam os maniqueus, por exemplo, a fomentarem a associação do que é corpóreo com o mal (BROWN, 2005, p. 60 e 62 apud ALLBERRY, 1938, v. 2, p. 56 e 99). Para Agostinho, o corpo não era mal em si, mas por ser de natureza imperecível, a verdade não podia residir ou ser encontrada no corpo perecível, mas só na alma. Para tal articulação, Agostinho se utilizará das verdades extraídas das disciplinas liberais, como por exemplo, as verdades geométricas. Estas só podem ser encontradas na alma. E já que a verdade imperecível da geometria é encontrada na alma, esta também só pode ser de natureza imperecível e imortal (*sol.* II.XVIII.32; II.XIX.33). Ainda se valendo do recurso às verdades geométricas, Agostinho afirmará que o corpo, não é *strictu sensu* verdadeiro, pois a verdade não pode permanecer naquilo que é perecível e imitativo.

O *status* de verdade inerente ao corpo é inferior, pois enquanto as verdades puras e imperecíveis da geometria podem ser encontradas na alma, de onde se deduz que esta é imortal (*sol.* II.XVIII.32; II.XIX.33), o corpo apresenta esta verdade por imitação e de maneira inferior. Pois o corpo jamais expressará a pureza das formas geométricas, mas apenas de maneira aproximada, por imitação (*sol.* II.XVIII.32). As figuras geométricas, encontradas por imitação nas formas do corpo, são muitíssimo inferiores (*sol.* II.XVIII.32). Este tender das figuras do corpo à verdade (às formas geométricas puras) sem nunca atingi-la, revela um caráter que lhe é essencial: em comparação à verdade *strictu sensu* encontrada na alma, a verdade imitativa encontrada no corpo não passa de falsidade. Daí porque o corpo está descredenciado como ponto de partida para se atingir o verdadeiro conhecimento de Deus. Sua verdade é imitação da verdade real e imperecível, imitação esta que tende ao

original, mas que nunca o atinge, não passando de imagem imperfeita (*sol.* II.XVIII.32).

2.5.2.3 A Busca pelo Conhecimento de Deus e da Alma em *Solilóquios*: Conclusão

A concepção esposada por Agostinho acerca da proeminência da alma em relação ao corpo, inegavelmente se devia à influência da metafísica neoplatônica quanto a superioridade ontológica do espiritual-inteligível em relação ao material-sensível. A interioridade é a via que conduz à união da alma com a verdade imaterial, enquanto que a exterioridade está relacionada com a dispersão da alma através de seu apego às coisas sensíveis. Daí a importância dada à via da interioridade na busca pelo conhecimento da verdade imutável, como, por exemplo, ele assinalou em outro lugar: “*Noli foras ire, redi ad te ipsum in interiore homine habitat veritas*” (*vera rel.* 29.72).

Em *Solilóquios* é perceptível, ainda que de maneira sutil, a participação determinante da vontade, quer seja em conduzir novamente a alma ao que mais importa, ao conhecimento de Deus e de si mesma, quer seja em desviá-la deste supremo fim para as coisas temporais. Nas obras posteriores, ficará mais explícito que o problema não está no corpo em si, mas sim na vontade dominada pelo pecado que distorce a ordem natural, submetendo a alma ao domínio do corpo, mantendo-a dispersa na esfera do sensível e fazendo-a perder de vistas o verdadeiro e sumo Bem. Portanto, sua concepção primeva (encontrada nas obras de juventude, principalmente naquela que nos interessa aqui, em *Solilóquios*), acerca da relação entre o corpo e a alma, é a tentativa de acomodar, de maneira original, os princípios metafísicos neoplatônicos a alguns princípios cristãos que já estavam presentes, ainda que de maneira incipiente, em seu pensamento.

Outro fator importante que explica a ênfase e o papel de proeminência conferidos à alma em detrimento do corpo, diz respeito ao processo de ascese em direção a Deus e o lugar que o conceito de verdade tem neste processo. O que importa a Agostinho é possuir a Deus, poder vê-lo, ou seja, atingí-lo com os olhos da razão, conhecê-lo plenamente sem qualquer obstáculo. Para atingir este supremo fim o conhecimento da alma é apenas um meio, mas um meio

indispensável. Mas por que o conhecimento da alma é a porta de entrada para o conhecimento de Deus e não o corpo? Porque em virtude de seu caráter perecível e contingente o corpo não pode conter perenemente em si a verdade perfeita e imperecível (no caso aqui, as verdades geométricas); somente a alma a contém. Daí a sua natureza imortal, e daí também ser possível, através do conhecimento da alma se alçar ao conhecimento de Deus. Pois ao conhecer a alma, se conhece a verdade que nela habita, e ao conhecer a verdade é possível se alçar à verdade suprema que é Deus e conhecê-lo.

2.5.3 O ÊXTASE MÍSTICO EM ÓSTIA: A BUSCA POR DEUS NO LIVRO IX DAS CONFISÕES

Após voltar de Cassicíaco, Agostinho vai a Milão para receber o batismo cristão, de Milão pretende seguir para a sua terra natal, a África, mas por alguns dias permanece na cidade de Óstia onde ali experimenta, juntamente com sua mãe, um processo de elevação a Deus que muitos autores têm denominado de “êxtase místico” (FLETEREM, 1999, p. 66).

Em termos de itinerário, este processo de elevação não difere muito daquele aprendido com os neoplatônicos e já experimentado em outras ocasiões (do exterior-sensível para o interior-espiritual, e deste para Deus), a não ser pelo fato seguinte: esta ascese não foi estritamente filosófica. Nesta ascese, Agostinho conseguiu algo que, nas outras tentativas, não se conseguiu: chegar à uma real apreensão intelectual de Deus (“tocado a Sabedoria”, *conf.* IX.10.25), embora breve, possibilitada pela purificação da vontade através da graça da conversão e da meditação nas realidades e promessas reveladas (*conf.* IX.10.23).

No entanto, logo após ter, por um breve momento, apreendido (“tocado”) a Sabedoria, Agostinho foi novamente remetido às realidades sensíveis de onde havia partido inicialmente (*conf.* IX.10.24). Neste ponto das *Confissões*, novamente Agostinho atribui, implicitamente, à tendência humana de se voltar para a realidade sensível, a causa de não nos mantermos, permanentemente, na contemplação da Sabedoria, que é Deus (*conf.* IX.10.24-25). O problema está na direção imposta pela vontade corrompida.

A inconstância do homem em permanecer no gozo pleno de Deus, evidenciado nestes processos de ascese (filosófica ou mística), apontará para o entendimento de que tal posse permanente do Sumo Bem só se concretizará plenamente na glorificação final (*conf.* IX.10.26). E mais tarde, em suas obras posteriores, indicará, também, que a posse da Sabedoria não deve ser restringida ao exercício momentâneo de elevação da alma, mas sim a uma busca vitalícia do crente através da purificação moral e espiritual, o que implicará na dependência humilde do crente a Cristo e à graça divina.

2.6 A BUSCA POR DEUS NO *DE LÍBERO ARBITRIO*: A DEMONSTRAÇÃO RACIONAL DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Agostinho tratou da prova da existência de Deus no Livro II de sua obra *De libero arbitrio*, não porque necessitasse de um argumento racional que fundamentasse sua crença em Deus. Sua demonstração racional não tem a finalidade de estabelecer a existência de Deus, pois Agostinho parte do princípio de que através da fé a existência de Deus já está assegurada. Seu argumento nada mais faz que satisfazer as demandas da razão acerca da existência de Deus, em quem ele já crê que exista. Agostinho é levado a fazer uma demonstração racional da existência de Deus, justamente porque Evódio, seu interlocutor neste diálogo, não está certo da possibilidade de se conhecer a Deus através da razão, mas apenas por meio da fé: “Agostinho – Pelo menos, uma coisa é certa para ti: Deus existe? Evódio - Isso também considero como verdade incontestável, mas pela fé e não pelo entendimento” (*lib. arb.* II.2.5).

A partir desta resposta de Evódio, Agostinho passa a, progressivamente, expor seu argumento/prova da existência de Deus. Antes, contudo, a fim de que esta demonstração seja bem sucedida, Agostinho exige, preliminarmente, a “boa fé” de seus interlocutores, isto é, que não seja impiedosamente negada a existência de Deus, mas que estejam dispostos a examinar a questão (*lib. arb.* II.2.5). Neste ponto se tem a impressão de que Agostinho parece crer numa espécie de neutralidade objetiva da razão quando facilitada pela vontade. No entanto, tal conclusão se torna precipitada à luz da afirmação imediatamente posterior de Agostinho de que além da “boa fé” é necessário, também, a própria fé no testemunho das verdades reveladas, para que seja

possível conhecer a Deus através da razão (*lib. arb.* II.2.6). Portanto, o argumento racional da existência de Deus em Agostinho, não prescinde da fé.

O ponto de partida desta prova racional da existência de Deus será garantida pela certeza da existência da pessoa que se propõe a conhecer. Agostinho, com isso, antecipa em quase mil e duzentos anos o argumento da existência de Deus encontrado nas *Meditações Metafísicas* de Descartes e que deu, formalmente, origem ao advento da subjetividade na modernidade. Agostinho, antes de Descartes, foi quem primeiro se utilizou da dúvida cética contra o próprio ceticismo filosófico. A fim de encontrar uma verdade auto-evidente que não pudesse ser negada, Agostinho chega à conclusão de que a afirmação de que "Evódio existe" não pode ser falsa para Evódio. Pois mesmo se enganando a este respeito, Evódio só pode se enganar se realmente existir.⁴⁹ Esta primeira verdade evidente – a de que “eu existo” – leva Agostinho a uma outra certeza, a de que “eu vivo” (*lib. arb.* II.3.7). Esta segunda verdade evidente leva Agostinho a uma terceira: a de que se “eu vivo”, eu também “entendo” (*lib. arb.* II.3.7). Após a aquisição destas três certezas ou verdades evidentes, Agostinho estabelece, juntamente com Evódio, que destas três verdades a “mais excelente” é “entender”, pois “entender” inclui todas as outras duas (existir e viver): “A pedra pode existir, o animal, existir e viver, mas só o homem racional pode existir, viver e entender” (*lib. arb.* II.3.7). Portanto, “entender” inclui o “viver” e o “existir”, enquanto que o “viver” inclui o “existir”, mas não necessariamente o “entender”. Daí porque “entender” é mais perfeito do que apenas “existir” e “viver” (*lib. arb.* II.3.7). Ao chegar a esta verdade mais perfeita, Agostinho propõe, a partir dela, uma gradação nos níveis de “conhecimento”, a fim de chegar à certeza racional de que Deus existe. Sendo assim, Agostinho proporá uma ordem hierárquica do saber, começando pela forma menos perfeita de conhecimento, o conhecimento sensível corporal ou dos sentidos “exteriores” (visão, olfato, audição, tato, paladar), depois passará ao “sentido interior”, e finalmente, depois deste, passará à razão. Cada sentido corporal tem um objeto próprio a ser percebido. Por exemplo, o olho vê, mas

⁴⁹ “Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet; quae si non essent, de ulla re dubitare non posset” (*lib. arb.* II.3.7).

não sente, o tato sente, mas não ouve, etc. (*lib. arb.* II.3.8). Portanto, o conhecimento da totalidade daquilo que é percebido pelos sentidos exteriores tem que vir de um sentido superior que está além de cada sentido em particular, este é o “sentido interior” (*lib. arb.* II.3.8). É através deste sentido interior que o homem distingue o que cada sentido em particular sente e o que é sentido em comum por todos. Este tipo de operação da alma é também chamado de “sentido” e não “inteligência”, porque ainda se mantém restrito ao reino animal da sensibilidade.

Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido e pelos outros sentidos corporais, são: procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de lhe serem nocivos. Mas esse sentido interior não se pode dizer que seja, nem a vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos exteriores, por igual (*lib. arb.* II.3.8).

Por estar restrito ao reino animal, tal “sentido interior” precisa ser superado por uma forma mais perfeita de conhecimento, esta é a razão, o que há de mais elevado no homem e a que mais o aproxima de Deus (*lib. arb.* II.3.9), e por meio da qual os sentidos corporais, o sentido interior e a própria razão são conhecidos (*lib. arb.* II.4.10). Entretanto, Agostinho não admitia que a razão fosse a verdade mais elevada. Concluirá que deve existir uma verdade que ultrapassa a razão em excelência e, inclusive, a quem ela deve se submeter; para Agostinho esta verdade só pode ser Deus. Contudo, Evódio não vê ainda a necessidade de atribuir a Deus esta verdade que transcende a razão (*lib. arb.* II.6.14). Tal posicionamento levará Agostinho a um longo encadeamento de argumentos, visando mostrar que existem verdades que ultrapassam os limites da subjetividade racional individual por serem universais e necessárias, comuns a todos, como por exemplo, as verdades matemáticas (*lib. arb.* II.8.20-24). Agostinho se utiliza do Eclesiástico 7.26, para fundamentar sua tese de que o número e a sabedoria estão indissolivelmente unidos e que, portanto, a sabedoria também ultrapassaria os limites da razão (*lib. arb.* II.8.24). Esta verdade superior à razão (a sabedoria), passa a ser examinada por Agostinho não mais sob a perspectiva do número matemático, mas sim da sabedoria (*lib. arb.* II.9). Esta sabedoria é aquele bem que os filósofos tem tentado encontrar, pois encontrá-la equivaleria encontrar a própria felicidade,

cujas noções estão impressas na memória de todos os homens (*lib. arb.* II.9.26). Esta sabedoria que conduz à felicidade é a “verdade que nos permite contemplar o Sumo Bem” (*lib. arb.* II.9.26). Não somente a noção de felicidade estaria impressa na memória do homem, mas também a noção de sabedoria, ainda que esquecida em função da queda, pois se assim não fosse, o homem não sentiria a necessidade de conhecê-la. Esta sabedoria, bem como os números da matemática, são verdades imutáveis e necessárias cuja fonte originadora e verdade suprema só pode ser Deus (*lib. arb.* II.12.33-34). Sendo esta verdade imutável e suprema, origem de todas as demais verdades, o próprio Deus, logo está assegurada também pela razão, e não somente pela fé, a existência divina.⁵⁰

Esta demonstração racional da existência de Deus não pode ser confundida com uma tentativa de se fazer teologia natural. Pois como já foi visto, até neste conhecimento de Deus por demonstração racional, Agostinho exige, como ponto de partida, a fé na autoridade da Revelação. Em Agostinho, portanto, não existe uma prova estritamente racional da existência de Deus, justamente porque a razão não precisa provar que Deus existe, ela está certa disso através da fé; ela só precisa conhecê-lo explicitamente (HOITENGA, 1993, p. 298).

2.7 A BUSCA VITALÍCIA PELO CONHECIMENTO DE DEUS NO LIVRO X DAS CONFISÕES

2.7.1 A ESTRUTURA DO LIVRO X DAS CONFISÕES E SEUS TEMAS PRINCIPAIS

O livro X das *Confissões*, escrito cerca de 10 anos depois de sua conversão, apresenta um inventário da condição presente de Agostinho e de

⁵⁰ “Ag. - Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta.” [...] “Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus; quod quaestioni susceptae sufficit, ut caetera quae ad rem pertinent, explicare possimus: nisi quid habes adversus ista quae opponas” (*lib. arb.* II.15.39).

sua busca incansável por Deus a partir de uma análise aprofundada de sua interioridade. Na primeira parte do livro X, temos uma nota explicativa da razão de ser de sua confissão (*conf.* X.1.1-5.7). As “confissões” de Agostinho visam ajudar aqueles que estão passando pelos mesmos momentos difíceis de crise espiritual pelos quais ele passou em sua conversão, mostrando através de seu exemplo, a precariedade da condição espiritual humana e a necessidade de recorrerem à misericórdia e graça divinas para que experimentem também a libertação do pecado e de seus efeitos (*conf.* X.2.2; X.3.3-4). Também para que, informados acerca do que Deus fez por Agostinho, rendam graças a Deus pelo que ele fez na sua vida (*conf.* X.4.5-6).

Na segunda parte do livro X, temos uma descrição da sua presente relação de conhecimento/comunhão com Deus, com foco na interioridade, e com forte ênfase no papel da memória neste processo. E, também, um relato dos efeitos deste conhecimento “beatífico” sobre a maneira como ele se conhece agora (*conf.* X.6.8-43.70). No livro X a busca pelo conhecimento de Deus deixa de se restringir a um movimento momentâneo de contemplação, para se transformar num modo de vida, uma busca vitalícia por Deus e pela purificação espiritual através da mediação de Cristo. Além disso, é possível dizer que a estrutura literária do livro X parece apontar para o fato de que a busca pelo conhecimento de Deus tem efeitos sobre a maneira como o crente passará a conhecer a si próprio.

O relato da busca pelo conhecimento de Deus, via interioridade, compreende os capítulos 6.8 a 27.38. Do capítulo 28.39 a 41.66, temos um relato dos efeitos causados pelo conhecimento de Deus (ou sua busca) na maneira como Agostinho agora se vê, que é o autoconhecimento de sua condição como pecador. Através da luz da verdade de Deus, Agostinho é capaz de se ver como realmente é. E nos capítulos 42.67-43.70 é apresentada a única solução suficiente para a inescapável condição de miséria moral e espiritual na qual Agostinho e todos os homens se encontram, Cristo Jesus o único Mediador entre Deus e os homens.

2.7.2 A BUSCA VITALÍCIA PELO CONHECIMENTO DE DEUS E SEUS EFEITOS SOBRE O AUTOCONHECIMENTO SEGUNDO O LIVRO X DAS *CONFISSÕES*

A busca vitalícia pelo conhecimento de Deus com todo o seu ser, e não apenas como uma exigência especulativa e orgulhosa de seu coração não convertido, mais uma vez tem como ponto de partida o desvencilhamento da realidade exterior e seu recolhimento à interioridade. Só que agora, não se percebe mais a intensidade do uso de categorias metafísicas neoplatônicas para se referir à realidade sensível, como, por exemplo, acontecia em *Solilóquios*. Agostinho continua hierarquizando a realidade criada, considerando a dimensão exterior e sensível inferior à dimensão interior e espiritual, mas o faz agora de uma maneira muito mais amistosa do que nos escritos de juventude. Agora, parece refletir, muito mais o ensino bíblico de que até a criação exterior também testemunha da necessidade que todo homem tem de amar a Deus, (*conf.* X.6.8).

Tendo como ponto de partida a sua condição de homem convertido e habilitado a conhecer a Deus (*conf.* X.6.8), Agostinho inicia a sua busca por Deus através das coisas exteriores que ele criou. Mas elas mesmas testemunham que não são Deus, mas sim sua criação (*conf.* X.6.9). A própria natureza declara ser criação de Deus, mas tal “voz” exterior só pode ser assim ouvida e interpretada por aqueles que dão ouvidos à verdade interior que confirma o veredito da criação (*conf.* X.6.10). É esta mesma verdade interior quem o aconselha a buscar a Deus no interior da alma, pois esta é o princípio da vida do corpo, sendo, por isso, superior a ele (*conf.* X.6.10). Agostinho tem muito claro diante de si que Deus não deve ser confundido com a alma, estando acima dela, mas é a partir dela que ele se alçará ao divino (*conf.* X.7.11). Por “alma” aqui, Agostinho está se referindo não apenas àquilo que, em nós, melhor a qualifica, que é a racionalidade, ou a memória, mas também à sua condição geral de força vital que anima o corpo através dos sentidos externos e internos (*conf.* X.7.11). No entanto, esta força vital responsável pela sensibilidade, também está presente nos animais. Daí, porque, Agostinho não pode se deter neste grau inferior da alma, se é que realmente deseja encontrar a Deus (*conf.* X.7.11). Elevando-se, então, nos recessos da alma, Agostinho

chega à memória e através de uma exaustiva análise de seus recônditos, descobre o quão vasta e profunda é a alma humana (*conf.* X.8.12).

É interessante a mudança operada por Agostinho aqui. Ao invés de ascender rumo a Deus pela razão, como aconteceu explicitamente nas obras anteriores, é nos recessos da memória que ele encontrará a própria razão. Em hipótese alguma isso indica uma mudança quanto ao papel fundamental da razão na posse do conhecimento de Deus, mas sim o desejo de destacar outros aspectos importantes e complexos ligados à realidade interior, o que ele faz através da análise da memória. Na sua viagem pela memória, Agostinho consegue inventariar vários tipos de lembranças por ele apreendidas através da experiência ou presentes de forma inata. As lembranças apreendidas são aquelas referentes aos objetos sensíveis (*conf.* X.8.12-10.17). A partir destas, Agostinho se eleva às lembranças de objetos inteligíveis como, por exemplo, as verdades matemáticas, que não são apreendidas pela experiência, mas estão presentes na memória de forma inata (*conf.* X.12.19). Destas lembranças inteligíveis, Agostinho se eleva à lembrança de Deus e da felicidade, que também são noções inatas (*conf.* X.17.26-25.36). A busca pelo conhecimento explícito de Deus, empreendida pela razão, pressupõe uma espécie de conhecimento implícito de Deus presente na memória (“lembrança de Deus”). Este “pressuposto” natural a respeito de Deus é a causa da condição inquieta de seu coração e de sua busca pela felicidade. É verdade que o conhecimento de Deus, no sentido próprio, só ocorre quando a razão consegue alcançar a verdade suprema através de uma visão intelectual. Contudo, esta busca envidada pela razão só faz sentido porque há algo realmente a ser buscado. E esta noção inata de que Deus existe e é a fonte verdadeira e suficiente da realização humana, sempre esteve presente, implicitamente, na memória, causando a inquietação da alma. Acontece que este conhecimento inato e implícito acerca de Deus (*notitia*) foi esquecido, mas não completamente. Pois se assim o fosse, o homem não se sentiria incomodado em procurá-lo (*conf.* X.18.27-19.28). O mesmo se dá com a felicidade (*conf.* X.20.29-21.31). O fato é que todos desejam ser felizes, e o desejo pela felicidade implica também o desejo pela verdade, ainda que o homem, cuja vontade é pervertida, não consiga permanecer nela (*conf.* X.23.33-34). A própria noção inata de verdade

aponta para a noção inata de Deus presente à memória, pois ele é a fonte de toda a verdade (*conf.* X.24.35).

Embora haja um conhecimento inato de Deus (uma lembrança) presente na memória, causa de toda inquietação da alma, não é este conhecimento de Deus suficiente para que Agostinho encontre sua plena realização. É por isso que Agostinho não pode parar na memória. Ele precisa se elevar dela e transcender os limites da própria alma para encontrar o conhecimento explícito de Deus. Somente no próprio Deus, Agostinho pode encontrar a sua plena realização (*conf.* X.26.37-27.38), bem como conhecer verdadeiramente a sua atual condição como um ser pecador e totalmente necessitado da graça divina (*conf.* X.28.39-41.66) manifestada na pessoa do Mediador Jesus Cristo (*conf.* X.42.67-43.70). Só desta maneira o homem pode conhecer a Deus e a si mesmo e prosseguir em conhecê-lo. É óbvio que está implícito aqui o papel determinante da revelação escriturística na busca e conquista deste conhecimento suficiente à sua plena realização, pois é a partir da fé na autoridade do ensino da Escritura que Agostinho se submeterá a Cristo e partirá em sua jornada rumo à visão intelectual de Deus.

2.8 A BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS: CONCLUSÃO

Segundo Agostinho, o itinerário do homem em direção a Deus sempre deve ser das realidades exteriores para as realidades ou verdades inteligíveis presentes na alma, e delas, para a fonte de toda a verdade que é Deus. Pois o que está presente nas coisas exteriores que faz a alma ser impelida para Deus são as idéias a que elas remetem (*spir. et litt.* XII.19; *Gn. litt.* IV.32.49). Portanto, para Agostinho, as coisas sensíveis funcionam como espelhos que refletem Deus ao mundo. Contudo o que o homem pode perceber deste reflexo são lampejos de luz. Por isso que quando acostumado apenas ao reflexo, este mesmo homem não suporta ver a luz de Deus, mesmo quando, por um breve momento, tem acesso a ela, como aconteceu, por exemplo, no êxtase místico de Óstia (*conf.* IX.10.23,26).

Todo este processo de ascese racional presente no pensamento de Agostinho, bem como a identificação da natureza divina, espiritual e eterna com o inteligível imutável, e a identificação da natureza mutável e contingente

da criação sensível com o não-inteligível, tem como fundamento a síntese entre os princípios metafísicos neoplatônicos e os princípios revelados da Fé Cristã. Tudo aquilo que pode ser pensado pelo homem, mas que ao mesmo tempo extrapola a sua interioridade individual, as verdades universais, implica necessariamente a fonte de onde tais verdades procedem (*Io. eu. tr.* I.8). Por isso o itinerário proposto por Agostinho pressupõe uma passagem do mutável e contingente criado para aquilo que, na criação, é imutável e universal, as essências, para que, então, a partir delas, a alma possa se alçar à fonte imutável de todas as coisas, Deus. O fato é que, para Agostinho, tal itinerário metafísico, tem vínculos profundos com uma exigência prática de ordem moral e devocional (GILSON, 2007, p. 56), pois a conclusão de que a fonte de todas as verdades é o *Deus revelatus*, deve desembocar, necessariamente, numa conduta moral condizente com as exigências deste mesmo Deus como também deve redundar em sua adoração.

À medida que caminhamos rumo às obras de maturidade de Agostinho, sobretudo as suas últimas de teor antipelagiano, torna-se perceptível a mudança de ênfase, no tocante à questão da busca pelo conhecimento de Deus, que nas obras anteriores fundava-se explicitamente no processo de ascese da alma até Deus, e que nas obras finais parece se concentrar na condescendência graciosa de Deus em se dirigir ao homem (BOURKE, 1984, p. 72). Outra questão digna de nota é a importância que o elemento volitivo-afetivo vai sendo, continuamente, atribuído a este processo de busca por Deus, embora jamais deixe de atribuir ao aspecto intelectual, a principal característica qualificadora deste conhecimento (BOURKE, 1984, p.67).

Tendo apresentado o fundamento do projeto filosófico de Agostinho, veremos de maneira específica e sistemática, como isso determina a sua compreensão dos princípios teológico-filosóficos envolvidos em sua doutrina do conhecimento de Deus e da alma.

3 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Para entendermos o significado da busca pelo conhecimento de Deus e da alma, no pensamento de Agostinho, é indispensável a compreensão da distinção feita por ele entre sabedoria (*sapientia*) e conhecimento (*scientia*) (*Trin.* XIV.19.26). Tal distinção se deve ao fato de que, para Agostinho, o conhecimento jamais está desvinculado da busca pela felicidade, sendo esta, alcançada através da sabedoria. Conhecimento para Agostinho não se reduz a especulação vazia e desinteressada da natureza, seu desejo, antes de tudo, ao conhecer, é encontrar a verdade que lhe confira a paz e a felicidade (GILSON, 2007, p. 17). A finalidade principal do conhecimento, portanto, é *eudaimônica*.⁵¹ Contudo, diferentemente do ideal filosófico socrático que restringia a felicidade ao autoconhecimento (GILSON, 2007, p. 18), Agostinho dirá que esta verdade, cuja posse conduz o homem à felicidade (*beata uita*), é a verdade eterna, fonte de todas as verdades da temporalidade, é o Filho de Deus (*Conf.* XI.7.9). A sabedoria, portanto, seria o conhecimento desta verdade transcendente, que confere ao homem o seu sentido de existência, aponta para o seu fim último e lhe propicia descanso e felicidade (PEGUEROLES, 1972, p. 83-84).

3.1 O CONHECIMENTO DE DEUS E DA ALMA COMO SAPIENTIA QUE CONDUZ A *BEATA UITA*

Para Agostinho a sabedoria, alvo e fim da filosofia, diferentemente da ciência, tem como objeto aquilo que “de mais nobre existe na razão humana”, pois tem em vista a beatitude como fim último (GILSON, 2007, p. 225). A fim de determinar qual seria a parte mais nobre da razão humana é necessário

⁵¹ A relação de dependência entre sabedoria e felicidade não começou em Agostinho, os estoicos, por exemplo, consideravam os sábios os homens mais bem aventurados. Agostinho se apropria de um ideário presente no pensamento filosófico grego (a relação entre conhecimento da verdade e felicidade) e o adéqua a mensagem da Escritura, onde a verdade capaz de tornar o homem sábio e feliz passa a ser a posse da Sabedoria de Deus, Cristo o Filho. Ver SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: Da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto alegre: Edipucrs, 1998.

compreendermos como Agostinho concebe a razão. No *De Trinitate* Agostinho conceberá a totalidade do ser humano partindo da distinção bíblica entre “homem exterior” e “homem interior”. Lembremos que o alvo de Agostinho é situar no homem aquilo que melhor represente, analogicamente, a imagem da Trindade divina. Certamente que esta imagem não reside naquilo que chama de “homem exterior”, pois este seria aquela parte de nossa natureza que está identificada à vida animal, compreendendo nosso corpo, a vida vegetativa, as percepções sensíveis e as memórias das coisas sensíveis (*Trin.* XII.1.1). Já o homem interior caracteriza-se pela operação interna que distingue e julga as percepções sensíveis e realidades corporais a partir de princípios racionais “incorpóreos e eternos”, a mente racional que o distingue dos animais (*Trin.* XII.2.2). A mente ou razão, para Agostinho, é responsável tanto em pensar as realidades inteligíveis e imutáveis de ordem superior, como em coordenar, distinguir e julgar a “ação das realidades temporais e corporais” (*Trin.* XII.3.3).⁵² À primeira Agostinho chamará de “razão superior”, esta seria idêntica ao intelecto (GILSON, 2007, p. 234), e à segunda, “razão inferior” (*Trin.* XII.3.3). Não se trata de duas razões distintas, mas sim de duas funções que representam a totalidade da natureza da alma racional (*Trin.* XII.3.3;4.4). No entanto, será justamente nesta função superior da razão, responsável em inteligir e contemplar as verdades eternas e as idéias divinas, que Agostinho situará precisamente a imagem de Deus no homem (*Trin.* XII.4.4). “Sabedoria”, portanto, será o conhecimento contemplativo das realidades divinas propiciado pela razão superior (*Trin.* XII.14.22). Já o conhecimento resultante da razão inferior, necessário à boa utilização da ação moral, no âmbito da realidade temporal, Agostinho denominará de “ciência” (*Trin.* XII.14.22; 15.25). Gilson reconhece a complexidade inerente à tentativa de se definir precisamente o estatuto moral e religioso que Agostinho atribui à ciência, a não ser pela natureza distinta dos objetos aos quais se dirige (GILSON, 2007, p. 235). Em determinada ocasião, no *De Trinitate*, Agostinho desqualificará a ciência como forma de conhecimento que conduz à felicidade (*Trin.* XII.11.16). Isso acontece quando a razão detém-se nas realidades temporais, sensíveis e mutáveis com

⁵² A ação acerca da qual fala Agostinho tem a ver com “toda a atividade moral do homem, no uso das criaturas, em sua volta para Deus”. Nota 3, p. 658 de Agostinho, *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

o objetivo de conhecê-las e gozá-las como um fim em si mesmo, se afastando das realidades inteligíveis e eternas e, portanto, se alienando da sabedoria e da beatitude (*Trin.* XII.11.16). Citando o apóstolo Paulo na primeira epístola aos Coríntios 8.1, Agostinho dirá que esta ciência apenas ensoberbece e em nada edifica o homem (*Trin.* XII.11.16). No entanto, em outro lugar desta mesma obra, mencionará o caráter interdependente entre a ciência e a sabedoria, afirmando que como conhecimento das virtudes éticas responsáveis pela conduta humana no mundo, a ciência é requerida pela sabedoria para que, por meio dela, possa ordenar e governar a conduta moral sob a direção do conhecimento de Deus. Ou seja, o “lado bom” da ciência (sediada na razão inferior) existe quando a mesma subordina-se à orientação da sabedoria (sediada na razão superior), ou quando o uso da ação moral, no âmbito da realidade temporal, é tido como degrau neste processo de elevação, com o fim de se alcançar a contemplação intelectual das verdades eternas e divinas (*Trin.* XII.14.21b; 15.25).⁵³

Para Agostinho a ciência boa, útil e verdadeira é aquela que é desenvolvida sob a influência redentiva da graça divina, a partir de um coração convertido que teme a Deus e que, portanto, está apto a servir ao projeto da sabedoria que é alcançar e desfrutar do conhecimento de Deus (*doc. Chr.* II.7.9). Tanto é que no *De doctrina christiana*, ao discorrer sobre os sete graus da vida espiritual em seu processo de elevação até a visão beatífica de Deus, a ciência aplicada ao projeto do conhecimento das coisas divinas funcionará como o terceiro grau nesta ascensão a Deus, o que demandará de Agostinho, inclusive, um longo tratamento sobre suas características (*doc. Chr.* II.7.9-42). Portanto, a ciência não é um conhecimento essencialmente pernicioso e mal. Pelo contrário. Num contexto de amor a Deus e às coisas eternas, a ciência é vista por Agostinho como um dom do Espírito Santo.⁵⁴ É só quando potencializada pela fé, no contexto da graça, é que a ciência pode servir à sabedoria se transformando numa ciência a serviço das realidades celestiais. Isso ocorre quando a razão inferior se submete à orientação da razão superior

⁵³ Ver Gilson, 2007, p. 228,232.

⁵⁴ Citando o apóstolo Paulo em 1 Cor 12.8, Agostinho atribuirá ao Espírito de Deus tanto a origem da sabedoria como da ciência (*Trin.* XII.15.25).

no âmbito da realidade temporal, com o fim de se alcançar a contemplação intelectual das verdades eternas e divinas (GILSON, 2007, p. 228).

Portanto, segundo Agostinho, a sabedoria consistiria no conhecimento de Deus e da alma (conhecimento de si mesmo); enquanto que o conhecimento do mundo, a *scientia*, seria um conhecimento subalterno e dependente daqueles outros dois. No conhecimento de Deus e da alma humana reside o interesse central do projeto sapiencial agostiniano.

Agostinho – Fiz minha oração a Deus.

Razão – Então o que desejas saber?

Agostinho – Tudo o que pedi na oração.

Razão – Faze um breve resumo de tudo.

Agostinho – Desejo conhecer a Deus e a alma (*Deum et animam scire cupio*).

Razão – Nada mais? (*Nihilne plus?*)

Agostinho – Absolutamente nada (*Nihil omnino*).

[...] Razão – Então quando puderes, faze uma oração muito breve e perfeita.

Agostinho – Deus sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça (*sol. I.II.7; II.I.1*).

De acordo com Agostinho, neste conhecimento da alma humana e de Deus consiste a sabedoria e, portanto, a felicidade (*b. uita* IV.33,35),⁵⁵ pois possuí-lo, significa possuir a Verdade, o bem supremo.⁵⁶ Por outro lado, ser infeliz é não se conhecer e agir contrariamente à própria natureza, contrariando

⁵⁵ Sobre a posse da felicidade, Agostinho nas obras de juventude, ainda fortemente sob a influência dos neoplatônicos, acreditará ser possível alcançar a beatitude ainda nesta vida através da posse do conhecimento de Deus. Por exemplo, no livro *Sobre o Livre Arbítrio*, Agostinho ainda subscreve a concepção estoica de que a felicidade pode ser alcançada através de uma conduta virtuosa, sendo esta produto da auto-determinação racional. (BUSSANICH, 1999, p. 414). Mais tarde, nas suas *Retractationes*, Agostinho corrigirá suas obras anteriores, dizendo que a felicidade só será final e cabalmente alcançada na vida futura e o único caminho para alcançá-la é Cristo (*retr.* I.4,3 e 14,2). Ver também, Potalié, 1960, p. 103. Para os eudaimonistas clássicos e helenistas a posse da felicidade se concretizava pela educação e pelo hábito. Para Agostinho, o caminho da felicidade é revelado por Deus em Cristo (BUSSANICH, 1999, p 414).

⁵⁶ “*Aug.* – Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? Nam illi omnes quos commemorasti diversa sectantes, bonum appetunt, et malum fugiunt; sed propterea diversa sectantur, quod aliud alii videtur bonum. Quisquis ergo appetit quod appetendum non erat, tametsi id non appeteret nisi ei videretur bonum, errat tamen. Errare autem neque ille potest qui nihil appetit, neque ille qui hoc appetit quod debet appetere. In quantum igitur omnes homines appetunt vitam beatam, non errant. In quantum autem quisque non eam tenet vitae viam quae ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem pervenire, in tantum errat. Error est enim cum sequitur aliquid quod non ad id ducit quo volumus pervenire. Et quanto magis in via vitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono assecuto et adepto, beatus quisque fit; quod omnes sine controversia volumus” (*lib. arb.* II.9.26).

o fim para o qual foi criado.⁵⁷ Este conhecimento de Deus a que Agostinho chama de sabedoria, e que o homem redimido tem em vista, longe de se caracterizar como uma apreensão meramente intelectual do Sumo Bem, fundado num esforço totalmente especulativo dirigido a um fim impessoal e desinteressado, se caracteriza, sobretudo, como uma relação de amor com Deus que desemboca numa atitude de temor e adoração e na posse mesma da felicidade (*ciu. Dei* XIV.28).⁵⁸ Este conhecimento visa o desvelamento do significado último da existência e da natureza humanas. Conhecer a Deus significa possuir seu bem último, fonte de toda bem-aventurança, enquanto que conhecer a si mesmo (a alma) significa conhecer a própria natureza, ou a razão para a qual existe, cuja finalidade imediata é agir bem.⁵⁹ Acontece que esse autoconhecimento, tão necessário ao bem viver, se torna distorcido e, portanto, inadequado como regra segura de vida quando este se transforma num fim em si mesmo à parte de seu Criador (*Trin.* X.5.7). Sendo assim, a sabedoria visa o bem agir neste mundo, agir segundo a finalidade para a qual o homem foi criado; isto não somente leva a felicidade, mas se constitui na própria *beata uita*. Porém, para alcançar este propósito é necessário conhecer, o mais perfeitamente possível, a si mesmo e a Deus (*util. cred.* XII.26-27). Este conhecimento de Deus, razão pela qual auferimos o verdadeiro conhecimento de quem somos, é o conhecimento da Verdade, e esta Verdade é subsistente e pessoal, sendo “uma realidade definitiva e ontológica”;⁶⁰ esta Verdade é o próprio Filho de Deus, esta Verdade é Deus. Ter esta Verdade equivale possuir a sabedoria, equivale possuir o Sumo Bem que é Deus, pois ele é a Sabedoria (*conf.* X.22.32; 23.33-34; *b. uita* II.11).

⁵⁷ “Si autem quaeritis quid sit sapientia (iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur. Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitia atque potentias comparari putant. Coarctatur autem sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam miseri confitentur” (*b. uita* IV.33).

⁵⁸ “Secutio igitur Dei, beatitudinis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitudo. Ate um sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino efficitur quod est ipse, sed ei proximi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, eiusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi” (*mor.* I.XI.18).

⁵⁹ “Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsa cognoscat? Credo, ut se cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet” (*Trin.* X.5).

⁶⁰ Nota 24 referente à IV.34 de AGOSTINHO, *Diálogo sobre a Felicidade*, p. 104.

Mas a que é que devemos chamar sabedoria, senão a sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus, afirmação que já tínhamos admitido quando começamos o nosso convívio. Mas na vossa opinião, que é a sabedoria senão a verdade? De fato, isso também já foi dito: “Eu sou a Verdade.” A verdade que existe desse modo é devida a uma suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente. [...] Por conseguinte nunca existiu a verdade sem medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: “é a Verdade”. Quem é que não tem pai, senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz. Isto é que significa para a alma possuir Deus, ou seja, gozar de Deus. As restantes coisas, ainda que Deus as possua, não o possuem (*b. uita* IV.34).

Esta busca pelo conhecimento da verdade que conduz à sabedoria e, conseqüentemente, à felicidade, não está fora do homem, mas dentro dele, na sua alma (*conf. X.24.35*). Agostinho se apropriou de certos elementos da teoria platônica da reminiscência,⁶¹ dando-lhes um formato cristão ao afirmar que a verdade não pode ser encontrada fora de nós, ela se encontra no interior da alma humana. Acontece que um conhecimento efetivo acerca de Deus só se realizará através de um ato da vontade motivado pelo amor.

Segundo Agostinho, já que o significado literal de “filosofia” é “amar a sabedoria”, a função do filósofo seria conhecer e amar a Deus, pois Deus é a verdadeira sabedoria; a filosofia seria, então, o “amor a Deus” (*ciu. Dei* VIII.1,8). A finalidade última da filosofia seria alcançar a felicidade, mas esta só pode ser encontrada se encontrando o *Summum Bonum* (*ciu. Dei* XIX.1). Portanto, filosofar, na concepção de Agostinho, se restringiria basicamente ao tratamento de dois problemas: o conhecimento de Deus e da alma (*ord. II.18.47*).

3.2 A RELAÇÃO ENTRE FÉ, RAZÃO E VONTADE NA BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS

⁶¹ Sobre o tratamento dado por Agostinho à teoria platônica da reminiscência, Juan Pegueroles diz o seguinte: Na filosofia platônica “antes de existir, a alma preexiste, e nesta etapa pré-terrena conhece as idéias, isto é, o mundo verdadeiramente real; estes conhecimentos se encontram depositados na alma e, já neste mundo, que é cópia e sombra do celeste, as sensações despertam na alma a recordação daquilo que no outro mundo conheceu. Conhecer é recordar-se. Não é este evidentemente o pensamento de Santo Agostinho. [...] Ver os objetos à luz de Deus não implica a memória platônica do passado, mas sim a memória agostiniana do presente, que é coisa completamente distinta”. PEGUEROLES, El Pensamiento Filosófico de San Agustín, p. 41-42.

A fim de conhecer esta verdade suprema que é Deus e assim alcançar a felicidade, Agostinho se utilizará de um método, ou “caminho”, completamente diferente do utilizado pelas escolas filosóficas que o antecederam. Agostinho afirmará que a razão autônoma jamais pode levar o filósofo à verdade. Este, inclusive, havia sido o método empregado por ele quando da sua passagem pelo maniqueísmo: acreditar apenas naquilo que se pode entender (*b. uita* I.4). Tal racionalismo quase o levou, sob a orientação dos acadêmicos,⁶² às barras do ceticismo (*conf. V.10.19*). Depois desta conturbada peregrinação filosófica, Agostinho, já convertido a fé cristã, chegará à conclusão que o melhor caminho para se chegar à verdade será ter como ponto de partida a fé. Diferentemente dos acadêmicos que propunham “entender para crer”, Agostinho proporá primariamente “crer para entender” (*s. 43.9*).

Visto que uma importante e profunda coisa tem sido dita, o Senhor Cristo em si mesmo, de fato, percebe que nem todos entenderão algo tão profundo como isto, e no que segue ele tem aconselhado: Você deseja entender? Creia. Pois Deus disse através do profeta, “A menos que você creia, você não entenderá” (*Is 7.9*). O que o Senhor continuou a dizer e acrescentou ali, diz respeito a isto: “Se alguém escolher fazer a sua vontade, ele conhecerá a doutrina, se ela vem de Deus ou se eu falo de mim mesmo.” O que isto quer dizer: “se alguém escolher fazer a sua vontade?” Mas eu tenho dito, se alguém crê, e eu tenho aconselhado: Se você não tem entendido, eu digo, creia. Pois o entendimento é a recompensa da fé (*Io. eu. tr. 29.6*).

De fato, segundo Agostinho, todo aprendizado se efetiva através de duas formas distintas, mas complementares: “pela autoridade e pela razão” (*ord. II.IX.26; c. Acad. III.XX.43*). Agostinho jamais estanca o princípio da fé na autoridade, da razão que conhece. Segundo ele, ambas devem andar juntas, pois a fé prepara o caminho para a reflexão racional:

Deus emprega dois meios [para restaurar a alma humana]: a autoridade e a razão. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer (*vera rel. 24.45*).

Mesmo nos primeiros anos de sua conversão, quando demonstrava grande entusiasmo pela filosofia platônica, Agostinho já afirmava, contundentemente, a prioridade da fé na autoridade de Cristo como a porta de

⁶² Os acadêmicos eram sucessores de Platão e formavam uma das três maiores escolas de filosofia no período helenista. Os acadêmicos se tornaram conhecidos, sobretudo, por causa de seu ceticismo filosófico. CARY, Phillip. Academics. In: FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*, p. 4.

entrada na busca pelo conhecimento de Deus.⁶³ Segundo Gilson, a forma acabada da doutrina agostiniana sobre as relações entre a fé e a razão “comportam três momentos, preparação à fé pela razão, ato de fé e compreensão do conteúdo da fé” pela razão (2007, p. 64).⁶⁴

De acordo com Agostinho, a razão prepara o caminho da fé pelo menos de duas maneiras. Primeiro, agindo como pensamento geral e concatenado responsável em fornecer a compreensão prévia do contexto no qual tais verdades que serão cridas estão inseridas. A idéia é a de que antes de crer, o homem precisa ter pensado e compreendido no geral (em função de seu conteúdo racional) aquilo ao qual dará seu assentimento fiduciário (S. 43.9; *praed. sanct.* II.5; *en. Ps.* 118.18.3).⁶⁵ Mas há uma segunda maneira na qual a razão prepara o caminho para a fé, que é avaliando o caráter racional do contexto e dos objetos em que se pretende crer. Isso quer dizer que, para que a fé seja exercida de maneira adequada, a razão também precisa considerar “razoável” o seu movimento, decidindo que autoridade deve ser crida, pois a fé “não é alguma sorte de sentimento vago da alma que adere a uma doutrina sem motivos racionais, ao invés disso, ela é uma aderência intelectual às verdades que são certificadas não por uma visão interna destas verdades, mas pela evidência digna de crédito” (Portalié, 1960, p. 115).⁶⁶ Daí ter dito que no

⁶³ “Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido” (c. *Acad.* III.XX.43).

⁶⁴ Ver também Portalié, 1960, p. 114-118 e nota 57, *La BAC*, V.VII, p. 763.

⁶⁵ “Nam utique modo loquor, ad hoc loquor, ut credant qui nondum credunt: et tamen nisi quod loquor intellegant, credere non possunt” (s. 43.9). “Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi coniunctissima comitetur, necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit” (*praed. sanct.* II.5).

⁶⁶ “Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum: et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas.” [...] “Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo quam intellegendo valet. Sed nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una salus est. Huius rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis qui ad unum Deum colendum nos vocant. Quis dubitet eos potissimum sequendos qui ad unum vocant, praesertim cum illi multorum cultores, de hoc uno Domino cunctorum et rectore consentiant? et certe ab uno incipit numerus. Prius ergo isti sequendi sunt, qui unum Deum summum solum verum Deum, et solum colendum esse dicunt. Si apud hos

tocante “ao tempo”, a fé na autoridade vem primeiro, mas no que respeita “à própria coisa”, a prioridade é da razão (*ord.* III.IX.26). Neste caso, recorrendo à sua experiência pessoal rumo à conversão, Agostinho terá razões de sobra para considerar razoável o movimento da fé na autoridade de Cristo: “as contradições dos filósofos, o ceticismo em que elas sempre terminam por concluir; o espetáculo da fé estabilizante”; questões estas que por si só demonstram que não é tão razoável confiar na razão autônoma, e por outro lado, “a unidade entre os homens por todos os lugares no tocante à autoridade da Igreja” (GILSON, 2007, p. 65). Creio que McKeon resume bem a essência da concepção de Agostinho sobre a relação entre fé e razão, na busca pelo conhecimento de Deus, sobretudo quanto ao ato preparatório da razão ao assentimento da fé:

É importante para a fé que haja ao menos uma certeza limitada pelo entendimento. Isso realmente é fé – não um vago sentimento da alma aderindo a uma doutrina sem motivação racional, nem um misticismo sem provas claras, nem todavia uma certeza intelectualista imposta necessariamente pela evidência de provas irresistíveis – mas uma aderência intelectual a verdades que são garantidas pelo testemunho digno de crédito e ilustradas, uma vez cridas, em todos os fatos do universo (MCKEON, 1929, vol. 1, p.10).

Portanto, antes do assentimento da fé, a razão precisa preparar o caminho, apresentando o conteúdo da fé na forma de um pensamento concatenado do mesmo para que seja compreendido, ainda que tal compreensão prévia e geral não se dê ainda na forma de uma apreensão intelectual de tais verdades, pois se não houver compreensão racional daquilo que está sendo dito, não há a possibilidade de se assentir ao pensamento; e também na forma de uma legitimação racional de tal assentimento, assegurando o direito a tais crenças de serem cridas (Portalié, 1960, p. 116).⁶⁷

Num segundo momento, após ter, adequadamente, crido primeiro na autoridade sob o auxílio da razão sem, contudo, ter compreendido aquilo que

veritas non eluserit, tum demum migrandum est. Sicut enim in ipsa rerum natura maior est auctoritas unius ad unum omnia redigentis, nec in genere humano multitudinis ulla potentia est nisi consentientis, id est unum sentientis: ita in religione qui ad unum vocant, eorum maior et fide dignior esse debet auctoritas” (*vera rel.* 24.45-25.46). Existem alguns outros textos importantes de Agostinho tratando sobre esta mesma questão, são eles: *epitolas* 120.1.3; 2.8; 102.38; 147.2.7;3.8.

⁶⁷ Existem vários textos de Agostinho tratando sobre esta questão: *De praedestinatione sanctorum* 2.5; *vera religione* 24.45;25.46; *epitulae* 120.1.3; 2.8; 102.38; 147.2.7;3.8; *De libero arbitrio* II.2.6; *sermo* 43.7.9; *enarrationes in Psalmos* 118.18.

se propôs a seguir, se porá a conhecer, de fato, aquilo no qual apenas assentiu com a fé, passando agora a compreender racionalmente estas verdades cridas (*ord. III.IX.26*) até que as mesmas, num terceiro momento, sejam vistas pelo intelecto (*lib. arb. II.2.6*).⁶⁸

Agostinho não limita a importância do *credo* à busca da verdade suprema ou espiritual; para ele, num certo sentido, a fé subjaz toda e qualquer relação social de conhecimento humano, como por exemplo, o conhecimento dos filhos em relação a seus pais (*util. cred. X.23-24; XII.26*). Na verdade, todas as relações sociais, das mais básicas às mais complexas, estão fundadas no assentimento que damos ao testemunho alheio. Tanto é que, descrever em alguns destes testemunhos acarretaria uma desordem pessoal e social profundas (*util. cred. XII.26; ciu. Dei XI.3*). Com isso, de uma forma toda original, Agostinho estabelece a prioridade da autoridade sobre a razão, ou seja, o homem precisa confiar ou crer primeiro em algo ou alguém (dependendo da fonte de autoridade), para depois se pôr a conhecê-lo racionalmente.

Se é assim no tocante a toda e qualquer relação social, certamente o será, em maior monta, em relação à aquisição do conhecimento de Deus. Para Agostinho a fé é indispensável na aquisição da verdade suprema que conduz à sabedoria (*sapientia*) e não nas verdades da ciência (PEGUEROLES, 1972, p. 17). No entanto, como a filosofia, na concepção de Agostinho, está relacionada ao conhecimento de Deus e do homem, a razão, por si só, é impotente para dar conta desta empreitada. A filosofia, ou a busca pelo verdadeiro conhecimento de Deus e da alma, conhecimento este que conduz à sabedoria e à felicidade, só pode ser levada a bom termo através da fé na autoridade da Sagrada Escritura onde Deus revela a Cristo e a sua vontade (*en. Ps. 123.2; util. cred. V.12; IX.21*), sendo ela totalmente confiável para se encontrar a verdade absoluta e a ciência para a “nutrição e cura das almas” (*conf.*

⁶⁸ No pensamento de Agostinho, não devemos entender a razão e o intelecto como faculdades distintas. Na verdade Agostinho não concebe tais operações da alma como aspectos distintos da alma como posteriormente farão os escolásticos medievais (BOURKE, 1992, p. 36-37). Todas estas operações são momentos distintos da indivisa alma humana. O intelecto, por exemplo, seria a visão do inteligível, a posse do conhecimento resultante da atividade discursiva da razão (GILSON, 2007, p. 65, n. 10). O entendimento (*intellectus*) é alcançado através do exercício da razão (*ratio*). Comumente Agostinho entende a “razão” como processo discursivo em busca do conhecimento (*rationatio*), e a visão intelectual de determinado objeto, a posse mesma do conhecimento (*mentis aspectus*) (BOURKE, 1992, p. 21).

VIII.20.26; *util. cred.* VI.13).⁶⁹ Confiar em Cristo, por meio da fé, também implica crer na autoridade de sua Igreja que proclama a doutrina verdadeira e vive as suas obras (*util. cred.* XIV.35).

Neste ponto é importante ressaltar que, para Agostinho, a fé nas verdades reveladas não implicava apenas num ato de submissão a Deus e assentimento àquilo que é revelado nas Escrituras Sagradas (*credere Deo*) (*en. Ps.* 137.13), mas numa aderência pessoal a estas verdades. Para ele, crer na Escritura é crer no próprio Deus revelado através dela (*credere in Deum*) (*conf.* VI.5.8): “uma entrega confiada da pessoa inteira a um Deus que é amor e que se revela ao homem para convidá-lo à entrar em seu círculo de amizade” (PEGUEROLES, 1972, p.18). Portanto, *credere in Deum* através da autoridade de sua Palavra significa conversão do ser humano na sua integralidade, e isso envolve amor, “pois crer em Cristo é amá-lo” (*en. Ps.* 130.1).

Esta ordem de prioridades nas relações entre fé e razão se deve ao fato da razão operar num contexto marcado pelos efeitos da queda sobre a mente humana o que, portanto, torna os seus juízos obscurecidos (*en. Ps.* 118.18.3). A razão não opera mais dentro das condições ideais próprias da natureza criada, mas sim funciona num contexto marcado pela presença corruptora do pecado original (GILSON, 2007, p. 66). Daí a necessidade de purificação da mente para que a razão possa operar sob a luz da verdade. Neste caso é a fé quem purificará a “mente” e o “coração”, tornando o homem capaz de aceitar pela razão as verdades reveladas e viver moralmente segundo elas (*ep.* 120.3; *en. Ps.* 118.18.3; 123.2). Tal purificação da fé, portanto, envolve tanto a iluminação da mente, para que apreenda a verdade de Deus, como também a transformação moral, habilitando o crente em Cristo a viver de maneira virtuosa: “Tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo” (GILSON, 2007, p. 68).

Esta habilidade para crer em Cristo, própria da fé, por sua vez, é resultado da graça de Deus (*spir. et litt.* 31.54; 34.60; *praed. sanct.* II.5; *en. Ps.* 118.18.3; s. 43.2), pois só Deus pode reformar a *imago Dei* deformada pelo

⁶⁹ “Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctorum Litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses” (*Conf.* VI.5.8).

pecado (s. 43.4; *en. Ps.* 118.18.3). Ao fazer isso, Deus, por meio de sua graça, não somente habilita a vontade do homem a querer crer nele e nas suas verdades reveladas, como também concorre previamente com a própria razão naquela etapa preparatória ao assentimento da fé, e isso ele faz de maneira exterior e mediada, através de “meios suasórios visíveis”, como as “exortações evangélicas, com alguma influência dos preceitos da lei”, o que tende a levar o homem “à consciência de sua fragilidade e a se refugiar pela fé na graça que justifica”, ou o faz de maneira interior e imediata, atuando diretamente na sua vontade (*spir. et litt.* 34.60).

Portanto, quando Deus concorre com a alma racional mediante estes meios – e ninguém pode crer em algo apenas com o uso da liberdade sem a influência de uma persuasão ou chamado em relação em quem deve crer -, não há dúvida de que ele opera no homem o próprio querer e sua misericórdia nos precede em tudo (*spir. et litt.* 34.60).

Todos os movimentos da alma dependem da vontade (GILSON, 2007, p. 253). A vontade é o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo (*duab. an.* X.14). No pensamento de Agostinho a vontade pode ser conhecida à luz do papel de primazia diretiva que desempenha no âmbito da vida moral (*ciu. Dei* XIV.6; *conf.* VIII) e, também, no papel que ocupa na esfera do conhecimento.

Do ponto de vista moral, a vontade define aquilo que o homem é (*ciu. Dei* XIV.6). Sendo o motor da alma, a vontade é quem vai determinar a natureza dos seus movimentos.⁷⁰ Segundo Agostinho, os afetos da alma como a alegria, a tristeza, o desejo e o medo nada mais seriam que movimentos de procura ou de recusa da vontade em relação aos diversos objetos que estão diante dela (*ciu. Dei* XIV.6; *Trin.* XV.21.41). Quando deseja enfatizar a vontade em sua intensidade ou força, Agostinho identifica *voluntas* com *caritas*, *dilectio* e *amor*, demonstrando que o movimento potencial da alma que é a vontade, quando atualizado ou realizado no objeto buscado, se torna amor (*Trin.* XV.21.41; *ciu. Dei* XIV.7).⁷¹ É por esta razão que aquele que deseja a Deus e

⁷⁰ “Interest autem qualis sit uoluntas hominis; quia si pe: uersa est, peruersos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt. Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt” (*ciu. Dei* XIV.6).

⁷¹ O mesmo ele faz no *De Trinitate* XV.21.41, quando identifica a vontade com amor ou *dilectio* como uma analogia possível do Espírito Santo: “De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile uideretur ostendi nisi uoluntatem nostram, uel amorem seu dilectionem quae

vive de acordo com a sua vontade precisa, necessariamente, amar o bem e odiar o mal.⁷² O mal na concepção de Agostinho, diferentemente da dos maniqueus, não é dotado de substância, sendo, antes, uma *privatio boni* (*ench. XI; conf. III.7.12*), “a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada” (GILSON, 2007, p. 273). Isso quer dizer que para Agostinho, o mal não existe como uma realidade metafísica, mas existe como vício, que seria a ausência de virtude moral e, portanto, uma privação do bem moral.⁷³ Tampouco o mal foi criado, tendo sido o pecado introduzido na criação pela vontade livre do homem (*c. lul. Imp. III.3,207*). A idéia de mal está sempre identificada com o exercício da vontade quanto à opção tomada em relação aos bens existentes. Quando a vontade opta por um bem inferior em detrimento do bem superior, ela está se alienando da fonte de sua verdadeira beatitude. Neste caso, temos aí a configuração do mal (CUNHA, 2001, p. 60-61). O princípio de todo mal moral (pecado) é o orgulho (amor a si mesmo). A partir do *Eclesiástico* 10.15 Agostinho discorrerá sobre a absolutização do eu no caso da queda dos anjos, a partir desta verdade (*ciu. Dei XII.6*), e também o fará em relação aos homens, situando no “amor de si”, a raiz de todo mal presente na sociedade: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si, a celestial” (*ciu. Dei XIV. 28*).

Fazendo uso da versão latina da Bíblia, Agostinho identifica *amor*, *caritas* e *dilectio* como uma e a mesma coisa, podendo, ambas, serem expressões de uma vontade boa quanto má (*ciu. Dei XIV.7*). Quando se ama a

ualentior est uoluntas, quoniam uoluntas nostra quae nobis naturaliter inest sicut ei res adiacuerint uel occurrerint quibus allicimur aut offendimur ita uarias affectiones habet.”

⁷² “Nam quid est cupiditas et laetitia nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? Et quid est metus atque tristitia nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae uolumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae uolumus, laetitia uocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis uoluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accifit, talis uoluntas tristitia est. Et omnino pro uarietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur uel offenditur uoluntas hominis, ita in hos uel illos affectus mutatur et uertitur. Quapropter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem uiuit, oportet ut sit amator boni; unde fit consequens ut malum oderit” (*ciu. Dei XIV.6*).

⁷³ “Aug. - Natura humana, etsi mala est, quia vitiata est, non tamen malum est, quia natura est. Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est, sed prorsus bonum, sine quo bonum ullum esse non potest malum, quia nisi in aliqua natura ullum esse non potest vitium, quamvis sine vitio possit esse vel numquam vitiata vel sanata natura” (*c. lul. Imp. III.206*).

Deus e ao próximo de acordo com a vontade de Deus e não segundo o homem, temos aí a realização de uma vontade boa (*ciu. Dei XIV.7*).

Se para Agostinho a vontade é o motor da alma, para ele o amor é o motor da vontade (GILSON, 2007, p. 257). Segundo Gilson, a vontade “copula” todas as representações humanas (o sentimento, a imaginação e os pensamentos), e ela sempre o faz a partir da direção imposta pelo amor dominante (GILSON, 2007, p. 258, n. 30).⁷⁴ A partir do ano 396, a começar pela obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Agostinho passa a sustentar de maneira enfática que a fé é resultado do chamado gracioso de Deus (*Simpl. 1.2.10*), um dom divino, sem que isso implique na supressão do livre arbítrio, pois a graça opera habilitando o homem a desejar crer em Deus e em sua Palavra sem que isso deixe de ser um ato voluntário e livre resultante do amor que agora nutre por Deus (*ench. XXXII; spir. et litt. XXX.52*).⁷⁵ Aliás, a esta restauração da vontade pela graça, Agostinho denominará de verdadeira liberdade (*libertas*) (*ep. 217.VI.23; corrept. XI.32*), pois trata-se da restauração do bom uso da vontade; enquanto que o termo livre arbítrio (*liberum arbitrium*), quando aplicado ao homem, pressupõe a possibilidade do mau uso da vontade (*corrept. I.2.4; ench. XXXII*).⁷⁶ Na verdade, a liberdade da vontade (*libertas*), alcançada por meio da graça, nada mais é que a restauração do livre arbítrio, ou seu bom uso (GILSON, 2007, p. 308).⁷⁷ Mesmo assim, Agostinho declara

⁷⁴ Ver, por exemplo, *Trin. XI.7.12; 8.15*.

⁷⁵ “*Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio. Sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vicio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operato. Ac per hoc, sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impleatur, ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, quia iustitia libere diligatur*” (*spir. et litt. XXX.52*).

⁷⁶ Étienne Gilson traz um tratamento elaborado entre a distinção adotada por Agostinho entre os termos *liberum arbitrium* e *libertas* em sua obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, p.308-310.

⁷⁷ Para Agostinho o livre-arbítrio, que no seu pensamento está identificado ao conceito de vontade, é um bem inalienável do ser humano. Contudo, o mesmo nunca se exerce de maneira absolutamente autônoma, sem que seja determinado por motivos, pois são os motivos que dão sentido e direção ao movimento da vontade (GILSON, 2007, p. 298-299). Especialistas no pensamento de Agostinho estão de acordo ao afirmarem que após se envolver com a controvérsia pelagiana, a doutrina agostiniana do livre-arbítrio e de sua relação com a graça ganhou contornos que foram além daquela exposição menos sofisticada presente nas obras anteriores a este período (Gilson, 2007, p.300-302; Fitzgerald, 1999, p. 348-349). Gilson, por exemplo, afirma que nas *Confissões*, escrita provavelmente entre os anos 397 a 400, este conceito de graça como elemento potencializador da vontade humana, sem a qual o homem

que no início de sua conversão, embora já experimentasse da vontade renovada, que o impelia a desejar seguir e gozar a Deus, ele, contudo, não era capaz de fazê-lo, pois ainda se sentia dominado pela velha vontade escravizada pelo pecado e fortalecida pelo mal hábito (*conf.* VIII.5.10). Ainda sim, Agostinho entende que primeiro deve se dar a purificação moral e espiritual da alma através da fé, para que, posteriormente, o homem possa alcançar a verdade através da razão (*util. cred.* XVI.34). Diferentemente do pensamento grego que atribuía a excelência da virtude moral ao conhecimento racional, Agostinho atribuirá o princípio da sabedoria a uma vida moralmente purificada pela conversão a Deus através da fé na autoridade dos escritos revelados e da Igreja (*util. cred.* XVI.34).

Assinalemos, de passagem, as atitudes opostas, neste ponto, de Sócrates e Santo Agostinho. Para o intelectualismo grego, a conduta moral vem condicionada pelo saber; só o sábio pode obrar retamente, o vício é erro ou ignorância, o homem peca porque não sabe [...] Para Santo Agostinho, ao invés disso, o saber vem condicionado pela conduta; só o homem previamente purificado (convertido) pode anuir à sabedoria (PEGUEROLES, 1972, p. 20).

A ordem de prioridade conferida à fé no processo de conhecimento acerca de Deus e da alma não desmerece o papel da razão, pelo contrário, ela (a razão) tem uma função primordial. Para Agostinho, neste processo de conhecimento, a fé não é um fim em si mesmo, mas sim, o começo da caminhada rumo ao conhecimento de Deus e da alma.

As funções da fé, para Agostinho, são crer e confiar, isto é, crer no testemunho de uma autoridade que se confia. Por contraste, a função da razão é ver, conhecer, entender. Se há algo para ver no mundo incorpóreo, é através da razão que este é visto – não pelos sentidos, nem pela fé – muito embora, certamente, estes, também dependam cada um ao seu modo da razão para formular as proposições que representam aquilo que é visto pelos sentidos ou que é crido pela fé (HOITENGA JR, 1993, p. 296-297).

O conhecimento de Deus começa pela fé, mas a fé não fornece conhecimento inteligível a respeito de Deus, só a razão pode fazê-lo.⁷⁸ É por isso que, segundo Agostinho, o homem deve primeiro começar através da fé

não desejaria buscar a Deus e cumprir a sua lei, já está presente. Ver por exemplo, *Conf.* VII.21.21; X.29.40;31.45;37.60.

⁷⁸ "Fides quaerit, intellectus invenit: propter quod ait propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis.* Et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit: *Deus enim respexit super filios hominum, sicut in Psalmo sacro canitur, ut videret si est intellegens, aut requirens Deum.* Ad hoc ergo debet homo esse intellegens, ut requirat Deum" (*Trin.* XV.2.2).

nas verdades reveladas da Escritura, porém não deve parar por aí, deve secundariamente prosseguir na investigação teológica destas verdades reveladas, a fim de que chegue ao conhecimento da alma. O conhecimento de si, por sua vez, só é possível quando acompanhado do conhecimento de seu Criador (*Trin.* XV.1.1). Juan Pegueroles resume bem a relação entre fé e razão no pensamento de Agostinho: “O método de Santo Agostinho, como se vê, é um equilíbrio ou, se preferir, uma tensão entre dois pólos: o afã inconcebível de saber e a necessidade prévia de crer. Não é agostiniano evidentemente uma razão sem fé, uma razão autônoma. Mas tampouco é agostiniano uma fé sem razão, sem filosofia” (PEGUEROLES, 1972, p. 24).

3.3 SANTO AGOSTINHO SOBRE O CONHECIMENTO DE SI

O conhecimento de Deus que caracteriza-se como sabedoria e, que por sua própria natureza, conduz o homem à bem-aventurança, requer, antes de tudo, o conhecimento de si (*Trin.* XIV.8.11). Como já vimos, a ordem expressa na natureza para que o homem alcance a sua felicidade última através do conhecimento de Deus, exige que este passe da realidade exterior e sensível à dimensão interior mais profunda de sua alma (a mente) onde as verdades imutáveis habitam, pois é dela que se elevará até Deus, fonte de toda verdade. Deus já se faz presente à alma, mas precisa ser pensado por ela, para que seja conhecido explicitamente. Daí porque “o retorno da alma a si mesma é antes o retorno da alma a Deus” (MARQUES, 2006, p. 2).

Discorrendo sobre o preceito delfico do autoconhecimento, Agostinho perguntará pela finalidade do conhecimento de si (*Trin.* X.5.7). Segundo Agostinho, o conhecimento de si encerra um objetivo último, de ordem ético-eudaimônica, que seria conhecer a sua própria natureza a fim de que possa viver de acordo com ela. Ou seja, significa conhecer o seu lugar próprio de criatura abaixo do Criador, para que possa submeter-se ao governo daquele que criou todas as coisas, e se conhecer como estando acima de todas as demais obras da criação, sobre quem deve exercer domínio (*Trin.* X.5.7). Mas de que conhecimento Agostinho está falando, se no seu tratamento imediatamente anterior (*Trin.* X.4.6) havia afirmado ser total o conhecimento que a alma tem de si. Aqui faz-se necessário prestarmos atenção à distinção

feita pelo bispo de Hipona entre o conhecimento intuitivo e implícito que a alma tem de si mesma (*notitia sui*), pelo fato de sempre estar presente à memória, e o conhecimento reflexivo ou explícito (*cogitatio sui*), que seria o ato de pensar auto-reflexivamente a si mesma a fim de conhecer a sua natureza para se conduzir de acordo com ela (Trin. X.5.7; XIV.6.8; 7.9).⁷⁹ Neste caso, o *se nosse*, como *memoria sui*, se constitui como a condição de possibilidade de todo *se cogitare*, assim como a *memoria Dei* se constitui na condição de possibilidade da busca pelo conhecimento beatífico de Deus.

No livro X das *Confissões* Agostinho define o significado de *cogitare* que é descobrir, reunir, relacionar e juntar aquilo que já se faz presente à memória. Significa conhecer reflexivamente, pensar aquilo que já é pressuposto de maneira geral e implícita na memória (*Conf. X.XI.18*). O *cogitare*, por sua vez tem por meta a *intelligentia*, a apreensão intelectual do que está presente à memória.

O que denomino inteligência é aquela faculdade inseparável do pensamento, quando pela descoberta dos conhecimentos presentes na memória, nosso pensamento é informado pela recordação do que estava à disposição na memória, mas não era ainda pensado (*Trin. X.7.10*).

A alma se faz presente a si mesma, na memória, mas sempre de maneira fragmentária e dispersiva. Por isso, não basta à alma conhecer a si mesma de maneira implícita e intuitiva, como uma *notitia sui*, pois em virtude de seu caráter pré-reflexivo tal conhecimento não é suficiente para impedi-la de se enganar acerca de sua própria natureza. A alma precisa conhecer-se explicitamente a fim de que não incorra num falso conhecimento de sua natureza e, portanto, de seu verdadeiro lugar na criação. Tal ignorância é a raiz de todo auto-engano que jamais permite que o homem alcance a sua verdadeira e final realização. Esta ignorância acerca de sua real natureza ocorre quando a alma ama mais as “imagens corpóreas” do que as coisas imateriais e espirituais, o que a faz se identificar reflexivamente com estas realidades materiais, levando-a ao conseqüente “esquecimento de si” (*Trin. X.6.8; 5.7*). Como acontece com o conhecimento de Deus, o que determinará a

⁷⁹ “Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare...” (*Trin. X.5.7*); “Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quem admodum nate sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur” (*Trin. XIV.6.8*).

busca ou não pelo conhecimento beatífico da alma será a direção imposta à vontade pelo amor. Neste caso, quando a alma ama as coisas sensíveis e corporais, “não consegue pensar em si mesma sem estas imagens corporais”, não podendo contemplar-se a si mesma desvinculada destes obstáculos que desfiguram o pensamento que tem de si e que fornecem um falso conhecimento de sua natureza (*Trin.* X.8.11). Portanto, para Agostinho, a evidência máxima de que a alma não se conhece permanece sendo a sua identificação reflexiva com a realidade material, ou seja, quando ela se pensa como um corpo (*Trin.* X.7.9). Este, inclusive, havia sido o erro dos filósofos materialistas (*Trin.* X.7.9).

Para Agostinho, conhecer a si mesmo de forma verdadeira, significa se elevar da mera intuição geral a respeito da existência da alma, presente à memória (*notitia sui*), e conhecer (*cogitare*) a verdadeira natureza da alma. Significa conhecê-la (pensar sobre ela – *cogitare*) como uma substância incorpórea e imortal (*Trin.* X.7.10), sobretudo aquilo que na alma existe de mais nobre e que melhor a qualifica, sua *mens*, pois é através deste conhecimento que é possível se elevar ao conhecimento de Deus (*Trin.* XIV.8.11). Conhecer a mente, nela mesma, implica no conhecimento da imagem de Deus em nós, pois se “intuímos que a alma se recorda de si (*memoria sui*), se entende (*intelligentia sui*) e se ama (*amor sui*), intuímos desde já uma trindade, que, todavia, ainda não é Deus, mas sim aquela que é a imagem de Deus” (*Trin.* XIV.8.11). Contudo, conhecer a imagem de Deus não significa ainda conhecer o próprio Deus. Somente quando a trindade composta pela *memoria sui*, *intelligentia sui* e *amor sui* dá lugar à *memoria Dei*, à *intelligentia Dei* e ao *amor Dei* é que o homem alcança a posse da verdadeira sabedoria e, por conseguinte, o conhecimento de Deus (*Trin.* XIV.12.15). Tal movimento da alma, implícito ao ato de conhecer a Deus, não se restringe apenas à apreensão intelectual da natureza divina, mas traduz-se em atitudes práticas como a honra e o culto que se devem a Deus (*Trin.* XIV.12.15).

3.4 AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NO PENSAMENTO DE AGOSTINHO: CONCLUSÃO

Agostinho se opõe frontalmente ao ceticismo dos acadêmicos ao afirmar a possibilidade de se conhecer a Deus, tendo como ponto de partida a fé. Como já foi visto, Agostinho entende o conhecimento de Deus como uma apreensão racional da existência e ser de Deus. É verdade que este conhecimento só é possível tendo como ponto de partida a fé. Contudo, a certeza da fé exige conhecimento, ou em outras palavras, o Deus apreendido pela fé precisa ser conhecido pela razão. Dois aspectos acerca do conhecimento de Deus, em Agostinho, merecem consideração. O primeiro é que na concepção de Agostinho, o conhecimento de Deus é “apreensão profundamente pessoal de Deus” (HOITENGA JR, 1993, p. 295) - um conhecimento pessoal, uma comunhão de amor -, ao mesmo tempo que é um conhecimento racional ou intelectual a partir daquilo que a Escritura revela. É como se para Agostinho o conhecimento intelectual de Deus (conhecimento teológico que teve como ponto de partida a fé, obviamente) gerasse comunhão de vida ou uma relação pessoal entre o crente e o seu Criador e Redentor.

Agostinho exibe melhor esta interpretação da fórmula na antiga obra *Solilóquios* (386-87) e em sua grande autobiografia religiosa, as *Confissões* (397-400). Na primeira obra, Agostinho conversa consigo mesmo; na última, com Deus. Na primeira obra, ele antecipa descritivamente o que ele pessoalmente incorpora na última, pois nas *Confissões* ele mostra através de seu próprio exemplo o que ele pensa sobre conhecer a Deus. Conhecer a Deus é reconhecê-lo com louvor, confissão e contemplação, e reconhecer sua presença na mente e sua providência na vida (HOITENGA JR, 1993, p. 296).

Em *Solilóquios* I.II.7, Agostinho não deixa dúvidas de que a satisfação de seu desejo maior, que é conhecer a Deus e a alma, só pode se dar através de um conhecimento inteligível.⁸⁰ Agostinho usa a metáfora da visão do sol para explicar analogicamente como se daria o conhecimento inteligível de Deus e da alma.⁸¹ De fato, Agostinho não distingue o conhecimento teórico de Deus

⁸⁰ Diga-se de passagem que este conhecimento não é motivado por uma curiosidade intelectual. Mas sim um conhecimento motivado pelo desejo de amar mais. Pois, segundo Agostinho, quanto mais o homem conhece a Deus mais ele o ama: “Inter haec scripsi etiam duo volumina secundum studium meum et amorem ratione indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus, ratio et ego, cum solus essem, unde hoc opus *Soliloquia* nominavi. Sed imperfectum remansit, ita tamen ut in primo libro quaereretur et utcumque appareret, qualis esse debeat qui vult percipere sapientiam, quae utique non sensu corporis sed mente percipitur, et quadam ratiocinatione in libri fine colligitur, ea quae vere sunt esse immortalia. In secundo autem de immortalitate animae diu res agitur et non peragitur” (*retr.* I.IV.1).

⁸¹ Agostinho chama a razão de “olhos da mente”: “R. - Bene moveris. Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis

do conhecimento pessoal de Deus. Para ele o conhecimento de Deus parte inicialmente da fé, mas a fé em si não é conhecimento, é “crença”, daí a necessidade de se conhecer racionalmente a Deus.

A busca por este conhecimento não se esgota, sendo uma contínua procura, uma busca que jamais terá fim. Esta busca pessoal, cada vez maior, em conhecer a Deus e a si mesmo, é motivada pelo amor. Para Agostinho, o homem só pode amar aquilo que conhece (*Trin.* X.1-2), daí porque ele deseja conhecer a Deus e a si mesmo cada vez melhor. Quando Agostinho fala de fé, é obvio que ele está se referindo à confiança na revelação que Deus faz de si mesmo em sua Palavra e em Cristo (HOITENGA JR, 1993, p. 301). Crer em Cristo e em sua Palavra não envolve somente confiança, mas também obediência à verdade revelada; este crer e este conhecer desembocam na ação que glorifica a Deus e promove a felicidade do crente.

Até, aproximadamente, o ano de 393, quando ainda estava muito fortemente sob a influência do pensamento neoplatônico, Agostinho cria ser possível alcançar a permanente visão intelectual de Deus ainda nesta vida, através da ascese e purificação da alma (*Conf.* VII.17.23; 20.26; IX.10.23-26). Esta visão de Deus também conhecida como *acies mentis*, *acies animae* ou *acies cordis*, nada mais seria que a intuição intelectual direta da verdade, o conhecimento final ou beatífico de Deus, o resultado da busca pelo conhecimento de Deus (FLETEREM, 1999, p. 6). Contudo, após a leitura das epístolas aos Gálatas e aos Romanos, Agostinho passou a sustentar que somente no estado glorificado o crente teria acesso à permanente visão intelectual de Deus. Esta sua nova concepção acerca da visão beatífica de Deus é claramente expressa em duas de suas epístolas escritas após o ano 413, uma endereçada à Paulina (*ep.* 147), também conhecida como *De uidentio Deo*, e a outra endereçada a Fortunato (*ep.* 148). Como Agostinho mesmo diz, na *ep.* 147 sua intenção é discorrer sobre o corpo espiritual que existirá após a ressurreição dos santos e como e, em que medida, poderá se ver a Deus nesta nova condição, complementando o ensino desta “difícil

quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat” (*sol.* I.VI.12).

questão” com a *ep. 148 (retr. II.67)*. As *ep. 147 e 148* foram escritas para combater aqueles que ensinavam que a visão final ou beatífica de Deus seria de natureza corporal. Segundo Agostinho, além de ser um dom de Deus e, portanto, só alcançada por meio de sua graça, a visão de Deus só poderá ser plena e permanentemente adquirida por ocasião de sua condição glorificada. Apesar disso, também afirma que alguns poucos crentes puderam vislumbrar de forma fugaz, a Deus, mas nada comparado àquela visão beatífica reservada à vida futura. Além disso, nestas epístolas Agostinho continua afirmando o caráter sumamente intelectual desta *uisio Dei* (FLETEREM, 1999, p. 869). De fato, Agostinho já afirmava que “está unido a Deus aquele que *intelige* a Deus”.⁸²

Nesta obra de maturidade, Agostinho ratifica a concepção racionalista, de viés neoplatônico, presente desde as suas obras de Cassiciaco, de que a felicidade ou beatitude final consistiria muito mais de apreensão intelectual do que da satisfação de qualquer outra função ou poder humanos, como por exemplo, a vontade, apesar da importância capital do aspecto volitivo no processo de busca pelo conhecimento de Deus (FLETEREM, 1999, p. 6). Isso quer dizer que, apesar do forte tom afetivo, fiduciário e volitivo deste conhecimento de Deus, o mesmo só se configura como tal quando se dá a plena apreensão intelectual (*uisio*) da verdade última, fonte de todas as verdades, e Luz que a tudo ilumina, Deus.⁸³

⁸² “Deo igitur iunctum est quod intelligit Deum” (*div. quaest. 83.9.54*).

⁸³ Dewey Hoytenga resume bem o processo de conhecimento de Deus no pensamento de Agostinho afirmando que: “Primeiro, o conhecimento de Deus se dá por meio de uma visão intelectual, que é análoga à visão corporal pela qual nós conhecemos que há um sol. Nós também conhecemos através da visão corporal um pouco do que o sol é, por exemplo, que ele é o mais radiante objeto no céu. Assim, nós podemos conhecer através de uma visão intelectual não apenas que Deus existe, mas também um pouco do que ele é, por exemplo, que ele é o mais radiante objeto no mundo das coisas incorpóreas. Segundo, a visão intelectual de Deus é também como aquela visão pela qual nós conhecemos nossos amigos. Quanto mais nós os conhecemos, mais nós desejamos conhecê-los porque nós os amamos, assim quanto mais nós conhecemos a Deus, mais nós desejamos conhecê-lo porque isto é bom e nos dá alegria” (HOITENGA JR, 1993, p. 299).

4 AS FONTES, A NATUREZA E AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NAS *INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ* DE JOÃO CALVINO

Em anos recentes, especialistas no pensamento de Calvino tem concordado sobre a importância central e determinante que a questão epistemológica teve em seu pensamento.⁸⁴ Segundo William Bouwsma, os primeiros nove capítulos do livro I das *Institutas* constituem um tipo de introdução epistemológica à obra como um todo, pois discutem a natureza, as fontes e as características do conhecimento de Deus e de nós mesmos, servindo como uma espécie de *prolegomenon* ao conjunto da obra (BOUWSMA, 1982, p. 202). Para Edward Dowey, Calvino teria estruturado o conteúdo da fé cristã, nas *Institutas*, através de uma ordem temática que seria a do *duplex cognitio Dei* ou *Domini*: o conhecimento de Deus o Criador, e o conhecimento de Deus o Redentor.⁸⁵ T. H. L. Parker, também vê na estrutura da apresentação doutrinal de Calvino, uma ordem temática que remete ao *duplex cognitio*. Só que para Parker, este duplo conhecimento seria o do conhecimento de Deus e o autoconhecimento.⁸⁶

Segundo Calvino, o conhecimento que é possível ao homem auferir acerca de Deus como Criador, advém de duas fontes: da realidade criada e da

⁸⁴ GAMBLE, Richard C. Current trends in Calvin research, 1982-90. In: Neuser, Wilhelm H. Calvinus sacrae scripturae professor: Calvin as confessor of holy scripture. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1994, 106-107; BOUWSMA, William James. Calvin and the renaissance crisis of knowing. In: Calvin Theological Journal, vol. 17:2, (1982), p. 190-211; DOWEY JR, Edward A. The knowledge of God in Calvin's theology. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1994; PARKER, T. H. L. Calvin's doctrine of the knowledge of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1959; HOITENGA, Dewey J. Faith and reason from Plato to Plantinga. New York: State University of New York Press, 1991.

⁸⁵ Segundo Edward Dowey, a ordem de assuntos da última edição das *Institutas* segue a ordem expressa pelo credo apostólico, no entanto, o tema central que subjaz todos os quatro livros das *Institutas* é o do Conhecimento de Deus o Criador, e o Conhecimento de Deus o Redentor. Dowey Jr, The knowledge of God in Calvin's theology, p. 41-49. Como ponto de partida para demonstrar sua tese, Dowey chama a atenção para as palavras iniciais de Calvino no livro I.II.1 das *Institutas*.

⁸⁶ T. H. L. Parker concorda com Dowey quanto à centralidade da questão epistemológica como tema central e ordenador das *Institutas*, mas discorda quanto ao tipo de *duplex cognitio*, que na sua concepção será o conhecimento de Deus e o de nós mesmos. Parker, Calvin's doctrine of the knowledge of God, p. 117-125. Para um tratamento introdutório sobre esta discussão entre Dowey e Parker consultar Hoitenga, em sua obra Faith and reason from Plato to Plantinga, p. 143-147.

Escritura. O conhecimento de Deus o Criador, a partir da criação, não tem caráter redentivo, é o conhecimento natural acerca de Deus que todos os seres humanos possuem, mas que foi obscurecido com a queda. No âmbito natural, este conhecimento de Deus como Criador, basicamente, deriva de duas fontes: da interioridade humana, ou seja, através do senso religioso do coração, o que Calvino chamava de *sensus divinitatis* (I.III.1); e também da contemplação da ordem natural e dos eventos circunstanciais e históricos dirigidos pela providência divina (I.V.1). Este *senso da divindade* é a razão de haver, necessariamente, em todos os seres humanos, uma “semente da religião”, ou um impulso religioso natural em direção ao Sagrado (I.III.1)⁸⁷, o que leva Calvino a negar a possibilidade de qualquer alegação de ateísmo verdadeiro (I.III.3).

Calvino afirma que o senso natural da divindade, implantado na mente de todos, sob a direção imposta pelo pecado, ao invés de permitir que o homem conheça verdadeiramente seu criador, acaba levando-o a uma condição inescapável de idolatria (I.III.1). Calvino claramente sustenta que a idolatria é uma das mais claras evidências de que o senso religioso do coração humano continua vigorando (I.III.1). É neste ponto, então, que Calvino afirma que todo verdadeiro conhecimento de Deus, como Criador e, sobretudo, como Redentor, não pode ser alcançado à parte da “revelação ou iluminação interior” ocasionada pela operação do Espírito Santo no coração do homem através da fé naquilo que Deus revela na Escritura (I.V.14-VI.1).

Calvino não deixa dúvidas acerca da natureza deste conhecimento; ele rejeita a acepção escolástico-medieval de um conhecimento especulativo da existência e essência de Deus a partir das Escrituras, e muito menos na forma de uma teologia natural. Calvino, em diversas ocasiões, repudiou as pretensões escolásticas em prover um conhecimento meramente intelectual a respeito de Deus, conhecimento este, desvinculado de um relacionamento pessoal com o Criador-Redentor. Prova disso é que ele sequer menciona as provas racionais da existência de Deus em suas *Institutas*, dado o seu desconforto frente a toda e qualquer tentativa de se obter um conhecimento de

⁸⁷ As citações às *Institutas*, daqui para frente, serão feitas no corpo do texto e seguirão a seguinte ordem: Livro.Capítulo.Parágrafo. Quando explicitadas ou citadas em português, todas remeterão à seguinte edição: CALVINO, João. *As Institutas*: edição clássica. 2. ed., 4 v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

Deus satisfatório através de meios naturais e não através da Revelação (Escritura).

Todos estes aspectos e muitos outros relacionados à natureza do conhecimento de Deus e do homem, no pensamento de Calvino, serão apresentados mais detalhadamente a partir do tratamento dado a este tema nas *Institutas*. Entretanto, antes de fazê-lo, se faz necessário apresentar, ainda que brevemente, o método empregado por Calvino na constituição desta obra, bem como demonstrar que até mesmo o arranjo metodológico da obra está profundamente marcado por exigências de caráter epistemológico.

4.1 A OBRA EM FOCO: O MÉTODO LITERÁRIO DE CALVINO NAS *INSTITUTAS*

De todas as obras escritas por Calvino, as *Institutas da Religião Cristã* é a que melhor reflete a suma do seu pensamento teológico e de sua piedade cristã na sua integralidade. Suas sucessivas edições representam o desenvolvimento do pensamento de Calvino durante os cerca de vinte e três anos em que se dedicou ao aperfeiçoamento de sua obra (1536-1559). Certamente que o pensamento de Calvino e sua experiência religiosa não foram forjados num vácuo intelectual e religioso, e nem tampouco do dia para a noite, como o desenvolvimento de suas *Institutas* demonstra. Diversos fatores diretos e indiretos influíram na formação do pensamento e da piedade cristã do reformador de Genebra.⁸⁸ Do ponto de vista de sua composição e metodologia, a 1ª edição das *Institutas* foi escrita em latim e publicada em março de 1536 em Basileia. As *Institutas* de 1536 lembravam mais um catecismo de instrução cristã. Esta edição seguia uma estrutura metodológica fundada na tradição catequética, cuja ênfase repousava, basicamente, na apresentação dos princípios fundamentais da fé cristã presentes no credo apostólico, no decálogo de Moisés e na oração do Senhor ensinada nos evangelhos (MULLER, 2000, p. 101,113; DE GREEF, 1993, p. 196-197). Além de seguir a tradição catequética, é muito provável que, neste primeiro momento, Calvino também tenha seguido o exemplo do reformador Martinho Lutero quando da publicação

⁸⁸ Como já visto extensamente no capítulo 1.

de seu Breve Catecismo em 1529. Todavia, é na edição seguinte, a de 1539, que as *Institutas* começam a assumir o formato que as consagrará. Publicada em Estrasburgo durante o exílio de Calvino nesta mesma cidade, e 3 vezes maior que a edição de 1536, a edição de 1539, alia ao formato e método anteriores, outros fatores metodológicos que a caracterizariam até sua última edição em 1559. Interessado em imprimir à sua obra uma ordem mais lógica e sistemática de ensino, do que aquela possibilitada pelo arranjo metodológico catequético, mas ao mesmo tempo sem perder de vistas o tratamento específico dos tópicos doutrinários possibilitado pela mesma, Calvino expandiu o seu ensino da fé cristã, tal como apresentado pelo credo dos apóstolos, decálogo e oração do Senhor, à medida que progredia no desenvolvimento de sua exegese ao comentar os livros da Bíblia e sentia a necessidade de debater questões teológicas pertinentes às discussões doutrinárias de seu contexto cultural e religioso (MULLER, 2000, p. 101-114). A estes dois aspectos metodológicos responsáveis pela expansão do conteúdo das *Institutas*, a partir da edição de 1539, os especialistas têm chamado de *loci communes* e *disputationes dogmaticae* (MULLER, 2000, p. 102-117).

Nas *Institutas*, Calvino visa apresentar o corpo doutrinal cristão dentro de uma ordem compreensível de ensino, seguindo um tratamento comum e específico a cada doutrina (MULLER, 2000, p 113-114). À medida que Calvino ia comentando os livros da Bíblia, ele sentia a necessidade de dedicar um tratamento mais especializado às doutrinas específicas proporcionadas pela exegese dos textos Bíblicos, à luz dos textos em comum que as apresentavam. Estes textos em comum que ensejavam doutrinas específicas, passaram a ser tratados em separado nas *Institutas*, na forma de tópicos específicos, daí *loci communes*.

As *Institutas* também são marcadas por aquilo que se convencionou chamar de *genus disputationis* ou *disputationes dogmaticae*, daí seu forte tom apologético e polêmico (MULLER, 2000, p 113-114). Isso quer dizer que a expansão do conteúdo das *Institutas* também se deveu aos debates teológicos mantidos por Calvino com os seus adversários ao longo dos anos, à medida que estes se tornavam pertinentes ao estabelecimento do ideal reformado. Só que diferentemente do método apologético escolástico dos pensadores medievais, caracterizado, dentre outras coisas, por debates baseados em

formulações metafísicas e em silogismos complexos, as *disputationes* de Calvino são marcadas pela objetividade e pela clareza na exposição das doutrinas à luz dos textos bíblicos que as fundamentam, dentro de uma articulação lógica simples, mas ao mesmo tempo eficiente à compreensão, cuja finalidade principal era atingir uma comunicação clara e persuasiva dos principais pontos da fé cristã (MCGRATH, 2004, p. 175).⁸⁹

Quanto ao método lógico de abordagem dos assuntos, Calvino é muito mais analítico do que sintético, e muito mais indutivo que dedutivo. Isso quer dizer que Calvino, nas *Institutas*, ao invés de começar de um princípio geral teológico e a partir dele deduzir suas conseqüências particulares para a teologia cristã, procurava erigir seu edifício teológico sem a grande preocupação de buscar uma profunda coerência lógica entre uma doutrina e outra, ou de obedecer a um tema ou princípio teológico central (MCGRATH, 2004, p. 243). Um exemplo disso é a maneira como ele desenvolve as doutrinas da predestinação e da oração (doutrinas logicamente autocontraditórias), sem a preocupação de prover uma explicação que adequasse logicamente uma verdade revelada à outra, por mais contraditórias que elas aparentassem ser.

Outra questão metodológica digna de nota, relacionada às *Institutas*, é o seu estilo literário. É bem verdade que foge completamente à finalidade deste trabalho um exame aprofundado desta questão.⁹⁰ Contudo, é bom lembrar que as *Institutas* são um gênero literário que segue as finas regras de composição retórica do humanismo renascentista,⁹¹ muito próximo do estilo retórico latinista

⁸⁹ As *Institutas* visavam, sobretudo, a instrução doutrinária dos cristãos reformados daquela época. No entanto, como um reformador impregnado pelos princípios metodológicos resultantes do treino humanístico, Calvino procurou fazê-lo de maneira bastante dinâmica e contextualizada, expondo as doutrinas fundamentais da fé cristã na sua relação direta com as inquietações e questionamentos próprios do seu tempo, aplicando uma prosa eloqüente, mas ao mesmo tempo atraente e persuasiva, que tinha a finalidade de “convencer e mover a sua audiência aos fins e ações desejados”. Tal atitude demonstra a habilidade de Calvino em aplicar, de forma concreta, o seu treinamento retórico-humanista a serviço da causa e piedade cristãs. JONES, Serene. *Calvin and the rhetoric of piety*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, p. 3.

⁹⁰ Para um exame mais aprofundado sobre a questão do estilo e do método literário retórico de Calvino, remeto os leitores às seguintes obras específicas: Muller, JONES, Serene. *Calvin and the Rhetoric of Piety*. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1995; MILLET, Olivier. *Calvin et la Dynamique de la Parole: Etude de Rhétorique Réformée*. Paris: Librairie Honoré Champion, Editeur, 1992; e GIRARDIN, Benoit. *Rhétorique et Théologique: Calvin le Commentaire de L'Épître aux Romains*. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.

⁹¹ Como já vimos, o humanista era aquele que, insatisfeito com os resultados infrutíferos e áridos da filosofia escolástica, propunha um retorno às fontes primárias através de uma análise

de Cícero e Sêneca revivido pelos humanistas renascentistas. O treino retórico humanista de Calvino exerceu sobre ele e sobre a sua obra uma influência vitalícia. Nas *Institutas*, por exemplo, esta marca estilística retórica é muito evidente, pois em sua exposição da fé cristã, Calvino segue uma via muito mais persuasiva do que demonstrativa (MULLER, 2000, p. 29). A finalidade principal de uma obra retórica é convencer ou persuadir, enquanto que a finalidade de uma obra epistêmica, ou estritamente sistemática, é provar ou demonstrar. É por isso que os tratados escolásticos de teologia se utilizavam de deduções lógicas e silogismos diretos fundamentados em axiomas racionais ou/e em textos-prova da Escritura. Já numa obra retórica como as *Institutas*, com seu forte teor apologético, Calvino procura, sobretudo a partir da exegese dos textos bíblicos, convencer seus interlocutores acerca da veracidade de seu ensino, mas para isso também cita vários pensadores clássicos gregos e latinos: teólogos, filósofos, oradores e poetas; ora dialogando com eles se utilizando de seus veredictos para apoiar suas conclusões, ora condenando suas afirmações por se chocarem com o ensino das Escrituras, sua fonte de autoridade final.

O método de apresentação do conteúdo das *Institutas* tem o objetivo de conduzir sempre a uma conclusão clara, compreensível e persuasiva, dada a força de sua argumentação baseada no apelo à autoridade, seja esta a exegese das Escrituras ou o apelo que faz às testemunhas secundárias. Em sua cadeia argumentativa, Calvino afirma sua tese, argumenta em favor dela à luz da exegese de textos bíblicos; chama para si o testemunho dos grandes pensadores e teólogos da antiguidade, em alguns casos os reprova, e depois de todo este itinerário ele conclui a longa e rica cadeia argumentativa, que visa o convencimento de seus interlocutores, com uma máxima, uma reprovação ou um chamado a uma tomada de posição.

filológica dos clássicos gregos e latinos, para aprender com eles a se expressar e a escrever bem. Veja o que diz Alister McGrath sobre isso: “Se há algum tema comum aos escritos humanistas, é a necessidade de promover a eloquência falada e escrita, com os clássicos gregos e latinos servindo como modelos e recursos para este programa estético ambicioso. [...] Os humanistas estudavam os clássicos como modelos de eloquência escrita, a fim de conseguirem inspiração e instrução.” MCGRATH, *A Life of John Calvin*, p. 53. Da mesma forma as *Institutas* são marcadas por este espírito: ensinar a fé cristã se utilizando das melhores ferramentas disponíveis na época, mas fazê-lo da forma mais simples, elegante e clara possível.

Outro elemento importante que distingue metodológica e literariamente as *Institutas* dos demais tratados convencionais de teologia, é o fato de que Calvino procura apresentar as verdades bíblicas sempre a partir da relevância delas dentro de um contexto discursivo mais amplo. Ou seja, Calvino quer mostrar que as verdades reveladas nas Escrituras não somente são suficientes para a salvação do homem, como também estão diretamente relacionadas às maiores indagações e dilemas filosóficos humanos expressos nos grandes clássicos da antiguidade e do seu tempo. Para dizer de outra forma, para Calvino, as verdades da Escritura não somente visam o conhecimento de Deus, mas também o conhecimento do homem, sendo só através delas possível dar respostas verdadeiras e satisfatórias às principais questões filosóficas de todos os tempos. A maior prova disso, é o fato de que Calvino inicia as *Institutas* com um dos temas mais relevantes de toda a tradição do pensamento ocidental, que é o do conhecimento do homem e de Deus, e a relação entre ambos. Desta forma, Calvino pretende dialogar com toda a tradição filosófico-teológica do ocidente, desde Sócrates, que propôs formalmente o “conhece-te a ti mesmo”, passando por Cícero até os seus próprios dias (JONES, 1995, p. 87-93). Por esta razão, não é de admirar que alguns especialistas em século XVI, na atualidade, estejam se interessando pelo estudo de Calvino e em especial das *Institutas*, atribuindo a ela o *status* de clássico universal, como qualquer outro.⁹² É por esta razão, também, que outros tiveram dificuldade de identificar as *Institutas* apenas como uma obra de teologia, vendo-a também como um tratado filosófico cristão, semelhante às obras de Agostinho e Tomás de Aquino.⁹³

⁹² Na obra *As Fundações do Pensamento Político Moderno* do historiador das idéias de Cambridge, Kentin Skinner, um dos fundadores do contextualismo linguístico, as obras de Calvino são incluídas naquilo que ele mesmo chamou de “textos clássicos”, além de equipará-lo a pensadores renascentistas como Maquiavel, Erasmo e Morus. SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 9-10. Serene Jones diz que as *Institutas* devem ser lidas com o mesmo esforço perspicaz que é comumente utilizado para se ler obras filosóficas quinhentistas como as de Rabelais e Montaigne. JONES, *Calvin and the Rhetoric of Piety*, p. 2.

⁹³ Esta questão é levemente aventada por Richard C. Gamble em seu artigo *Current Trends in Calvin Research, 1982-90*, p. 107-108. In: NEUSER, Wilhelm H (ed.). *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. Outras obras que relacionam os temas tratados nas *Institutas* de Calvino à filosofia são: CADIER, Jean. *Calvin: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967; BOISSET, Jean. *Sagesse et sainteté dans la pensée de Calvin*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959; BOIS, Henri. *La philosophie de Calvin*. Paris, 1919; PARTEE, Charles. *Calvin and classical philosophy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

Uma outra questão interessante está na ordem teológica do conteúdo doutrinal esposada por Calvino nas *Institutas*. Diferentemente de teólogos escolásticos como Tomás de Aquino, que escreveram antes dele, Calvino apresenta e discute as doutrinas da Escritura não seguindo o método baseado na ordem metafísica dos seres. O filósofo Martial Guérout chama esta ordem metodológica escolástica de se fazer filosofia de “ordem das matérias” (GUÉROULT, 1953, v.1, p. 19-22).⁹⁴ Neste ponto Calvino foi muito original, pois nas suas *Institutas* rompe com o método de “ordem das matérias”, muito mais afeito à metafísica especulativa da escolástica medieval, para imprimir ao seu sistema teológico uma ordem de exposição dos assuntos baseada na “ordem do conhecimento”. Metodologicamente, Calvino inicia as *Institutas*, não através da ordem metafísica dos seres, mas opta por uma ordem de apresentação fundada nas duas principais fontes de conhecimento sobre Deus e o homem, a natureza e, sobretudo, a Escritura. Por isso é que Calvino não inicia o seu tratamento diretamente pelo estudo do ser e da existência de Deus, mesmo que seja sob uma perspectiva revelada. Ele primeiro discorre sobre as fontes que possibilitam o conhecimento de Deus, deste estudo ele passa ao estudo da natureza e finalidade da Escritura, para só depois disso apresentar a doutrina de Deus e de suas obras. Isto tem implicações muito fortes sobre todo o edifício teológico a ser erigido. Com tal atitude, Calvino deseja mostrar a impossibilidade de se fazer teologia à parte da revelação de Deus nas Escrituras, confiado apenas na razão. Portanto, já no seu método, Calvino não deixa dúvidas acerca da relevância central que o verdadeiro conhecimento de Deus e do homem terão em todo seu projeto teológico, e que estes devem ter nas Escrituras sua principal fonte de conhecimento. Calvino entende o papel intermediário fundamental da Bíblia na relação entre Deus e o homem, pois sem esta revelação especial o homem não pode atingir o conhecimento verdadeiro de Deus. Desta forma, não é de admirar que Calvino inicie as suas *Institutas* falando sobre a fonte suficiente de conhecimento de Deus, e mantenha continuamente o tratamento de cada doutrina ou assunto sob o crivo da Escritura.

⁹⁴ Nesta obra, Guérout analisa estruturalmente o pensamento de Descartes, contrastando sua ordem metodológica, a “ordem das razões”, com o método de “ordem das matérias” do escolasticismo medieval.

Além de tentar esboçar, rapidamente, que até mesmo o método empregado por Calvino em suas *Institutas* está baseado em exigências fundadas na “ordem do conhecimento”, esta digressão, em parte, tem a finalidade, também, de mostrar que a concepção de conhecimento de Deus e de si em Calvino, muito pouco tinha a ver com a concepção escolástica medieval da possibilidade de um conhecimento de Deus estribado em demonstrações racionais, que ele também considerava gravemente prejudicada pela queda, ou de um conhecimento de Deus meramente intelectual sob a esteira de uma especulação metafísica baseada numa síntese entre os artigos de fé extraídos da Escritura e a filosofia.

Em suma, é possível dizer que a primazia concedida à questão do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, não somente é demonstrada através do tratamento do conteúdo doutrinal encontrado nas *Institutas* (o que veremos mais adiante), mas também através do método empregado nesta obra.

4.2 A NATUREZA E AS CARACTERÍSTICAS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DO AUTOCONHECIMENTO NAS INSTITUTAS⁹⁵

Ao que parece, Calvino inicia as *Institutas* ancorado na tradição clássica, revivida em seus dias, sobretudo, pelos *studia humanitatis*. Reproduzindo o ensino clássico desde Platão, Cícero e Sêneca, passando pelo mais conceituado doutor da Igreja antiga, Aurelius Augustinus, Calvino afirma que a sabedoria é basicamente constituída de dois tipos de saberes, o conhecimento de Deus e do homem.⁹⁶ Calvino também afirma que a felicidade ou bem-

⁹⁵ A edição de 1559 foi a última edição latina das *Institutas*. Esta edição latina final consiste de 4 livros com 80 capítulos ao todo. É desta edição completa que partirá a análise que será feita doravante. A edição latina das *Institutas*, quando citada neste trabalho, será a da *Institutio christianae religionis*, 1559. In: Corpus Reformatorum: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, vol. 2, 1874, reprint 1990.

⁹⁶ “Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri debeat, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri” (I.I.1). Apesar de não citar direta e explicitamente nenhum autor clássico, ou mesmo Agostinho, neste capítulo de abertura das *Institutas*, o que era comum nos escritos humanistas desta época (ver início do cap. 1), é evidente que este artifício retórico visava chamar a atenção de seus interlocutores, situando a sua obra no âmago de uma das questões mais centrais de sua época que era a inquietação clássica em torno do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, questão essa, revivida pelos humanistas e por movimentos de caráter intelectual e religioso como a *Devotio Moderna*. Serene Jones, por exemplo, afirma o paralelo encontrado no capítulo de abertura das *Institutas*

aventurança está condicionada a aquisição da sabedoria, esta por sua vez, se caracteriza, sobretudo, pela posse do conhecimento de Deus.⁹⁷

Calvino discorre sobre o relacionamento entre estes dois tipos de conhecimentos e chega à conclusão que ambos estão intimamente vinculados (I.I.1).⁹⁸ Inicialmente, Calvino reluta em afirmar qual destas formas de saber teria a primazia sobre a outra (I.I); ele até tenta começar pelo conhecimento de si próprio, mas logo depois afirma ser o verdadeiro conhecimento de quem somos, totalmente dependente do conhecimento de Deus (I.I.2).⁹⁹ Segundo Calvino, “o puro conhecimento de nós mesmos” só é possível quando o homem se reconhece como criatura de Deus e a sua condição caída e miserável e, portanto, sua dependência em relação a ele para existir e se salvar. O puro ou verdadeiro conhecimento de quem o homem realmente é (um ser criado e caído), só é possível através do reconhecimento humilde de sua miserabilidade e insuficiência.¹⁰⁰

entre a concepção de sabedoria de Calvino e a concepção clássica e antiga, presente em autores como Platão, Cícero, Sêneca e Agostinho, revela a familiaridade e a afinidade de Calvino com o tratamento geral dado por eles à questão do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, como revela também sua estratégia retórica em demonstrar a seus leitores as similaridades entre ambos os projetos (JONES, 1995, p. 91-92). Já Luchesius Smits, em seu estudo crítico literário criterioso sobre a presença de Santo Agostinho nas obras de Calvino, afirma haver uma menção sem citação ou referência direta (parafrazeada) de *Soliloquia* II.1.1 sobre a centralidade e correlatividade do conhecimento de Deus e autoconhecimento, no capítulo de abertura das *Institutas* desde a edição de 1536 (SMITS, 1958, vol. 2, p. 253). Hoitenga Jr. Também vê um paralelo muito próximo e claro entre o tratamento de Calvino dedicado ao tema do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, nos capítulos I.I.1, I.XV.1, II.I.1 das *Institutas*, e o tratamento de Agostinho em *Soliloquia* (especialmente em I.II.7) e nas *Confissões* (VII.X.16, VII.XVII.23, e I.XX.29) (HOITENGA JR., 1991, p. 159-160).

⁹⁷ “Adhaec, quia ultimus beatae vitae finis in Dei cognitione positus est, ne cui praeclusus esset ad felicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen: sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ac se quotidie palam offert, ut aperire oculos nequeant quin aspicere eum cogantur” (I.V.1).

⁹⁸ Edward A. Dowey Jr. em sua obra *The knowledge of God in Calvin's Theology*, chama de “caráter correlativo” a relação intrínseca que há entre o conhecimento de Deus e do homem. DOWEY JR., *The knowledge of God in Calvin's Theology*, p. 18-24.

⁹⁹ Calvino parece, neste ponto, usar um artifício retórico, pois desde o início ele sabia que o conhecimento de Deus tinha a primazia sobre o conhecimento do homem, o que será comprovado em todo tratamento subsequente deste assunto. Sobre o movimento retórico desta série de argumentações de Calvino envolvendo o primeiro capítulo das *Institutas*, sugiro a leitura de Serene Jones, 1995, p. 87-114.

¹⁰⁰ “Praesertim miserabilis haec ruina, in quam nos deiecit primi hominis defectio, sursum oculos cogit attollere, non modo ut inde ieiuni et famelici petamus quod nobis deest, sed metu expergefatti humilitatem discamus. Nam ut in homine reperitur quidam miseriarum omnium mundus, ac ex quo spoliati sumus divino ornatu, pudenda nuditas immensam probrorum congeriem detegit: propriae infelicitatis conscientia unumquemque pungi necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat. Ita ex ignorantiae, vanitatis, inopiae, infirmitatis, pravitatis denique et corruptionis propriae sensu recognoscimus, non alibi quam in Domino sitam esse veram sapientiae lucem, solidam virtutem, bonorum omnium perfectam affluentiam, iustitiae

Contudo, o próprio Calvino depois reconhece que, dada a precariedade da depravação humana, o orgulho impede que o homem se veja como realmente é, sendo, só através do conhecimento de Deus, possível alcançar esta compreensão humilde acerca de si mesmo e de sua real condição.¹⁰¹ Desta forma, Calvino estabelece a primazia e a necessidade do conhecimento de Deus na aquisição de um verdadeiro conhecimento da condição humana, tal como ela se encontra hoje e, conseqüentemente, da dependência do homem caído em relação à graça de Deus. Segundo Calvino, foi isso que aconteceu com os homens do passado quando foram confrontados com a santidade de Deus: se sentiram “abalados e aterrados” ao se verem sob a luz da “majestade divina” (I.I.3).

Depois de ter estabelecido o interrelacionamento e a ordem de prioridade entre estes dois tipos de conhecimentos, Calvino inicia seu tratamento sobre as características do conhecimento de Deus (I.II.1). Uma primeira definição é dada por Calvino.

Na verdade, portanto, como conhecimento de Deus, entendo aquele conhecimento em função do qual somos capazes não só de conhecer a sua existência, mas, ainda, de aprender aquilo que nos importa conhecer a respeito dele, isto é, aquilo que é relevante à sua glória e, enfim, o que nos é de proveito saber a respeito dele. Ora, falando com propriedade, diremos que Deus não pode ser conhecido onde não há nem religião, nem piedade (I.II.1).

puritatem: atque adeo malis nostris ad considerata Dei bona excitamur, nec ante ad illum serio aspirare possumus, quam coeperimus nobis ipsis displicere” (I.I.1).

¹⁰¹ “Rursum hominem in puram *sui* notitiam nunquam pervenire constat nisi prius *Dei* faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat. Nam (quae ingenita est omnibus nobis superbia) iusti semper nobis videmur et integri, et sapientes, et sancti, nisi manifestis argumentis, iniustitiae, foeditatis, stultitiae, et impuritatis nostrae convincamur. Non autem convincimur, si in nos duntaxat ipsos respicimus, et non in Dominum quoque: qui unica est regula ad quam exigendum est istud iudicium. Quia enim ad hypocrisin natura propensi sumus omnes, ideo inanis quaedam iustitiae species pro iustitia ipsa nobis abunde satisfacit. Et quia nihil intra nos vel circum apparet, quod non sit plurima obscoenitate inquinatum: quod paulo minus foedum est, pro purissimo aridet, quamdiu mentem nostram intra humanae pollutionis fines continemus.” [...] “Nam si vel terram despiciamus medio die, vel intuemur quae aspectui nostro circumcirca patent, validissima perspicacissimaque acie videmur nobis praediti: at ubi in solem suspicimus, atque arrectis oculis contemplamur, vis illa quae egregie in terra valebat, tanto fulgore protinus perstringitur et confunditur, ut fateri cogamur, illud nostrum in considerandis terrenis acumen, ubi ad solem ventum est, meram esse hebetudinem. Ita et in reputandis spiritualibus nostris bonis contingit: quantisper enim extra terram non respicimus, propria iustitia, sapientia, virtute pulcre contenti, nobis suavissime blandimur, et tantum non semidei videmur. At si semel coeperimus cogitationem in Deum erigere, et expendere qualis sit, et quam exacta iustitiae, sapientiae, virtutis eius perfectio, ad cuius amissim conformari nos oportet: quod antea in nobis falso iustitiae praetextu aridebat, pro summa iniquitate mox sordescet: quod mirifice imponebat sapientiae titulo, pro extrema stultitia foetebat: quod virtutis faciem prae se ferebat, miserrima impotentia esse arguetur: adeo divinae puritati male respondet, quod videtur in nobis vel absolutissimum” (I.I.2).

Entretanto, esta primeira definição ainda não envolve plenamente o conhecimento “redentivo” de Deus através de Cristo, mas apenas aquele “singelo conhecimento ao qual a própria ordem da natureza nos conduziria, se Adão não tivesse caído” (I.II.1). Em outras palavras, Calvino, nesta primeira definição, está se referindo ao conhecimento de Deus obtido a partir das realidades criadas, que todo homem teria se não fosse a queda no pecado. Com isso, Calvino faz uma clara diferenciação entre o conhecimento de Deus oriundo da criação e da providência, e o conhecimento redentivo.¹⁰²

4.2.1 O CONHECIMENTO DE DEUS, O CRIADOR, VIA CRIAÇÃO E PROVIDÊNCIA, E O VERDADEIRO CONHECIMENTO DE DEUS COMO CRIADOR E REDENTOR ATRAVÉS DAS ESCRITURAS

A partir desta distinção, Calvino já delinea as primeiras características de cada uma destas formas de conhecimento de Deus. O conhecimento de Deus o criador, advindo da criação, revela Deus como aquele que sustenta e governa o universo através de sua providência, aquele que cumula todas as criaturas com suas bênçãos temporais (I.II.1). Já o conhecimento redentivo é aquele que leva o homem a “sentir a Deus como Pai e como autor da salvação”, o que só é possível através da “graça da reconciliação que nos é proposta em Cristo” (I.II.1). Calvino chama este duplo conhecimento de *duplex cognitio Dei*: o conhecimento de Deus como Criador e o conhecimento de Deus como Redentor (I.II.1).¹⁰³ No livro I, Calvino apresentará a distinção entre o conhecimento de Deus o Criador, a partir das obras da criação e providência, e

¹⁰² “Atque hic nondum attingo eam notitiae speciem, qua homines in se perdit ac maledicti Deum redemptorem in Christo mediatore apprehendunt: sed tantum de prima illa et simplici loquor, ad quam nos deduceret genuinus naturae ordo, si integer stetisset Adam. Nam etsi nemo iam in hac humani generis ruina Deum vel patrem, vel salutis auctorem, vel ullo modo propitium sentiet, donec ad eum nobis pacificandum medius occurrat Christus: aliud tamen est sentire Deum fictorem nostrum sua nos potentia fulcire, providentia regere, bonitate fovere, omnique benedictionum genere prosequi: aliud vero, gratiam reconciliationis in Christo nobis propositam amplecti” (I.II.1).

¹⁰³ Como já foi visto, Edward Dowey Jr. defende que será nesta disposição literária que serão apresentadas, nas *Institutas*, as doutrinas das Escrituras. O conhecimento de Deus o Criador, será apresentado no livro I e o conhecimento de Deus o Redentor, nos livros II, III e IV. Dowey Jr. acredita que o tratamento dos assuntos dos livros II, III e IV das *Institutas*, se desenvolve dentro do tema central do Conhecimento de Deus o Redentor. DOWEY JR., *The knowledge of God in Calvin's Theology*, p. 41-42.

o conhecimento de Deus o Criador, a partir das Escrituras. O conhecimento de Deus o Criador a partir da natureza é redentivamente insuficiente, enquanto que o conhecimento de Deus o Criador através da Escritura leva o homem ao verdadeiro conhecimento de si mesmo e à salvação em Cristo.¹⁰⁴

Este conhecimento redentivo, que revela Deus ao homem no mais profundo de seu coração¹⁰⁵ como Criador e Redentor, não é especulativo ou desinteressado, pelo contrário, ele sempre resulta em temor e reverência.¹⁰⁶

Este mesmo conhecimento de Deus, por estar intrinsecamente relacionado ao autoconhecimento, revoluciona o conhecimento que o homem tem de si mesmo, provocando no seu íntimo profundas transformações espirituais e morais, habilitando-o a ver o mundo com olhos espirituais e transformando o homem natural em cristão piedoso preocupado em viver para a glória e pleno agrado de Deus.¹⁰⁷

¹⁰⁴ “Quaquam autem Deum apprehendere mens nostra non potest, quin illi cultum aliquem tribuat: non tamen simpliciter tenere sufficiet illum esse unum, quem ab omnibus oporteat coli et adorari: nisi etiam persuasi simus fontem omnium bonorum esse, ne quid alibi quam in ipso quaeramus.” [...] “Donec enim sentiant homines, Deo se omnia debere, paterna se eius cura foveri, eum sibi omnium bonorum esse auctorem, ut nihil extra ipsum quaerendum sit, nunquam ei se voluntaria observantia subiicient: imo nisi solidam in eo felicitatem sibi constituent, nunquam se illi vere et ex animo totos addicent” (I.II.1).

¹⁰⁵ O conceito bíblico de “coração” é de capital importância para o entendimento da dinâmica interna do conhecimento de Deus de Calvino. Muller, citando Stuermann, diz que “coração é usado frequentemente por Calvino como sinônimo de alma, mas particularmente quando justaposto com mente o termo também se refere ao centro dos afetos humanos ou à vontade” (2000, p. 168). Diz, também, que, geralmente, para Calvino, coração e mente contrastam no Novo Testamento (MULLER, 2000, p.169). No Comentário à epístola aos Filipenses 4.7, Calvino diz que a Escritura comumente divide a alma em duas faculdades, mente e coração, a primeira indicando o intelecto e o segundo os afetos e a vontade. Com isso, na verdade, Calvino pretende ressaltar a pessoa humana na sua integralidade. Como veremos no próximo capítulo, para Calvino o homem só pode assentir intelectualmente à verdade quando o coração (vontade e afeições), passa a amar, desejar e confiar (crer) nestas verdades (*Inst.* I.IV.4; I.V.9; I.XV.6-7; *Com. João* 9.31 e *Com. Salmo* 37.7).

¹⁰⁶ “Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus: quum intersit nostra potius, qualis sit, et quid eius naturae conveniat, scire. Quorsum enim attinet, Deum aliquem cum Epicuro fateri, qui abiecta mundi cura se odio tantum oblectet? Quid denique iuvat Deum cognoscere, quocum nihil sit nobis negotii? Quin potius huc valere debet eius notitia, primum ut ad timorem ac reverentiam nos instituat: deinde ut ea duce ac magistra omne bonum ab illo petere, et illi acceptum ferre discamus” (I.II.2).

¹⁰⁷ “Ita cognitum, quia cuncta moderari intelligit, tutorem sibi esse confidit ac protectorem, ideoque in eius fidem totam se confert, quia bonorum omnium intelligit esse auctorem: si quid premit, si quid deest, mox se recipit in eius praesidium, opem ab eo exspectans: quia bonum et misericordem esse persuasa est, in eum certa fiducia recumbit, nec dubitat malis suis omnibus semper in eius clementia paratum fore remedium: quia dominum ac patrem agnoscit, eum quoque dignum statuit esse, cuius imperium in omnibus intueri, maiestatem suspicere, gloriam promovendam curare, mandatis obsequi debeat: quia iustum esse iudicem videt, suaque severitate armatum ad vindicanda scelera, eius tribunal semper in conspectu sibi proponit, ac ipsius metu se retrahit ac cohibet ab ira eius provocanda. Neque tamen iudicii eius sensu ita terretur, ut subducere se velit, etiamsi quod pateat effugium: quin illum non minus amplectitur malorum ultorem, quam erga pios beneficum, quando ad eius gloriam non minus pertinere

Em suma, o verdadeiro conhecimento de Deus, a quem Calvino equipara a “pura religião”, consiste na “fé aliada ao sério temor de Deus, de modo que o temor contenha em si não só a reverência espontânea, mas ainda, traga consigo a legítima adoração tal como se prescreve na lei” (I.II.2). Já o conhecimento de Deus oriundo das obras da criação e da providência, é redentivamente insuficiente (I.III.1), sendo proveitoso apenas se vier acompanhado daquele verdadeiro conhecimento de Deus (I.V.9).

4.2.1.1 As Características e as Fontes do Conhecimento Natural de Deus¹⁰⁸

Segundo Calvino, o conhecimento natural de Deus procede, basicamente, de duas fontes, a saber: a interioridade humana e as obras externas da criação e da providência. O conhecimento de Deus como Criador, oriundo da interioridade humana, é de caráter intuitivo. Ele se processa naturalmente no coração e na mente de todo o homem, na forma de um “senso religioso” e de um assentimento universal da existência de Deus como Criador de tudo quanto existe; aquilo que Calvino chamava de *sensus divinitatis*.¹⁰⁹

Este *sensus divinitatis* presente, invariavelmente, em todos os seres humanos, funcionaria como uma “semente da religião”, sendo a causa do caráter universalmente religioso da humanidade: “Portanto, como desde o

intelligit, impiis et sceleratis apud eum repositam esse poenam, quam iustis vitae aeternae mercedem. Praeterea non sola vindictae formidine se coercet a peccando, sed quia Deum loco patris amat et reveretur, loco domini observat et colit, etiamsi nulli essent inferi, solam tamen eius offensionem horret” (I.II.2).

¹⁰⁸ Nos primeiros cinco capítulos do livro I das *Institutas*, dedicados ao conhecimento natural de Deus, Calvino está constantemente dialogando com o *De natura deorum* de Cícero, filósofo e político romano. Realmente é notável a semelhança entre a disposição de capítulos e parágrafos do tratamento de Calvino sobre o conhecimento natural de Deus e a disposição de assuntos no segundo livro do *De natura deorum*, que inicia seu tratamento pela *Existência dos deuses*, depois pela *Natureza dos deuses*, *O governo do mundo* e, por fim, *Cuidado com a humanidade*. Para uma compreensão mais aprofundada sobre o uso que Calvino fez de Cícero nos primeiros cinco capítulos do livro I, sugiro a leitura de GRISLIS, Egil. Calvin’s use of Cícero in the Institutes I.I-V – A case study in theological method. Archiv für Reformationsgeschichte, 62 (1971), p. 5-37. E para uma análise crítica do artigo de Grisliis, recomendo PARTEE, Charles. Calvin and classical philosophy. Louisville: Westminster John Knox Press, 1977, p. 43.

¹⁰⁹ “Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus: siquidem ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cuius memoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat: ut quum ad unum omnes intelligant Deum esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum coluerint, et eius voluntati vitam suam consecrarint” (I.III.1).

princípio do mundo, não há região alguma, cidade nem casa alguma que tenha podido viver sem religião, existe neste fato uma confissão tácita de que está gravado, no coração de todos, o senso da divindade” (I.III.1). Sendo este fato, inclusive, comprovado através da própria idolatria humana.¹¹⁰

Calvino, fala deste senso religioso como uma estrutura ordenada, uma lei da criação, na qual todos os homens estão inseridos e a partir do qual inescapavelmente funcionam.¹¹¹ É por isso que Calvino nega, veementemente, a possibilidade de um ateísmo verdadeiro.¹¹²

Mesmo a despeito da existência desta capacidade inata presente no íntimo do ser humano, este tipo de conhecimento é redentivamente insuficiente, pois não pode se elevar à condição de verdadeiro conhecimento de Deus, um conhecimento capaz de transformar as disposições internas do coração, permitindo que o homem reconheça, honestamente, a sua natureza pecaminosa e miserável.

Mas, assim como a experiência comprova estar implantada, em todos os homens, a semente da religião, do mesmo modo, também dificilmente se acha um, em cem, que faça desenvolver-se aquilo que foi gerado em seu coração. Nenhum, porém, se acha em quem a semente chegue a amadurecer e, muito menos, um em quem, a seu tempo, o fruto apareça (SI 1.3). De fato, seja porque uns se perdem em suas próprias superstições, seja porque outros, de propósito firmado, se afastam de Deus impiamente, todos, afinal, degeneram do verdadeiro conhecimento de Deus. De fato resulta que nenhuma piedade subsiste no mundo (I.IV.1).

Esta condição ímpia, retratada nesta citação, se deve a queda do homem no pecado, à corrupção de seu coração. Calvino ressalta a existência de quatro frutos negativos que resultam diretamente desta condição caída e que impedem que este conhecimento natural – o *sensus divinitatis* – se

¹¹⁰ “Quin et idololatria huius conceptionis amplum est documentum. Quam enim non libenter se deiciat homo, ut alias prae se creaturas suspiciat, scimus. Proinde quum lignum potius et lapidem colere malit, quam ut nullum putetur habere Deum: constat vehementissimam istam esse de numine impressionem, quae adeo ex hominis mente obliterari nequeat, ut facilius sit naturae affectum frangi: quemadmodum certe frangitur, dum homo ex illa naturali inflatione ad infima quaeque sponte se demittit, quo Deum revereatur” (I.III.1).

¹¹¹ “Porro si ea conditione nati sunt omnes ac vivunt ut Deum cognoscant, Dei autem notitia, nisi huc usque processerit, fluxa est ac evanida: eos omnes a creationis suae lege degenerare palam est, qui non ad hunc scopum universas suae vitae cogitationes actionesque destinant. Quod nec Philosophos ipsos latuit” (I.III.3).

¹¹² “Hoc quidem recte iudicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri nunquam potest. Imo et naturaliter ingentem esse omnibus hanc persuasionem, esse aliquem Deum, et penitus infixam esse quasi in ipsis medullis, locuples testis est impiorum contumacia, qui furiose luctando, se tamen extricare e Dei metu nequeunt” (I.III.3).

desenvolva, são eles: a superstição, a apostasia, a idolatria e a hipocrisia (I.IV.1-4).

Calvino afirmará que o conhecimento de Deus é tão fundamental à felicidade do ser humano que Deus não somente imprimiu este conhecimento no coração do homem, como também “de tal modo se revelou em toda a obra da criação do mundo, manifestando-se a cada um de maneira clara, que os homens não podem abrir os olhos sem que sejam forçados a contemplar o Criador” (I.V.1). Contra toda pretensão metafísico-especulativa, Calvino dirá que tal conhecimento natural não consiste numa apreensão da essência de Deus, pois esta está “além de toda compreensão do homem, de modo que escapa, a todos os sentidos humanos, em muito, o conhecimento de sua natureza divina” (I.V.1), mas sim num conhecimento analógico dos seus atributos, que procede da contemplação das obras que ele mesmo criou.¹¹³

Como o senso da divindade, este tipo de conhecimento natural que se pode auferir acerca de Deus, como o Criador de tudo quanto existe, também é insuficiente para purificar o coração do homem e conduzi-lo a compreensão de sua real condição caída e de sua conseqüente dependência da graça divina. Ainda discorrendo sobre o conhecimento natural de Deus por meio de suas obras exteriores, Calvino afirma que a complexidade em que se apresenta o mundo, tanto na sua forma “macro” (I.V.2) – como, por exemplo, no movimento dos astros, e na distância entre eles -, quanto na sua forma “micro” (I.V.3) – a estrutura e funcionamento do corpo humano, por exemplo -, bem como na sua providência (I.V.6-8), revela a imensa sabedoria de Deus (I.V.2-3), seu poder soberano e sua eternidade (I.V.6), sua bondade, misericórdia e juízo (I.V.7). Contudo, mesmo tendo à sua mercê tantas evidências inconfundíveis, o homem permanece num estado de ingratidão e rebeldia em relação ao seu Criador.¹¹⁴ Em virtude da condição pecaminosa do seu coração, o homem

¹¹³ “Ac primum, quaquaversum oculos conicias, nulla est mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur. Amplissimam vero hanc et pulcerrimam machinam, quam late patet, uno intuitu lustrare nequeas, quin vi immensa fulgoris totus undique obruaris.” [...] “Quod clarius enarrans Apostolus, patefactum esse hominibus dicit, quod de Deo cognosci operae pretium erat: quia invisibilia eius, ad aeternam usque eius virtutem et divinitatem, a creatione mundi intellecta, omnes ad unum conspiciunt (Rom. 1:19.)” (I.V.1).

¹¹⁴ “Hic autem detegitur foeda hominum ingratitudo, qui dum in se continent officinam innumeris Dei operibus nobilem, et simul tabernam inaestimabili opum copia refertam, quum erumpere deberent in eius laudes, tanto maiore fastu contra inflantur ac turgent. Quam miris modis in ipsis operetur Deus, sentiunt: quantam etiam donorum varietatem ex eius liberalitate possideant, usu ipso docentur. Haec divinitatis signa esse, coguntur scire velint nolint: intus tamen supprimunt.

suprime esta verdade, colocando em seu lugar a mentira; fazendo isso, acaba servindo à criatura ao invés do Criador (I.V.4-5).

Calvino, no capítulo cinco do livro I, também reserva uma crítica a toda e qualquer tentativa de se conhecer a Deus através do pensamento especulativo, uma provável crítica ao método teológico-filosófico escolástico que tentava conceber o ser e a existência de Deus através de especulações metafísicas e demonstrações racionais. Calvino diz que estas demonstrações racionais são desnecessárias, visto ser auto-evidente o conhecimento natural de Deus (I.V.9). Um conhecimento meramente intelectual de Deus, como também toda tentativa de apreensão racional de sua essência divina, eram vistos por Calvino com muita suspeita.¹¹⁵ Segundo Calvino, longe de servir à satisfação da curiosidade humana, o conhecimento de Deus tem a finalidade de “nos excitar à adoração de Deus, despertar-nos e elevar-nos a alimentar a esperança da vida futura” (I.V.10).

Calvino diz que, mesmo o conhecimento natural de Deus, só pode se tornar “sólido e frutífero” se estiver fincado no coração (I.V.9). Pois todas as evidências naturais (o *sensus divinitatis* e as obras da criação e da providência) por mais claras e inconfundíveis que sejam, são incapazes de conduzir o homem à adoração, à gratidão e à obediência, em função de serem suprimidas pelo seu coração corrupto (I.IV). Esta atitude verdadeiramente piedosa só será possível se no coração humano estiver fincado o conhecimento de Deus oriundo da fé naquilo que a Escritura revela.¹¹⁶

Non opus quidem est extra se ipsos egredi, modo ne sibi arrogando quod e coelis datum est, defodiant in terra quod corum mentibus ad Deum clare videndum praelucet” (I.V.4).

¹¹⁵ “Atque hic rursus observandum est, invitari nos ad Dei notitiam, non quae inani speculatione contenta in cerebro tantum volitet, sed quae solida futura sit et fructuosa, si rite percipiatur a nobis, radicemque agat in corde. A suis enim virtutibus manifestatur Dominus: quarum vim quia sentimus intra nos, et beneficiis fruimur, vividius multo hac cognitione nos affici necesse est, quam si Deum imaginaremur cuius nullus ad nos sensus perveniret. Unde intelligimus hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam et aptissimum ordinem: non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam eius essentiam, quae adoranda potius est quam scrupulosius disquirenda, sed ut illum in suis operibus contemplemur, quibus se propinquum nobis familiaremque reddit, ac quodammodo communicat” (I.V.9).

¹¹⁶ “Ergo frustra nobis in mundi opificio collucet tot accensae lampades ad illustrandam auctoris gloriam: quae sic nos undique irradiant, ut tamen in rectam viam per se nequaquam possint perducere. Et scintillas certe quasdam excitant: sed quae ante praefocantur, quam pleniorum effundant fulgorem. Quamobrem Apostolus (Hebr. 11:3.), eo ipso loco, ubi saecula, simulacra vocat rerum invisibilium, subiungit, per fidem intelligi esse verbo Dei aptata: ita significans, invisibilem divinitatem repraesentari quidem talibus spectaculis: sed ad illam perspiciendam non esse nobis oculos, nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur” (I.V.14).

4.2.2 A NATUREZA REDENTIVA E PESSOAL DO VERDADEIRO CONHECIMENTO DE DEUS

No capítulo seis do Livro I, Calvino qualificará mais especificamente este conhecimento de Deus que é comunicado ao coração por meio do ministério da Palavra e do Espírito Santo, e através do qual o homem passa a experimentar a purificação espiritual e moral, a ponto de humildemente reconhecer a sua dependência em relação ao seu Criador e Redentor, de “verdadeiro conhecimento de Deus” (I.VI.1), distinguindo-o do conhecimento natural acerca da divindade (II.V.19). Calvino diz que depois que o homem caiu em “morte espiritual” (pecado), todo este conhecimento natural de Deus, o Criador, se tornou insatisfatório. Este conhecimento só se torna novamente útil quando acompanhado da fé em Cristo (II.VI.1). Portanto, é só através do ministério da Palavra que este verdadeiro e redentivo conhecimento de Deus é possível de ser alcançado.¹¹⁷

Aliás, é só através dos resultados efetuados pela posse deste verdadeiro conhecimento de Deus, que o conhecimento acerca do mundo se torna proveitoso: “Portanto, por mais que ao homem sério convenha levar em conta as obras de Deus – uma vez que foi ele colocado no belíssimo teatro do mundo para ser expectador da obra divina -, contudo, para ele poder aproveitá-la melhor, precisa dar ouvido à Palavra” (I.VI.2). Calvino afirma, de forma recorrente, que somente através da Palavra o homem pode obter este conhecimento redentivo que lhe permite “contemplar a Deus de forma genuína”. Este conhecimento, além de seu aspecto cognitivo, envolve um relacionamento “vivo e real” entre o crente e Deus por meio das Palavra, pois só através da mesma é que o homem pode mirar “o esplendor da face divina”, sendo impossível de “arrancar os erros do coração humano, enquanto nele não se implantar o verdadeiro conhecimento de Deus” (I.VI.3).

¹¹⁷ “nam ut transirent a morte in vitam, Deum non modo creatorem agnoscere necesse fuit, sed redemptorem quoque: ut certe utrumque adepti sunt ex verbo. Ordine enim praecessit illa notitiae species qua tenere datum fuit, quisnam sit Deus ille a quo mundus est conditus, et gubernatur. Deinde adiuncta fuit altera interior quae sola mortuas animas vivificat, qua Deus non tantum mundi conditor, et omnium quae fiunt unicus auctor et arbiter cognoscitur, sed etiam redemptor in Mediatoris persona” (I.VI.1).

Mas, para que a verdadeira religião resplandeça em nós, é preciso que ela seja o ponto de partida da doutrina celeste, pois não pode provar sequer o mais leve gosto da reta e sã doutrina, senão aquele que se tornar discípulo da Escritura. Pois o princípio do verdadeiro entendimento vem do fato de abraçarmos, reverentemente, o que Deus testifica de si mesmo na Escritura. Da obediência à Palavra de Deus nascem não somente a fé consumada e completa, em todos os seus aspectos, mas também todo o reto conhecimento de Deus. [...] Deus providenciou o auxílio de sua Palavra para todos aqueles a quem quis instruir, de maneira eficaz, pois sabia ser insuficiente a impressão de sua imagem na estrutura do universo. Portanto, se desejamos, com seriedade, contemplar a Deus de forma genuína, precisamos trilhar a reta vereda indicada na sua Palavra. Importa irmos à Palavra na qual, de modo vivo e real, Deus se apresenta a nós em função de suas obras, ao mesmo tempo em que essas mesmas obras são apreciadas, não segundo o nosso julgamento corrompido, mas de acordo com a norma da verdade eterna. [...] Devemos pensar que o esplendor da face divina, que até mesmo o apóstolo Paulo reconhece ser inacessível (1 Tm 6.16), é para nós um labirinto emaranhado, no qual só podemos entrar se, através dele, formos guiados pelo fio da Palavra (I.VI.3).

Calvino assevera que a Escritura também não tem a finalidade de comunicar um conhecimento de quem Deus é em sua essência,¹¹⁸ visto ser a *essentia Dei* impenetrável. Seu propósito é estabelecer um vivo conhecimento pessoal, onde o homem regenerado reconhece, experimentalmente, os atributos de Deus numa viva e dinâmica comunhão pessoal com ele através de sua Palavra.¹¹⁹ Este conhecimento procedente da Escritura tem o objetivo único, segundo Calvino, de infundir no homem um santo temor e uma confiança que devem, necessariamente, desembocar em adoração e obediência.¹²⁰

¹¹⁸ Ao apresentar a doutrina da Santíssima Trindade, Calvino declara: “Equidem hic, si quando alias in reconditis Scripturae mysteriis, sobrie multaque cum moderatione philosophandum: adhibita etiam multa cautione, ne aut cogitatio aut lingua ultra procedat, quam verbi Dei fines se protendunt. Quomodo enim immensam Dei essentiam ad suum modulum mens humana definiat, quae nondum statuere certo potuit, quale sit solis corpus, quod tamen oculis quotidie conspicitur? Imo vero, quomodo proprio ductu ad Dei usque substantiam excutiendam penetret, quae suam ipsius minime assequitur? Quare Deo libenter permittamus sui cognitionem. Ipse enim demum unus, ut inquit Hilarius, idoneus sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. Permittamus autem si et talem concipiemus ipsum, qualem se nobis patefacit: nec de ipso aliunde sciscitabimur quam ex eius verbo.” [...] “nec in animum inducamus, aut Deum usquam investigare nisi in sacro eius verbo, aut de ipso quicquam cogitare nisi praeunte eius verbo, aut loqui nisi ex eodem verbo sumptum” (I.XIII.21).

¹¹⁹ “deinde commemorari eius virtutes, quibus nobis describitur non quis sit apud se, sed qualis erga nos, ut ista eius agnitio vivo magis sensu, quam vacua et meteorica speculatione constet. Virtutes porro easdem hic enumerari audimus, quas notavimus in coelo et terra relucere: clementiam, bonitatem, misericordiam, iustitiam, iudicium, veritatem. Nam virtus et potentia sub titulo Elohim continetur” (I.X.2).

¹²⁰ “Porro non in alium scopum destinatur, quae in Scripturis nobis proponitur Dei notitia, quam quae in creaturis impressa nitet: nempe ad Dei timorem primum, deinde ad fiduciam nos invitat: quo scilicet et perfecta vitae innocentia, et non simulata obediencia colere illum discamus, tum ab eius honore totum dependere” (I.X.2). E também: “Diximus autem initio (cap. 2.), Dei notitiam non esse positam in frigida speculatione, sed secum trahere eius cultum” (I.XII.1).

Para Calvino, a posse do verdadeiro conhecimento de Deus só pode se dar através da fé na pregação de Cristo, isso quer dizer que o conhecimento redentivo de Deus só pode ser fruído quando o crente deposita sua plena confiança em Cristo e na sua mediação.¹²¹

Calvino também reitera, recorrentemente, que este conhecimento deve se dar no “coração” para que frutifique para a salvação. Ele contrasta o conhecimento meramente intelectual da Lei dos judeus da velha aliança com o verdadeiro conhecimento operado pelo Espírito Santo, através da Palavra, no coração regenerado, pois é só deste ponto de partida que a Lei pode se transformar em instrumento vivo e proveitoso na vida do homem.¹²² Portanto, somente tendo seu coração transformado através da operação do Espírito Santo e do ministério da Palavra (II.X.7), o homem pode chegar ao verdadeiro conhecimento de Deus e de si mesmo, conhecimento este que redunde em adoração, quebrantamento e humildade.¹²³

4.2.3 CALVINO E O AUTOCONHECIMENTO

¹²¹ “Quanquam ergo humano ingenio non respondet praedicatio crucis, humiliter tamen eam amplecti oportet, si ad Deum opificem nostrum et factorem, a quo sumus alienati, redire cupimus, ut nobis iterum Pater esse incipiat. Certe post lapsum primi hominis nulla ad salutem valuit Dei cognitio absque Mediatore: quia non de sua tantum aetate loquitur Christus, sed omnia saecula comprehendit, quum dicit hanc esse vitam aeternam, cognoscere Patrem verum unum Deum, et quem ille misit Iesum Christum (Io. 17:3.)” (II.VI.1). Ver também: “quia non frustra vocatur Christus invisibilis Dei imago (Coloss. 1:15.), sed hoc elogio monemur, nisi occurrat nobis Deus in Christo, non posse in salutem nobis innotescere.” [...] “hinc palam fieri quod nuper diximus, salvificam Dei cognitionem absque Christo non constare: ideoque ab exordio mundi ipsum fuisse propositum omnibus electis, in quem respicerent, et in quo acquiesceret eorum fiducia” (II.VI.4).

¹²² “Quicumque enim aliquandiu in ignorance Dei versati sunt, hoc sibi accidisse fatebuntur, ut Legis freno retinerentur in qualicumque Dei metu et observantia, donec Spiritu regenerati, ex animo ipsum amare inciperent.” [...] “Tertius usus, qui et praecipuus est, et in proprium Legis finem propius spectat, erga fideles locum habet, quorum in cordibus iam viget ac regnat Dei Spiritus. Nam tametsi digito Dei Legem scriptam et insculptam habent in cordibus, hoc est, sic affecti sunt et animati per Spiritus directionem, ut obtemperare Deo cupiant: bifariam tamen adhuc in Lege proficiunt. Est enim illis optimum organum, quo melius in dies ac certius discant, qualis sit Domini voluntas, ad quam aspirant: atque in eius intelligentia confirmentur” (II.VII.11-12).

¹²³ “Porro inter explicandam eorum summam, quae in vera Dei notitia requiruntur, docuimus, non posse ipsum pro sua magnitudine a nobis concipi, quin statim occurrat eius maiestas, quae nos ad eius cultum astringat. In cognitione nostri hoc praecipuum posuimus, ut propriae virtutis opinione vacui, et propriae iustitiae fiducia exuti: contra, egestatis conscientia fracti et contusi, solidam humilitatem discamus, ac nostri deiectionem. Utrumque in Lege sua Dominus exsequitur, ubi primum, vindicata sibi legitima imperandi potestate, ad numinis sui reverentiam nos vocat, atque in quo sita ea sit et constituta praescribit” (II.VIII.11).

De acordo com Calvino, o autoconhecimento consiste basicamente no reconhecimento do nosso estado de criaturas de Deus e da nossa condição caída. Ou seja, conhecer ao mesmo tempo, a sublimidade da nossa condição humana criada e a terrível condição de pecado e miséria na qual todo gênero humano se encontra em função da queda (I.XV.1). Calvino reconhece a prioridade do “conhece-te a ti mesmo” socrático sobre toda e qualquer forma de conhecimento acerca do mundo (II.I.1). Calvino até distingue, como Agostinho, o conhecimento das coisas terrenas das coisas celestes (II.II.13), sendo aquele o conhecimento das coisas deste mundo, e este, o conhecimento de Deus que só é possível ser fruído através da internalização da Palavra pela operação do Espírito Santo (II.II.18-20,25). Calvino diz que, neste particular, a verdade de Deus e o consenso geral concordam em afirmar que o “segundo aspecto da sabedoria reside no conhecimento de nós mesmos” (II.I.3). Entretanto, acredita que os mesmos filósofos que abraçaram esta máxima, não chegaram a uma compreensão profunda e legítima da natureza humana, propondo um conhecimento equivocado que não corresponde à condição de pecado e miséria em que o homem se encontra:

Pois esses, enquanto exortam o homem a que se conheça a si mesmo, propõe-lhe, ao mesmo tempo, como fim, que não ignore a dignidade e excelência próprias, nem visam a que contemple em si outra coisa que de onde se inche de vã confiança e se infle de arrogância (II.I.1).

Este conhecimento equivocado que os filósofos concebem acerca do homem e que os próprios homens nutrem, naturalmente, em seus corações, é motivado pela vanglória e pelo orgulho, o que os leva a confiar cegamente nas suas próprias capacidades. Segundo Calvino, este falso conhecimento de si caracteriza-se pela exaltação de suas virtudes e pela crença de que neles nada há que mereça ser abominado. O homem natural se vê como um ser “amplamente suficiente para viver bem e venturosamente”; tomado de orgulho e de auto-confiança, se satisfaz em si mesmo, vivendo como se não sentisse a necessidade de algo que o complete (II.I.2). Tal concepção acerca do homem, segundo Calvino, além de ser falsa, o afasta ainda mais de toda possibilidade de se autoconhecer verdadeiramente: “Portanto, se alguém dá ouvidos a tais mestres que nos detêm em somente mirarmos nossas boas qualidades, não

avançará no conhecimento de si próprio, ao contrário, precipitar-se-á na mais ruinosa ignorância” (II.I.2).

Contrária a esta concepção falsa do ser humano, perpetrada pelos filósofos e nutrida pelos homens comuns, Calvino afirmará que o verdadeiro autoconhecimento caracteriza-se, sobretudo, por uma profunda reflexão acerca da nossa condição como criaturas caídas e de todas as conseqüências advindas desta condição.¹²⁴ Neste autoconhecimento verdadeiro consiste, como já foi dito, o “segundo aspecto da sabedoria”. Só que ele só pode ser produzido pela ação do Espírito Santo, através da internalização do conteúdo revelado pela Escritura – “a norma do juízo divino”-, que leva o homem, em primeiro lugar, a reconhecer o seu estado de criatura e as implicações deste fato e, em segundo lugar, ao reconhecimento de sua condição caída e, também, das conseqüências disto como, por exemplo, a sua insuficiência. Estas duas facetas do verdadeiro autoconhecimento devem conduzir o homem à humildade (II.II.11) e despertá-lo à meditação do culto divino, da vida futura e, também, de sua carência total em relação ao seu Criador (II.I.3).

Portanto, este verdadeiro auto-conhecimento implica num profundo reconhecimento da sublimidade de sua criaturidade, mas também das desastrosas conseqüências de sua queda, como por exemplo, sua depravação integral (II.I.11). Ou seja, o reconhecimento de que o pecado “infesta e domina todo o seu ser” (II.I.9), e que por isso, está “privado de liberdade da vontade e reduzido a mísera servidão” (II.II).¹²⁵ Conhecer a si mesmo, verdadeiramente, segundo Calvino, significa reconhecer que até mesmo as capacidades da razão humana, corrompida pelo pecado, são dons do Espírito Santo que age através da “graça geral” (II.II.16-17).¹²⁶ Contudo, tal capacidade da razão humana não é suficiente para penetrar as verdades de Deus. A razão é incapaz, por si só, de levar o homem a “conhecer a Deus, conhecer seu

¹²⁴ “Nostri autem cognitio primum in eo sita est, ut reputantes quid nobis in creatione datum sit, et quam benigne suam erga nos gratiam continuet Deus, sciamus quanta sit naturae nostrae excellentia, siquidem integra maneret: simul tamen cogitemus, nihil nobis inesse proprium, sed precario nos tenere quicquid in nos Deus contulit, ut semper ab ipso pendeamus. Deinde ut nobis occurrat misera post Adae lapsum nostra conditio, cuius sensus, prostrata omni gloria et fiducia, nos pudore obrutos vere humiliet.” (II.I.1).

¹²⁵ No próximo capítulo, esta questão será analisada em detalhes.

¹²⁶ “Graça geral” em Calvino, diz respeito à manifestação da benevolência divina sobre todas as suas criaturas, indistintamente, atenuando os efeitos e as conseqüências desastrosas da queda do homem no pecado.

paterno favor para conosco, no qual se firma a salvação, e conhecer a maneira de plasmar a vida segundo a norma de sua lei” (II.II.18). Como já foi dito outras vezes, nunca é demais reiterar, que para Calvino, este conhecimento de Deus e também de nós mesmos, só é possível através do ministério do Espírito Santo (II.II.19-21,25), pois só por meio da regeneração é que a razão e a vontade humanas são habilitadas, respectivamente, a compreender (II.II.25) e a querer realizar (II.II.26-27) o que Deus revela em sua Palavra.¹²⁷

Em suma, o verdadeiro autoconhecimento, segundo Calvino, é aquele que leva o homem a se ver como realmente é: em primeiro lugar, essencialmente dependente de Deus devido a sua condição criada, e secundariamente, integralmente caído numa condição de pecado e miséria e, portanto, totalmente dependente da graça divina para ser salvo e para viver uma vida moralmente purificada e piedosa.¹²⁸

4.3 CONCLUSÃO

O conceito de conhecimento esposado por Calvino, quando aplicado a Deus e à relação do homem com ele, transcende os estreitos limites do ideário realista clássico e medieval que o define em termos estritamente metafísico-analíticos e cognitivos. Como já foi visto, Calvino opera um resgate do significado escriturístico do verdadeiro conhecimento religioso, apontando para seu caráter experimental (PARTEE, 2005, p. 35-41). Conhecer a Deus, neste sentido, não se limita apenas à apreensão cognitiva do dado revelado ou à mera confissão nominal das sentenças que são formuladas sobre ele. Segundo a perspectiva apresentada por Calvino, nas *Institutas*, conhecer a Deus

¹²⁷ “Cur id? quia eius acumen, quantum ad Dei notitiam, mera est caligo. Quum enim Spiritus homines appellat tenebras, eos simul spoliatur omni spiritualis intelligentiae facultate. Quare fideles, qui Christum amplectuntur, non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis aut viri, sed ex Deo natos asserit (Io. 1:13.). Quasi diceret, non esse tam sublimis sapientiae capacem carnem, ut Deum, et quod Dei est, suscipiat, nisi Dei Spiritu illuminetur. Quemadmodum testatus est Christus (Matth. 16:17.), hanc specialem esse Patris revelationem, quod a Petro agnosceretur.” [...] “Ita est sane: sed nihil efficitur eius praedicatione, nisi interior magister Spiritus viam ad animos patefaciat. Ergo non veniunt ad eum, nisi qui a Patre audierunt et edocti sunt” (II.II.19-20 respectivamente).

¹²⁸ “Quod tamen initio huius capitis praefatus sum, cogor rursum hic repetere: Ut quisque maxime suae calamitatis, inopiae, nuditatis, ignominiae conscientia deiectus est et consternatus, ita optime in sui cognitione profecisse. Non enim periculum est, ne sibi nimium adimat homo, dummodo recuperandum in Deo discat quod sibi deest. At sibi ne tantillum quidem sumere ultra ius suum potest, quin et inani confidentia se perdat, et divinum honorem ad se traducens, immanis sacrilegii reus fiat” (II.II.10).

significa, primariamente, uma apreensão real, pessoal e vital das verdades reveladas, que deve redundar em uma vida de santidade, amor e obediência a Deus e à sua Palavra. Calvino não deixa dúvidas quanto a isso, pois, em diversas ocasiões, repudiou as pretensões escolásticas em prover um conhecimento meramente intelectual a respeito de Deus; conhecimento este, fundado apenas em demonstrações racionais e desvinculado de uma comunhão pessoal com o Criador-Redentor.¹²⁹ O próprio Calvino, em outro lugar, adverte aqueles cristãos nominais que se orgulhavam de “conhecer” a sã doutrina, mas não a praticavam de maneira concreta e integral:

Com efeito, o Apóstolo nega que aprenderam corretamente a Cristo todos aqueles que não foram ensinados que, alijado o homem velho, que se corrompe segundo os desejos do erro, têm de vestir-se de Cristo [Ef 4.22-24]. Portanto, por mais eloqüente e fluentemente palrem acerca do evangelho, são acusados de falsamente, e até com agravo, arrogar-se o conhecimento de Cristo. Ora, esta não é uma doutrina de língua, mas de vida; não é apreendida apenas pelo intelecto e pela memória, como as restantes disciplinas, mas, afinal, é recebida então quando possui toda a alma e acha assento e guardada no afeto íntimo do coração (III.VI.4).

Portanto, é possível dizer que, para Calvino, o conhecimento de Deus e de si tem profundas implicações espirituais e existenciais: ele desemboca na mudança do caráter através da purificação espiritual e moral, na ação de graças, na adoração e na obediência e serviço cristãos. Segundo Calvino, todo conhecimento acerca de Deus e de nós mesmos que não produz estes frutos não pode ser chamado de “conhecimento de Deus e autoconhecimento verdadeiros”. Este duplo conhecimento é suficiente para confortar os crentes nos tempos difíceis e infundir no coração deles a esperança futura. Esta suficiência se deve ao fato deste duplo conhecimento ser produto único e exclusivo da ação graciosa de Deus, que transforma o coração do homem e ilumina a sua mente, por meio do seu Espírito Santo e de sua Palavra, visando, fundamentalmente, o estabelecimento e a preservação da comunhão pessoal do crente com Deus.

Calvino realmente concebe o verdadeiro conhecimento de Deus e de si como uma apreensão integral das verdades reveladas. Um conhecimento que

¹²⁹ Embora demonstre diversas afinidades com aspectos da tradição nominalista, na qual foi provavelmente treinado durante seus anos de estudos em Paris, o método teológico de Calvino, desde o início de sua carreira, demonstra uma clara preferência por “considerações concretas à especulações” metafísicas. GANOCZY, Alexandre. *The young Calvin*. Philadelphia: Westminster Press, 1987, p. 187.

envolve desde nossa apreensão e adesão cognitivas àquilo que a Escritura revela até a “encarnação” destas verdades reveladas na maneira como nos comportamos no mundo e nos relacionamos com as pessoas (III.VI.4).

5 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI NAS *INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ* DE JOÃO CALVINO

No capítulo XV do livro I das *Institutas* de 1559, após um longo tratamento dado à questão das fontes, natureza e características do conhecimento de Deus, Calvino passa a discorrer sobre a criação do homem, dando especial atenção à sua natureza constitutiva e sua condição antes da queda no pecado. Segundo seu entendimento, a necessidade deste conhecimento se impõe não somente por ser o homem “a expressão mais nobre e sumamente admirável da justiça, sabedoria e bondade divinas”, mas, sobretudo, por causa do caráter correlativo do conhecimento de Deus e do autoconhecimento. Ou seja, o fato de que, como já havia dito, o conhecimento de Deus implica no conhecimento do que é o homem (I.XV.1).

Partindo do ensino geral das Escrituras cristãs, Calvino conceberá tal conhecimento sobre o homem a partir de duas perspectivas, sendo uma delas a da sua natureza criada e íntegra, que seria a sua condição original isenta de pecado (pré-lapsária) e a outra, sua condição caída atual (pós-lapsária).¹³⁰ Calvino, então, passa a discorrer sobre o conhecimento da natureza humana, segundo seus aspectos constitutivos, a partir da perspectiva de sua condição original, abstraindo os efeitos integrais do pecado sobre suas faculdades. O que interessa a Calvino, num primeiro momento, é apresentar a natureza humana da forma como foi criada por Deus, muito embora intervenha a todo o tempo com aplicações resultantes dos efeitos da queda.

Em linha com a tradição teológico-filosófica cristã medieval, Calvino também concebe o homem como consistindo de uma essência espiritual

¹³⁰ “Iam de hominis creatione dicendum: non modo quia inter omnia Dei opera nobilissimum ac maxime spectabile est iustitiae eius, et sapientiae, et bonitatis specimen: sed quia ut initio diximus, non potest liquido et solide cognosci Deus a nobis, nisi accedat mutua nostri cognitio. Etsi autem ea duplex est, nempe ut sciamus quales nos prima origine simus conditi, et qualis nostra conditio esse coeperit post Adae lapsum (nec vero multum prodesset creationem nostram tenere, nisi in hac tristi ruina agnosceremus, qualis sit naturae nostrae corruptela et deformitas), nunc tamen integrae naturae descriptione contenti erimus. Et sane antequam ad miseram istam hominis conditionem, cui nunc addictus est, descendimus, operae pretium est tenere qualis ab initio conditus fuerit” (I.XV.1).

imortal (espírito ou alma) e um corpo (I.XV.2), sendo a alma, ou espírito, a sede da imagem de Deus no homem (I.XV.3). E será justamente no interesse de definir em que consiste esta imagem de Deus no homem e em quais “propriedades” da alma ela reside, que Calvino discorrerá sobre as faculdades da alma humana.¹³¹ Um dado interessante é que Calvino, explicitamente, recusará a analogia entre as faculdades da alma (intelecto, vontade e memória) e a Trindade, proposta por Agostinho, sob o pretexto de ser ela uma “especulação improcedente”.¹³² Embora não renegue, de todo, o empenho dos filósofos em conhecerem as especificidades envolvendo as faculdades da alma, reconhecendo, inclusive, o caráter verdadeiro, consistente, útil e agradável de suas análises, o interesse de Calvino, quanto ao estudo desta questão, se diferencia por ser eminentemente prático, visando sempre a “edificação da piedade cristã”.¹³³ Portanto, seu singelo tratamento das faculdades da alma não seguirá as exigências de uma articulação discursiva rígida e elaborada, mas se limitará a apresentar a questão até onde for suficiente para satisfazer seus propósitos prático-religiosos. No entanto, isso não isenta a sua discursão de implicações filosóficas, como se perceberá.

De maneira muito geral e sem dogmatizar, Calvino inicia sua análise, admitindo o tratamento escolástico que divide as faculdades da alma em dois grupos, o das faculdades cognitivas e o das faculdades apetitivas (I.XV.6), que mais a frente ele simplificará ainda mais, a ponto de reduzi-las a apenas duas, entendimento e vontade (I.XV.7). Em toda a extensão das *Institutas*, Calvino parece conjugar, implicitamente, alguns aspectos estilísticos e metodológicos que lembram muito alguns princípios metodológicos de duas das correntes de pensamento muito proeminentes em sua época, o humanismo e o nominalismo. Um deles é o princípio de ação e clareza que visa à comunicação clara e prática, próprio da tradição humanista, e o outro é o princípio de

¹³¹ “Ut vero sciamus, quibus partibus constet, de animae facultatibus disserere operae pretium est” (I.XV.4). Daqui para a frente as expressões “pré-lapsário” e “pós-lapsário” irão aparecer de forma recorrente. Elas designarão, respectivamente, a “condição humana antes da queda” e a “condição humana após a queda”.

¹³² “Nam etiam Augustini speculatio minime firma est, animam Trinitatis esse speculum, quia in ea resident intellectus, voluntas et memória” (I.XV.4).

¹³³ “Caeterum de ipsis facultatibus subtilius disserere philosophis permitto: nobis ad aedificandam pietatem simplex definitio sufficiet. Vera quidem esse, nec iucunda modo cognitu, sed etiam utilia esse fateor, dextreque ab illis collecta quae docent: nec vero ab eorum studio prohibeo, qui discendi cupidi sunt” (I.XV.6).

economia e simplicidade teóricas, oriundo, muito provavelmente, da proposta nominalista representada pela “navalha de Ockham”. Pode-se dizer que esta metodologia, aplicada por Calvino, ocorre aqui também, quando apresenta seu tratamento das faculdades da alma. Calvino parte do entendimento mais elaborado e complexo, oferecido pelos filósofos escolásticos, tradicionalmente aceito em sua época, admitindo como válida a idéia segundo a qual o homem consistiria de cinco sentidos e dois tipos de faculdades, para se apropriar daquilo, que neste ensino, realmente interessa aos seus propósitos prático-religiosos. Segundo Calvino, estes cinco sentidos serviriam como porta de entrada de todas as percepções gerais responsáveis em moldar o quadro de opiniões do senso comum. Tais percepções, por sua vez, seriam acessadas pelas três faculdades cognitivas, a imaginação, a razão e o entendimento, a começar pela imaginação que, segundo ele, teria a função de “discriminar o que foi apreendido pelo senso comum”, passando pela razão que é responsável em emitir “juízos universais” a partir de um processo discursivo e, por fim, pelo entendimento ou intelecto, que funcionaria como o agente calculador e determinante daquilo que foi discursivamente apresentado pela razão. À essas três faculdades cognitivas corresponderiam três faculdades apetitivas que seriam a vontade, a cólera e a concupiscência. A vontade é o movimento da alma, no sentido de “executar aquilo que foi proposto pelo entendimento e pela razão”. A cólera teria um papel de apropriação passional tanto do conteúdo imaginado quanto do resultado da discursividade racional. E a concupiscência se apropriaria do conteúdo “insinuado” pela imaginação e pela sensibilidade.¹³⁴

Embora não negue a veracidade deste modelo, Calvino não se detém na explicação mais detalhada daquilo que, ele mesmo, vagamente afirma a respeito da função de cada uma destas faculdades, mesmo, porque, sua meta é reduzir a uma apresentação tão simples e econômica quanto possível, os elementos que envolvem o tratamento da questão para que esteja acessível ao

¹³⁴ “Admitto igitur primo loco esse quinque sensus, quos tamen Platoni (in Theaeteto) organa magis vocari placet, quibus in sensum communem, ceu in receptaculum quoddam obiecta omnia instillantur: sequi phantasiam, quae a sensu communi apprehensa diiudicat: postea rationem, penes quam universale est iudicium: postremo mentem, quae defixo quietoque intuitu contempletur, quae ratio discurrendo volutare solet. Item menti, rationi, phantasiae, tribus animae facultatibus cognitivis tres etiam appetitivas respondere: Voluntatem cuius partes sint, quae mens et ratio proponant, appetere: Vim irascendi, quae a ratione et phantasia porrecta arripiat: Vim concupiscendi, quae a phantasia sensuque obiecta apprehendat” (I.XV.6).

entendimentos de todos.¹³⁵ Nesta trajetória do complexo e sofisticado para o mais claro e simples, Calvino retoricamente prosseguirá seu arrazoadado, passando, então, a algumas versões mais enxutas da explicação sobre as faculdades da alma, a começar por Cícero e depois Aristóteles. Em ambas as propostas temos a supremacia diretiva do entendimento sobre a vontade, caracterizando, assim, uma teoria das faculdades de viés intelectualista.¹³⁶ Partindo desta concepção, Calvino identificará o intelecto com o “guia e piloto da alma”, submetendo ao seu arbítrio a faculdade volitiva,¹³⁷ ao mesmo tempo que reduzirá a origem das diversas operações da alma a apenas duas faculdades: o entendimento e a vontade.¹³⁸

No entanto, Calvino deixa claro, que esta relação de primazia da mente, a quem notadamente ele identifica com a faculdade do entendimento, sobre a vontade, a respeito do que se referiam os filósofos, está associada à condição humana pré-lapsária (condição original), segundo a qual era possível ao homem desejar e alcançar o conhecimento verdadeiro de Deus e adquirir, consequentemente, a posse da felicidade, simplesmente através da condução de sua faculdade racional.¹³⁹ A isso Calvino chama de livre arbítrio. Só nesta

¹³⁵ “Haec ut vera sint, aut saltem probabilia, quoniam tamen vereor ne magis nos sua obscuritate involvant quam iuvent, omittenda censeo.” [...] “Sed nos divisionem potius eligamus infra omnium captum positam, quae certe a philosophis peti non potest” (I.XV.6).

¹³⁶ “Nam illi dum simplicissime loqui volunt, animam dividunt in appetitum et intellectum: sed utrumque faciunt duplicem. Hunc interdum contemplativum esse dicunt, qui sola cognitione contentus, nullum actionis motum habeat: quam rem ingenii nomine designari putat Cicero: interdum practicum, qui boni malive apprehensione voluntatem varie moveat. Sub quo genere bene iusteque vivendi scientia continetur” (I.XV.6). “Nihil hic nos remorentur illae Aristotelis minutiae, nullum esse menti per se motionem, sed electionem esse quae moveat: quam eandem nuncupat intellectum appetitum” (I.XV.7).

¹³⁷ “Ne superfluis quaestionibus intricemur, satis sit nobis intellectum esse quasi animae ducem et gubernatorem: voluntatem in illius nutum semper respicere et iudicium in suis desideriis exspectare. Qua ratione vere tradidit ipse idem Aristoteles, simile quiddam esse in appetitu fugam et persequutionem, quale est in mente affirmatio aut negatio. Porro quam certa nunc sit ad dirigendam voluntatem intellectus gubernatio, alibi videbitur” (I.XV.7).

¹³⁸ “Hic duxat volumus, nullam reperiri posse in anima potentiam, quae non rite ad alterutrum istorum membrorum referatur. Atque hoc modo sensum sub intellectu comprehendimus: quem alii sic distinguunt, quod sensum ad voluptatem propendere dicunt, pro qua intellectus bonum sequatur: inde fieri ut appetitio sensus, concupiscentia fiat et libido: affectio intellectus, voluntas. Rursum pro appetitus nomine, quod illi malunt, voluntatis nomen, quod usitatus est, usurpo” (I.XV.7).

¹³⁹ “Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, iustum ab iniusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeunte rationis luce videret, unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικόν dixerunt philosophi. Huic adiunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. Deinde ut accederet electio, quae appetitus dirigeret, motusque omnes organicos temperaret, atque ita voluntas moderationi esset prorsus

condição pré-lapsária o homem possuía poder real de desejar e escolher fundado, tão somente, no predomínio de sua razão, pois tanto a mente quanto a vontade experimentavam os efeitos da retidão original (I.XV.8).

Contudo, Calvino introduz um novo elemento que mudará radicalmente este quadro, que a seu ver, havia sido ignorado pelos filósofos antigos que discorreram sobre esta questão, algo que só poderia ser admitido por meio de revelação. Refiro-me aos efeitos da queda (do pecado) que transformaram profundamente a relação de primazia entre as faculdades do entendimento e da vontade.¹⁴⁰ A partir dessa apresentação fica claro que, para Calvino, essa concepção psicológico-filosófica, de viés intelectualista,¹⁴¹ aplica-se tão somente à condição original dos primeiros pais da humanidade, antes que a alma deles fosse integralmente afetada pelos efeitos do pecado, sendo o pressuposto teológico da queda um divisor de águas na sua psicologia filosófica (I.XV.8). No caso de toda posteridade caída de Adão, se aplicará uma nova concepção da relação entre as faculdades da alma, cujo predomínio diretivo caberá não mais ao intelecto, mas à vontade. Além disso, deve-se acrescentar a esta dinâmica interna da alma a influência vitalícia e determinante do pecado que qualificará tanto a mente quanto a vontade pela falta de retidão moral e espiritual.

Embora Calvino se recuse em especular sobre as implicações minuciosas da psicologia filosófica de Aristóteles, seu tratamento se enquadra no interior de um contexto de discussões ocorridas durante boa parte do

consentanea. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam” (I.XV.8).

¹⁴⁰ “Hinc tanta philosophis obiecta caligo, quod in ruina acdifitium et in dissipatione aptas iuncturas quaerebant. Principiam illud tenebant, non fore hominem rationale animal nisi inesset libera boni et mali electio. Veniebat etiam illis in mentem, alioqui tolli discrimen inter virtutes et vitia, nisi proprio consilio vitam homo institueret. Probe quidem hactenus, si nulla fuisset in homine mutatio, quae dum ipsos latuit nihil mirum, si coelum terrae misceant. Qui vero Christi se discipulos esse professi, in homine perditio et in spirituale exitium demerso liberum arbitrium adhuc quaerunt, inter philosophorum placita et coelestem doctrinam partiendo plane desipiunt, ut nec coelum nec terram attingant” (I.XV.8).

¹⁴¹ Intelectualismo e voluntarismos são correntes psicológico-filosóficas distintas. Ambas se referem à relação de primazia entre as faculdades do entendimento e da vontade na dinâmica interna da alma humana. O intelectualismo caracteriza-se pela primazia do intelecto nesta dinâmica, enquanto que no voluntarismo a vontade tem a primazia diretiva sobre o intelecto. Acerca desta questão Muller afirma: “Em um sentido técnico teológico e filosófico, contudo, o intelectualismo indica uma concepção de alma em que o intelecto é a mais nobre das duas faculdades porque é o intelecto que apreende a visão final de Deus como ser e verdade, enquanto o voluntarismo identifica a vontade como a faculdade mais nobre e assume o seu direcionamento último para Deus como o mais elevado bem (*Summum Bonum*), como o mais elevado objeto do amor humano” (2000, p. 162).

pensamento escolástico medieval, envolvendo o significado exato do que Aristóteles denominava de *intellectus appetitivus*. Aquino, por exemplo, identificava o intelecto apetitivo de Aristóteles com a vontade, que consistiria de inclinação e escolha, que por sua vez, estariam subordinadas ao primado diretivo do intelecto.¹⁴² Já Duns Scotus, seguindo um viés mais voluntarista próprio do agostinismo estrito, não identificava a vontade a um mero apetite intelectual dirigido pelo intelecto, mas a uma faculdade distinta e não subordinada ao primado do intelecto (MULLER, 2000, p. 166).

Quando examinado à luz desta discussão escolástico-medieval, o posicionamento de Calvino inclina-se em direção à concepção voluntarista tradicional, à medida que situa a capacidade de escolher no âmbito da faculdade volitiva e não no âmbito do intelecto, a despeito do papel hegemônico atribuído por ele à faculdade do entendimento. Mesmo numa condição ideal, como a pré-lapsária, este parece ser o entendimento de Calvino quanto ao papel central da vontade em escolher tanto em favor do bem, que seria escolher através do arbítrio da razão, como do mal, que seria escolher em obediência à inclinação dos sentidos, pois a vontade permanece como intermediário móvel entre a razão e os sentidos (II.II.26-27; II.II.3; II.II.2; ver também MULLER, 2000, p. 166). Portanto, para Calvino, a queda de Adão está diretamente relacionada ao mau uso da vontade, visto que a ela cabia a inclinação e a escolha que deveriam agir sempre em conformidade com o veredicto da razão, que numa condição pré-lapsária, era reta.

Portanto, Adão podia manter-se, se o quisesse, visto que *não* caiu senão de sua própria vontade. Entretanto, já que sua perseverança era flexível, por isso veio tão facilmente a cair. Contudo, a escolha do bem e do mal lhe era livre. Não só isso, mas ainda suma retidão *havia* em sua mente e em sua vontade, e todas as partes orgânicas *estavam* adequadamente ajustadas à sua obediência, até que, perdendo-se a *si* próprio, corrompeu *todo* o bem que nele havia (I.XV.8).

Do que foi dito logo acima, por Calvino, combinado ao que foi afirmado nas seções anteriores, se infere que foi justamente a subversão do arbítrio hegemônico da faculdade do entendimento pela vontade, que levou o homem a

¹⁴² Muller menciona Aquino em sua *Summa Theologiae*, Ia, q. 80, art. 2; q. 83, art. 3-4 e também sua obra *Sobre a Alma*, art. 8, obj. 11-12, resp. 11-13 (2000, p. 166). Ver também Gilson em sua obra *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. Octagon Books, 1983, p. 243-244.

cair em pecado (HOITENGA JR., 1997, p. 48). Aqui se percebe um paradoxo entre a condição na qual o homem foi estruturado na criação para funcionar e as causas que o levaram a cair. Pois Calvino mesmo afirma que, no tocante a relação entre as duas faculdades da alma, a função da vontade seria a de escolher e seguir aquilo que o entendimento “ditasse como bom e rejeitar e evitar o que ele houvesse desaprovado” (I.XV.7). Contudo, em outro lugar, afirma que coube à vontade de Adão o poder de manter-se ou não no estado de retidão original (I.XV.8). Neste ponto, o tratamento de Calvino se alinha com a explicação de Aquino que também atribui à vontade uma capacidade de resistir ao governo do entendimento, o que só acontece porque a raiz deste ato desagregador, o pecado, se situa precisamente na vontade (HOITENGA JR., 1997, p. 49-50). Portanto, embora Calvino afirme o governo do entendimento na dinâmica interna da alma, é a vontade que, de fato, atuará como ator principal, sendo responsável pela queda do homem no pecado.

5.1 A DEPRAVAÇÃO INTEGRAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS SOBRE A RAZÃO E A VONTADE

Seguindo o trajeto lógico-temático iniciado no livro I, onde apresentou os temas elementares referentes ao conhecimento de Deus o Criador, com atenção especial às suas obras (dentre elas o homem em seu estado original), no segundo livro Calvino discorrerá sobre todos os temas pertinentes ao conhecimento de Deus como Redentor. Ao fazê-lo, necessariamente, terá que se debruçar sobre o conhecimento do homem em sua condição caída, confirmando através deste itinerário, a sentença de abertura das *Institutas* de que “o conhecimento de Deus e o *conhecimento* de nós *mesmos* são coisas correlatas e se inter-relacionam” (I.I.1).

Calvino, então, retomará o tratamento do segundo livro, considerando novamente a natureza do autoconhecimento, só que agora explorando as implicações da queda sobre o homem e suas faculdades. É revelador o espaço dedicado por Calvino, no livro II das *Institutas*, para tratar dos efeitos do pecado sobre a atual condição humana. Enquanto Calvino dedica apenas parte de um capítulo do livro I para tratar das faculdades da alma na condição pré-lapsária

(I.XV),¹⁴³ para discorrer sobre os efeitos da queda nas faculdades humanas, especialmente na vontade, em sua liberdade de escolha, Calvino necessitará fazê-lo em quatro capítulos do livro II (II.II.1 – II.V.19).

Segundo Calvino, o autoconhecimento consiste basicamente num procedimento de autorreflexão, ou auto-análise, que nos leve ao reconhecimento de nossa dignidade original ou “nobreza primeva”, como seres criados à imagem e semelhança de Deus, e também ao reconhecimento da miserabilidade da nossa condição pós-lapsária (II.I.1-2).¹⁴⁴ Tal sondagem interna, viabilizada pela “norma do juízo divino” (pela revelação), visa a manutenção do comedimento e do senso de humildade em oposição a uma auto-imagem equivocada fundada no orgulho e na presunção, bem como serve de estímulo a que se confie na graça divina.¹⁴⁵ A conseqüência prática deste procedimento é levar o homem a uma avaliação, o mais próxima e honesta possível, de sua condição original e da sua condição atual a fim de que possa reconhecer o fim para o qual foi criado, os dons e capacidades com os quais foi naturalmente dotado, e sobretudo, as suas “carências de capacidades”, com o objetivo de que perceba, à luz desta auto-imagem, “qual seja seu dever e de que recursos dispõe para desempenhá-lo”.¹⁴⁶ É neste contexto, portanto, que

¹⁴³ Como já vimos, no livro I.XV, em seu tratamento sobre a dinâmica das faculdades da alma humana no estado original, Calvino seguirá os filósofos clássicos em afirmar a supremacia diretiva do entendimento (razão, intelecto) sobre a vontade, caracterizando, assim, uma teoria das faculdades de viés intelectualista (I.XV.6-7).

¹⁴⁴ “Nostri autem cognitio primum in eo sita est, ut reputantes quid nobis in creatione datum sit, et quam benigne suam erga nos gratiam continuet Deus, sciamus quanta sit naturae nostrae excellentia, siquidem integra maneret: simul tamen cogitemus, nihil nobis inesse proprium, sed precario nos tenere quicquid in nos Deus contulit, ut semper ab ipso pendeamus. Deinde ut nobis occurrat misera post Adae lapsum nostra conditio, cuius sensus, prostrata omni gloria et fiducia, nos pudore obrutos vere humiliet” (II.I.1). E também: “Hoc sane quaerendum in excutiendis nobis esse praescribit Dei veritas: nempe talem exigit notitiam, quae nos et ab omni propriae facultatis confidentia procul avocet et omni gloriandi materia destitutos, ad submissionem adducat. Quam regulam tenere convenit, si ad rectam et sapiendi et agendi metam pertingere libet. Neque me latet, quanto plausibilior sit illa sententia, quae ad reputanda nostra bona potius nos invitat, quam ad inspiciendam, quae nos pudore obruere debet, miseram nostram inopiam una cum ignominia” (II.I.2).

¹⁴⁵ “Qui autem se ad amussim divini indicii inspicit et examinat, nihil reperit quod animum ad bonam fiduciam erigat: ac quo penitius se excussit, eo magis deiicitur, donec omni fiducia prorsus abdicatus, nihil sibi ad vitam recte instituendam relinquit. Neque tamen vult nos oblivisci Deus primae nobilitatis, quam Adae patri nostro contulerat, nempe quae nos ad iustitiae bonitatisque studium merito expergefacerere debeat. Non enim possumus aut primam nostram originem, aut quorsum conditi sumus cogitare, quin ad meditandam immortalitatem, expetendumque Dei regnum pungamur. Sed tantum abest ut animos nobis faciat ista recognitio, ut potius submissis illis ad humilitatem prosternat” (II.I.3).

¹⁴⁶ “Quare si libet, quam homo sui notitiam habere debet, ita partiamur, ut primo loco, quem in finem creatus sit, et donis non contemnendis praeditus, reputet: qua cogitatione se ad divini

Calvino discorrerá sobre a importância determinante do conceito de pecado para o entendimento correto do funcionamento atual das faculdades da alma e dos efeitos da queda sobre elas.¹⁴⁷

Tendo se tornado parte da natureza humana corrompida em Adão e transmitida a toda sua posteridade,¹⁴⁸ o “pecado original” passa a ser um princípio relevante a qualquer antropologia filosófica ou teoria do conhecimento que minimamente brote de um solo cristão comum. No caso de Calvino não será diferente, sobretudo, em função dos influxos agostinianos sobre seu pensamento quanto a esta questão. Seguindo Agostinho, Calvino não somente afirmará a universalidade do pecado original, identificando-o com a fonte potencial de toda forma de pecado factual, como também afirmará o alcance integral deste princípio emancipatório em relação a Deus e, por isso, desagregador de todas as faculdades humanas, especialmente da razão e da vontade (II.I.8).¹⁴⁹

cultus vitaeque futurae meditationem excitet: deinde suas facultates, vel certe facultatum inopiam expendat: qua perspecta, non secus atque in nihilum redactus, in extrema confusione iaceat. Huc tendit prior consideratio, ut quale sit officium suum agnoscat: altera, quid ad ipsum praestandum valeat” (II.I.3).

¹⁴⁷ O conceito de queda é uma categoria tipicamente cristã e, portanto, estranha às propostas filosóficas antigas. Ele é determinante para o entendimento do que seja o homem atual e de como se originou toda forma de distúrbio no mundo. A idéia de harmonia presente no conceito judaico-cristão de *Shalom*, é a antítese da idéia expressa pelo conceito de pecado que é justamente “desagregação”. Dentro de uma perspectiva teológico-filosófica bíblicamente orientada, o pecado seria uma forma de emancipação autonomista do homem em relação ao seu ponto de referência eudaimônico último, Deus seu criador, redundando na conseqüente alienação de sua bem-aventurança última. Calvino expressa este entendimento quando discorre sobre a natureza do pecado original e a sua universalidade: “Sicut spiritualis Adae vita erat, manere opifici suo coniunctum et devinctum: ita alienatio ab eo fuit animae interitus. Nec mirum si genus suum pessumdedit sua defectione, qui totum naturae ordinem pervertit in coelo et in terra.” (II.I.5).

¹⁴⁸ Embora, comumente, Calvino empregue o termo “natureza” para se referir também à condição humana caída. Por natureza aqui, não se deve entender a natureza original na qual o homem foi criado, mas sim sua condição pós-lapsária. Ver, por exemplo: “Naturam vero illic notari, non qualis a Deo condita est, sed ut in Adam vitiata fuit, facile colligitur: quia minime consentaneum esset, Deum fieri mortis auctorem. Sic ergo se corrumpit Adam, ut ab eo transierit in totam sobolem contagio” (II.I.6). [...] “Dicimus ergo naturali hominem vitiositate corruptum, sed quae a natura non fluxerit. A natura fluxisse negamus, ut significemus adventitiam magis esse qualitatem, quae homini acciderit, quam substantialem proprietatem, quae ab initio indita fuerit” (II.I.11).

¹⁴⁹ As afinidades entre Calvino e Agostinho se concentram, principalmente, no campo da doutrina dos sacramentos, antropologia e soteriologia teológicas, especificamente, quanto a aspectos referentes às doutrinas do livre-arbítrio, da graça e da predestinação divinas. Apesar disso, é notório nos escritos de Calvino, o fato de que apenas a Escritura “tem valor normativo para a fé, o que não pode ser dito de nenhum pai da Igreja”. WENDEL, François. Calvin: origins and development of his religious thought. Grand Rapids: Baker Books, 1997, p. 125.

O pecado original representa, portanto, a depravação e corrupção hereditárias de nossa natureza, difundidas por todas as partes da alma, que, em primeiro lugar, *nos* fazem condenáveis à ira de Deus; em segundo lugar, também produzem em nós *aquelas* obras que a Escritura chama de “obras da carne” [Gl 5.19]. E é propriamente isto o que por Paulo, com bastante frequência, designa *apenas* de *pecado*. As obras que de fato daí resultam, quais são: adultérios, fornicções, furtos, ódios, homicídios, glotonarias, *Paulo* chama, segundo esta maneira de ver, “frutos do pecado” [Gl. 5.19-21], ainda que, como a cada passo nas Escrituras, sejam também por ele referidas simplesmente *pelo termo* “pecados” (II.I.8).

Para Calvino, a corrupção integral produzida pelo pecado original, herdado de Adão, é o potencial pecaminoso originário responsável pela tendência emancipatória e apóstata presente no homem desde sua concepção, o que em si já o torna pecador e, portanto, condenável diante de Deus (II.I.8).¹⁵⁰ Mas Calvino não limita sua definição de pecado original à idéia tradicionalmente aceita de “falta de retidão original” universalmente disseminada, mas radicaliza o seu caráter positivamente emancipatório e apóstata, acrescentando que o mesmo não deve ser entendido apenas como uma privação do bem, como pensava Agostinho, mas sim como uma fonte contínua de mal (II.I.8).¹⁵¹ Esta fonte contínua de mal impregna o homem na sua integralidade, afetando desde seu corpo até a totalidade das faculdades de sua alma, incluindo seu intelecto e vontade (II.I.8).¹⁵²

Por essa razão *eu* disse que, desde que Adão se apartou da fonte da justiça, todas as partes da alma vieram a ser possuídas pelo pecado. Pois não só o seduziu um desejo inferior; ao contrário, a nefanda impiedade ocupou a própria cidadela da mente, e o orgulho penetrou ao mais recôndito do coração, de sorte que é improcedente e estulto restringir a corrupção que daí emanou apenas ao que chamam *impulsos sensuais*, ou chamar “foco de fogo” que atrai, excita e arrasta o pecado somente a parte que

¹⁵⁰ “Haec itaque duo distincte observanda: nempe quod sic omnibus naturae nostrae partibus vitiati perversique, iam ob talem duntaxat corruptionem damnati merito convictique coram Deo tenemur, cui nihil est acceptum nisi iustitia, innocentia, puritas.” [...] “Atque ideo infantes quoque ipsi, dum suam secum damnationem a matris utero afferunt, non alieno, sed suo ipsorum vitio sunt obstricti. Nam tametsi suae iniquitatis fructus nondum protulerint, habent tamen in se inclusum semen: imo tota eorum natura, quoddam est peccati semen: ideo non odiosa et abominabilis Deo esse non potest. Unde sequitur, proprie coram Deo censeri peccatum: quia non esset reatus absque culpa” (II.I.8).

¹⁵¹ “Alterum deinde accedit, quod haec perversitas nunquam in nobis cessat, sed novos assidue fructus parit: ea scilicet, quae ante descripsimus, opera carnis: non secus atque incensa fornax flammam et scintillas efflat, aut scaturigo aquam sine fine egerit. Quare qui peccatum originale definierunt carentiam institiae originalis, quam inesse nobis oportebat, quanquam id totum complectuntur quod in re est, non tamen satis significanter vim atque energiam ipsius expresserunt. Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est: sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit” (II.I.8).

¹⁵² “Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque) quicquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse: aut, ut brevius absolvatur, totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam” (II.I.8).

compreende a *sensualidade*. [...] Isto se mostra mais claramente à luz da renovação *regeneracional*. Ora, o termo *espírito*, que se contrapõe a *velho homem* e *carne*, não denota simplesmente a graça pela qual é retificada a parte inferior ou sensória da alma; pelo contrário, abrange a plena reforma de todas as partes. E por isso Paulo prescreve não apenas que se reduzam a nada os apetites vis, mas ainda que sejamos renovados no espírito de nosso entendimento [Ef 4.23], assim como também, em outra passagem [Rm 12.2], insta a que sejamos transformados em novidade da mente. Do quê se segue que aquela parte em que refulge sobremaneira a excelência e nobreza da alma foi não só ferida, mas até corrompida, a tal ponto que tem necessidade não apenas de ser curada, mas também de revestir-se de natureza quase que nova (II.I.9).

Aqui Calvino faz uma crítica direta à tradição escolástica fundada no entendimento atribuído a Pedro Lombardo de que o pecado se restringiria àquela parte da natureza humana que a Escritura, sobretudo Paulo, chama recorrentemente de “carne”, que na sua concepção seria aquilo em nós que se caracteriza pelo sensório. No entanto, retruca Calvino, que ao se referir à “carne”, Paulo estava designando a natureza humana integral debaixo do domínio do pecado original.¹⁵³ Daí porque concebe a extensão da queda na natureza humana como um acontecimento que transcende as operações sensórias, afetando inclusive a mente e as funções afetivo-volitivas. Para ele, após a queda, tanto a mente quanto o coração estariam de tal forma impregnados pelo domínio do pecado que a “mente estaria entregue à cegueira e o coração, à depravação”, estando a totalidade de seus afetos e cogitações comprometidos e impulsionados pela morte espiritual, que seria esta propensão pós-lapsária à “inimizade contra Deus” (II.I.9).¹⁵⁴

Somente através dos efeitos transformadores da redenção é que a mente humana pode experimentar a sua “renovação”. Calvino entende à luz do ensino do apóstolo Paulo, que não é apenas a parte sensória do homem que precisa ser transformada pela graça, mas tal “reforma da alma deve abranger todo o seu ser”. Portanto, segundo Calvino, a extensão da corrupção do

¹⁵³ “In quo crassam inscitiam detexit Petrus Lombardus, qui sedem quaerens et vestigans, dicit in carne esse, teste Paulo, non quidem proprie, sed quia in carne magis apparet. Quasi vero tantum partem animae designet Paulus, ac non totam naturam, quae supernaturali gratiae opponitur. Et Paulus omnem dubitationem tollit, corruptionem docens non in una tantum parte subsidere, sed nihil a mortifera eius tabe purum esse, aut sincerum. Nam de vitiosa natura disputans, non tantum inordinatos qui apparent appetituum motus damnat, sed praecipue contendit mentem coecitati, et cor pravitati addictum esse (Eph. 4:17. 18.): atque tertium illud ad Romanos caput nihil aliud est, quam originalis peccati descriptio” (II.I.9).

¹⁵⁴ “Quatenus et mentem et cor occupet peccatum, mox videbimus. Hic tantum breviter attingere volui, totum hominem quasi diluvio a capite ad pedes sic fuisse obrutum, ut nulla pars a peccato sit immunis, ac proinde quicquid ab eo procedit in peccatum imputari: sicut dicit Paulus (Rom. 8:7) omnes affectus carnis, vel cogitationes esse inimicitias adversus Deum, et ideo mortem” (II.I.9).

pecado não atingiu apenas os sentidos, mas se estendeu à mente e ao coração dos homens (II.I.9). Neste momento surge a necessidade de definirmos o que Calvino entende por “mente” e “coração”, dada a centralidade destes conceitos em seu tratamento desta questão.

5.1.1 OS CONCEITOS DE MENTE E CORAÇÃO EM CALVINO

No seu tratamento pré-lapsário sobre as faculdades da alma (livro I), Calvino afirma que, de forma geral, reduziria todas as faculdades a apenas duas: o entendimento (intelecto) e a vontade.

A divisão que usaremos será considerar duas partes na alma: o *entendimento* e a *vontade*. Entretanto, a função do entendimento é discernir entre as *coisas* que lhe são propostas, para ver qual há de ser aprovada e qual há de ser rejeitada; a função da vontade, entretanto, é escolher e seguir o que o entendimento ditar como bom, rejeitar e evitar o que ele houver desaprovado (I.XV.7).

Ao retomar este tratamento das faculdades da alma no livro II, só que agora a partir de seu registro pós-lapsário, Calvino identificará a faculdade do entendimento com a “mente”, e a faculdade da vontade com o “coração”.

Visto que já dissemos pouco antes que as faculdades da alma estão sediadas na mente e no coração, consideremos agora de que poder se reveste uma e outra dessas partes *do ser*. Na verdade os filósofos imaginam com avultado consenso que é na mente que se radica a *Razão*, a qual, à semelhança de uma lâmpada, ilumina a todas as decisões, e à maneira de uma rainha governa a vontade (II.II.2).

Não é de admirar que em abundantes passagens das *Institutas* mente e coração sejam apresentadas lado a lado como faculdades distintas, mas sempre representando a integralidade das operações internas do homem.¹⁵⁵

Calvino também costuma empregar a palavra “coração” para designar os afetos internos (III.II.8; III.6; III.16; VI.4; VII.8; XX.5,31).¹⁵⁶ Hoekema afirma que, no contexto discursivo dos tempos de Calvino, geralmente, vontade e afetos eram entendidos conjuntamente. Portanto, geralmente, ao se mencionar *voluntas*, a idéia de *affectus* vinha a reboque, e o mesmo acontecia quando se mencionava *affectus*, a idéia de *voluntas* vinha a reboque (HOEKEMA, 1948,

¹⁵⁵ Calvino, *Institutas*, I.XV.3,4; II.I.9; II.V.19; III.II.7,8,33,34,36; III.XX.4,43.

¹⁵⁶ Comparar com os comentários de Calvino sobre o Evangelho de João 12.40 e Romanos 10.10.

196,201). Em II.III.6, por exemplo, Calvino explicitamente relaciona coração com vontade que, por sua vez, traz a reboque a idéia de amor (afeto).

Quando o Apóstolo diz aos filipenses estar confiante em que *Aquele* que neles começara uma boa obra a haveria de aperfeiçoar até o dia de Jesus Cristo [Fp 1.6], não *há* dúvida de que *pela expressão* “começo de uma boa obra” denote a própria origem da conversão, que está na vontade. Portanto, Deus começa essa boa obra em nós despertando o amor em nosso coração, o desejo e o zelo pela justiça, ou, para que falemos mais adequadamente, inclinando-nos à justiça, plasmando, dirigindo-nos o coração (II.III.6).

Embora Calvino explicitamente associe a palavra coração com a vontade e com o afeto íntimo, eventualmente ele a utiliza para designar a natureza humana integral (*Com. Ef* 4.18). Também a utiliza com o sentido de fonte profunda de onde emergem todos os pecados contra Deus, daí porque só no coração o homem pode ter suas inclinações transformadas pela graça divina (III.III.16; III.XIV.3,7), ou como a sede profunda da fé ou da incredulidade (III.II.10; *Com. Rom.* 10.10). Em algumas poucas ocasiões Calvino parece usar a palavra coração como sinônimo de mente (I.IV.4 combinado a I.V.1; III.XX.32; *Com. Evang. João* 12.40; *Com. 1 Tes* 5.23). No entanto, todos estes usos circunstanciais não afetam a primazia semântica aventada acima, de que coração, em Calvino, implica, primordialmente, a vontade e os afetos.¹⁵⁷

Já a mente, para Calvino, sempre estará associada à faculdade intelectual. Para Calvino, palavras como mente, intelecto ou entendimento, e razão, são usadas de maneira intercambiável (II.II.2). O entendimento de Calvino quanto ao estatuto próprio da mente também se dará, como acontece com a vontade e afetos, a partir de três momentos de caráter teológico distintos, que são, respectivamente, a condição pré-lapsária, a pós-lapsária não-redimida e a condição redimida (criação-queda-redenção) (MORONEY, 2000, p. 2). À parte da corrupção causada pelo pecado, a razão humana é vista por Calvino como a faculdade mais excelente e nobre da alma humana (II.I.9), uma dádiva divina universalmente concedida aos homens, aquilo que os diferencia dos seres irracionais (II.I.1), levando-os a distinguir o bem do mal, a

¹⁵⁷ Para um tratamento mais detalhado sobre o assunto remeto os leitores a Hoekema, *The centrality of heart*, 1948, p. 177-213 e a Muller, *The unaccommodated Calvin*, 2000, p.169.

virtude do vício, o certo do errado, sendo também a responsável pelo entendimento e pelos juízos que fazemos.¹⁵⁸

Portanto, por mente, Calvino entende aquela parte da alma que funciona como centro dos raciocínios, intelecções e juízos humanos, enquanto que por coração ele entende, sobretudo, a sede da vontade e dos afetos íntimos.

5.1.2 SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE EM CALVINO

Após apresentar a doutrina do pecado original e também o seu caráter universal no cap. I do livro II, e tendo concluído que, no tocante à extensão dos seus efeitos sobre a natureza humana e suas faculdades, sua ação foi integral, não havendo nada no homem que tenha ficado isento de seu “contágio”, Calvino passará a discorrer, de maneira mais específica, sobre os efeitos deste pecado original na faculdade da vontade, sobretudo quanto aos limites de sua liberdade. Calvino reserva os capítulos II, III, IV e V do livro II das *Institutas* para discorrer sobre o problema da liberdade da vontade.

No início do cap. II do livro II, Calvino inicia o seu tratamento sobre a liberdade da vontade, contrastando as concepções filosóficas antigas acerca da natureza e interrelação entre as faculdades da alma, sobretudo no tocante à vontade. Partindo de sua redução enxuta das faculdades da alma a apenas duas, mente e coração, ou respectivamente, razão/intelecto e vontade (e afetos), Calvino relembra que é consenso entre os filósofos afirmarem que, na dinâmica interna das faculdades a mente, ou intelecto, consiste basicamente de sua capacidade racional e que dentre as demais, esta seria a aquela que melhor participaria da “luz divina”, sendo, portanto, a faculdade mais adequada, por natureza, a governar a vontade (II.II.2).¹⁵⁹ Já a sensibilidade, segundo os filósofos mencionados por Calvino, estaria numa condição muito menos

¹⁵⁸ “Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, iustum ab iniusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeunte rationis luce videret, unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικόν dixerunt philosophi. Huic adiunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem” (I.XV.8).

¹⁵⁹ Comumente quando Calvino se refere aos “filósofos”, de forma genérica, ele tem em mente os filósofos clássicos, tais como Platão e Aristóteles, e também filósofos helenistas e romanos como Cícero. Por vezes se refere aos filósofos medievais e escolásticos. Em todo caso, mesmo quando Calvino os menciona de maneira geral e sem designação, é possível identificar o seu matiz através do contexto literário no qual Calvino discute as suas propostas.

privilegiada. Por estar naturalmente relacionada à realidade sensível, a sensibilidade sempre é suscetível aos “impulsos inferiores” (irracionais) responsáveis em conduzir o homem, comumente, ao “erro e ao engano”. No entendimento desta tradição filosófica, mencionada por Calvino, a vontade, ou apetite, seria a faculdade mediadora entre a razão e a sensibilidade. Esta vontade, tal como concebida por estes filósofos, seria totalmente livre para optar tanto pelos juízos corretos da razão, como optar em servir os sentidos “cegos” (irracionais). Neste caso específico, a vontade corrompida por sua opção pelos sentidos se degeneraria em concupiscência (II.II.2). Apesar dos filósofos terem reconhecido a dificuldade de se manter, de forma estável e constante, a primazia diretiva da razão sobre as paixões da alma (Platão),¹⁶⁰ ou sobre as opiniões e costumes equivocados da sociedade (Cícero),¹⁶¹ a conclusão lógica do ensino destes filósofos quanto a liberdade da vontade é clara para Calvino. Ao afirmarem a autonomia da vontade em poder escolher entre a luz da razão e as trevas da sensibilidade, os filósofos estão afirmando que está no pleno poder dos homens optarem pelas virtudes ou pelos vícios segundo a liberdade própria disposta na vontade deles. Ele parafraseia Aristóteles, um dos representantes desta concepção de vontade, dizendo que “parecemos fazer de livre escolha as coisas que fazemos e abster-nos daquelas das quais nos abstermos. Portanto, se algo de bom fazemos quando nos apraza, podemos igualmente deixar de fazê-lo; se algo de mau perpetrarmos, podemos também evitá-lo” (II.II.3).¹⁶² Segundo Calvino, às vezes, alguns destes filósofos, como Cícero, chegam mesmo a afirmar que à divindade não se deve atribuir mérito algum pelas ações e escolhas virtuosas e sábias que os homens fazem, pois à divindade cabe apenas dar aos homens a “vida e a sorte”, enquanto que aos homens cabe escolherem de moto próprio viver de forma virtuosa e sábia.¹⁶³ Portanto, para Calvino, “a suma da opinião dos filósofos” é de que a direção correta vem da razão ou intelecto, mas é à

¹⁶⁰ Calvino parafraseia Platão nas *Leis*, livro I, sobre a metáfora da carruagem e dos cavalos.

¹⁶¹ Calvino parafraseia Cícero em *Tusculanas*, livro III.

¹⁶² Calvino parafraseando Aristóteles na *Ética*, livro III, cap. V.

¹⁶³ Calvino parafraseando Cícero em *De natura deorum*, livro III.

vontade autônoma que cabe seguir a razão, tornando-a seu “guia”, ou optar livremente pelo domínio mau da sensibilidade.¹⁶⁴

Após discorrer sobre a “opinião” dos filósofos concernente à liberdade da vontade, Calvino passa a apresentar a opinião dos patrísticos e dos teólogos medievais concernente a este mesmo assunto, que agora, de forma explícita, passa a ser denominado por ele, segundo a sua acepção clássica, de livre-arbítrio. Calvino conclui que os pais antigos da Igreja, com a exceção de Agostinho, optaram por uma via intermediária entre aquilo que a tradição filosófica antiga afirmava e aquilo que as Escrituras apresentavam concernente ao livre arbítrio, privilegiando o entendimento dos filósofos nesta matéria.¹⁶⁵ Tanto os pais latinos quanto os gregos (mais que os latinos, segundo Calvino) tinham a tendência de minimizar as consequências do pecado sobre as faculdades humanas, reduzindo os efeitos da queda à “parte sensória” (sensibilidade), exaltando a liberdade volitiva e a isenção da razão frente à corrupção do pecado.¹⁶⁶

Calvino declara que seu interesse, independentemente da opinião dos filósofos, dos patrísticos e do senso comum acerca do livre-arbítrio, é estabelecer à luz das Escrituras sagradas, a natureza e os limites da liberdade da vontade.¹⁶⁷ Mas antes de fazê-lo, Calvino acha interessante fazer uma pequena amostragem preliminar daquilo que alguns dos principais representantes da patrística e da tradição medieval afirmaram a respeito do livre-arbítrio. Calvino cita as definições de Orígenes, de Agostinho, de Bernardo e de Anselmo e conclui, dizendo que Pedro Lombardo e a tradição escolástica

¹⁶⁴ “Haec ergo philosophorum omnium sententiae summa est, humani intellectus rationem rectae gubernationi sufficere: voluntatem illi subiacentem, a sensu quidem ad mala sollicitari: sed, ut liberam electionem habet, impediri nequaquam posse, quin rationem ducem per omnia sequatur” (II.II.3).

¹⁶⁵ “Ergo ne quid communi hominum iudicio absurdum traderent, Scripturae doctrinam cum philosophiae dogmatibus dimidia ex parte conciliare studium illis fuit: praecipue tamen secundum illud spectasse, ne desidiae locum facerent, ex eorum verbis apparet” (II.II.4).

¹⁶⁶ “Porro tametsi Graeci prae aliis, atque inter eos singulariter Chrysostomus, in extollenda humanae voluntatis facultate modum excesserunt, veteres tamen omnes, excepto Augustino, sic in hac re aut variant, aut vacillant, aut perplexe loquuntur, ut certi fere nihil ex eorum scriptis referre liceat.” [...] “Qui postea sequuti sunt (dum pro se quisque in humanae naturae defensione argutiae laudem captat) sensim alii post alios in deterius continuo delapsi sunt: donec eo ventum est, ut vulgo putaretur homo, sensuali tantum parte corruptus, habere prorsus incolumem rationem, voluntatem etiam maiori ex parte” (II.II.4).

¹⁶⁷ “Quoniam ergo, ad vulgus etiam ipsum, omnes hoc principio imbuti sunt, praeditum esse libero arbitrio hominem, nonnulli autem eorum qui eximii volunt videri, quousque id exteudatur, nesciunt: nos vim vocis prius excutiamus, tum ex Scripturae simplicitate exsequamur, quid suapte natura homo ad bonum aut malum polleat” (II.II.4).

privilegiaram a definição agostiniana de livre arbítrio “por ser a mais inteligível e por não excluir a graça de Deus” do exercício da vontade, e encerra este tratamento preliminar com a definição de Tomás de Aquino.

O que fosse o livre-arbítrio, poucos o têm definido, ainda que nos escritos de todos essa *expressão* ocorra repetidamente. Orígenes, contudo, parece ter proposto isto, acerca de que entre eles, indistintamente, havia consenso, quando disse: “O *livre-arbítrio* é a faculdade da razão para *discernir* o bem ou o mal, a faculdade da vontade para *escolher* um ou outro *desses dois*.” Agostinho não discorda dele quando ensina que o *livre-arbítrio* é a faculdade da razão e da vontade pela qual, assistindo-as a graça, se escolhe o bem, deixando ela de assisti-las, escolhe-se o mal. Já que prefere falar de maneira sofisticada, Bernardo *se expressa* de modo mais obscuro dizendo que o *livre-arbítrio* é o acordo que resulta da indirimível liberdade da vontade e do indeclinável julgamento da razão. A definição de Anselmo não é bastante explícita, o qual ensina que o *livre-arbítrio* é o poder de conservar a retidão em função de si própria. Dessa forma, Pedro Lombardo e os escolásticos favoreceram a definição de Agostinho, porquanto não só era mais inteligível, como também não excluía a graça de Deus, sem a qual viam que a vontade, de si mesma, não bastava.... Portanto, como a liberdade cabe propriamente à vontade, Tomás *de Aquino* pensa que uma excelente definição é: o livre-arbítrio é o poder de escolha que, na verdade, mixto de inteligência e apetite, contudo mais se inclina para o apetite (II.II.4).

A conclusão a que Calvino chega, após esta amostragem preliminar, é de que o “substantivo arbítrio” tem a ver com o caráter distintivo da razão, enquanto que o “adjetivo livre” está relacionado com a vontade. Portanto, para Calvino, todas as definições analisadas têm em comum o fato de que um claro entendimento do que seja livre-arbítrio não pode prescindir de um exame adequado da natureza e características da razão e da vontade, sobretudo no tocante a esta condição pós-lapsária.¹⁶⁸ Após ter analisado de maneira mais aprofundada o alcance e implicações do termo livre-arbítrio em algumas das principais concepções patrísticas e medievais e considerá-las a uma insuficientes, por minimizarem os efeitos radicais do pecado sobre a vontade e o papel redentivo da graça em seu restabelecimento (II.II.5-7), Calvino apresenta a concepção agostiniana de liberdade da vontade na íntegra, como a que melhor exprime a sua verdadeira condição, através de várias citações extraídas das obras de Agostinho (II.II.8).¹⁶⁹

¹⁶⁸ “Principio consentiunt, nomen arbitrii magis ad rationem referendum, cuius est discernere inter bona et mala: epithetum Liberi ad voluntatem proprie pertinere, quae ad utrumque flecti possit.” [...] “Iam habemus in quibus sitam esse doceant vim liberi arbitrii, in ratione scilicet et voluntate” (II.II.4).

¹⁶⁹ “Communiter solent res medias, quae scilicet nihil ad regnum Dei pertinent, sub libero hominis consilio ponere: veram autem iustitiam ad specialem Dei gratiam et spiritualem regenerationem referre. Quod dum vult ostendere auctor operis *de vocatione Gentium* (lib. 1. cap. 2.), triplicem voluntatem numerat: primam sensitivam, alteram animalem, tertiam

Em primeiro lugar, temos Agostinho, que não hesita em dizer ser ele **servo**. *É verdade que*, em certo lugar, esbraveja contra os que negam o livre-arbítrio. A razão primordial *de agir assim* ele a declara quando diz: “Apenas não ouse alguém assim negar o arbítrio da vontade que *dessa forma* queira escusar o pecado.” Contudo firmemente confessa, em outro lugar, que sem o Espírito a vontade do homem não é livre, uma vez que se fez sujeita a desejos que a acorrentam e a dominam. De igual modo, vencida a vontade pela depravação em que caiu, a natureza *humana* começou a carecer de liberdade. Também, fazendo mal uso do livre-arbítrio, o homem não só *a si mesmo* se perdeu, mas ainda a seu arbítrio. Igualmente, *a tal ponto* o livre-arbítrio se fez cativo, que nenhum poder possui para a *prática da* justiça. Ainda, não pode ser livre o que a graça de Deus não libertar. Ademais, não se cumpre a justiça de Deus quando a lei o ordena e o homem o faz como que de suas *próprias* forças; ao contrário, quando o Espírito assiste e a vontade do homem – não *que seja* livre, mas *porque foi* libertada por Deus – obedece. E de tudo isso oferece, sucintamente, a razão, quando escreve em outro lugar que o homem, quando foi criado, recebeu grandes poderes de livre-arbítrio; contudo, ao pecar, os perdeu. E assim, em outra passagem, depois de mostrar que o livre-arbítrio é estabelecido **pela graça**, investe asperamente contra aqueles que a si o reivindicam **sem a graça**. “Portanto”, diz *ele*, “por que razão ousam ensoberbecer-se, homens miserandos, ou, quanto ao livre-arbítrio, antes de serem libertados; ou, se já foram libertados, quanto a suas forças?” (II.II.8).

Calvino encampa esta concepção “agostiniana” de livre arbítrio, enfatizando dois aspectos que caracterizarão vitaliciamente seu entendimento a respeito da liberdade de vontade. Uma delas é a natureza “escrava” da vontade em relação ao pecado, ou seja, a limitação da liberdade da vontade no tocante a desejar o bem último ou tudo aquilo relacionado a ele, em função de sua “depravação”; a outra é o caráter restaurador da graça sobre a liberdade da vontade resultante da obra redentiva de Deus sobre os crentes, habilitando-os a desejarem o bem último e tudo aquilo relacionado a ele (II.II.8). Por tudo isso, e em virtude do significado auto-contraditório da expressão “livre-arbítrio” quando considerada à luz da concepção agostiniana supramencionada, Calvino sugere que a mesma fosse evitada pela Igreja (II.II.8).¹⁷⁰ No entanto,

spiritualem: quarum priores duas homini liberas esse tradit, ultimam opus esse Spiritus sancti in homine. Quod an verum sit, suo loco tractabitur: nunc enim recensere breviter aliorum sententias, non refellere propositum est” (II.II.5).

¹⁷⁰ Calvino não se opõe ao uso da expressão “livre-arbítrio” em absoluto, como ele mesmo diz: “Itaque si quis vocis huius usum non prava intelligentia sibi permittat, per me quidem non vexabitur ob eam rem: sed quia sine ingenti periculo non posse retineri censeo, magno contra ecclesiae bono futurum, si aboleatur: neque ipse usurpare velim, et alios, si me consulant, abstinere optarim” (II.II.8). No entanto, em função do caráter auto-contraditório entre a expressão e a sua realidade, Calvino acha melhor evitá-la num contexto discursivo teológico ou religioso: “Equidem λογισμῶν abominor, quibus frustra ecclesia fatigatur, sed religiose censeo cavendas eas voces, quae absurdum aliquid sonant: praesertim ubi perniciose erratur. Quotus autem, quales, quisque est, qui dum assignari homini liberum arbitrium audit, non statim concipit illum esse et mentis suae et voluntatis dominum, qui flectere se in utramvis partem a se ipso possit?” (II.II.7). No seu escrúpulo quanto ao uso da expressão “livre-arbítrio”, Calvino pontua que embora pareça estar sozinho ao encampar a concepção agostiniana, ele também menciona outros patrísticos como João Crisóstomo e Cipriano que, por vezes, afirmavam como

no capítulo II.II.10-11, fica evidente as reais razões dos escrúpulos de Calvino quanto ao uso da expressão livre arbítrio. E é significativo que seja neste capítulo que Calvino revele, de maneira mais explícita, o porquê de sua inquietação, haja visto o fato de que este ponto de sua argumentação (final do II.9) já marca um novo momento de seu tratamento sobre os efeitos do pecado sobre as faculdades da alma e, em especial, sobre a vontade, aquilo que chama de “singela exposição da verdade quanto à real natureza do homem” (II.II.9).

Neste ponto de transição (II.II.10-11) entre a seção anterior (II.II.1-9), que foi um apanhado geral da opinião dos filósofos e dos principais teólogos da cristandade quanto à questão do livre-arbítrio, e esta nova seção em que pretende apresentar, à luz das Escrituras Sagradas, em que consiste a natureza humana pós-lapsária, dando atenção especial aos efeitos do pecado sobre a razão humana e sobre a vontade, Calvino conjugará esta questão ao tema que tem servido como eixo central desde o início de sua articulação no livro II que é o do auto-conhecimento, desvelando as suas reais motivações no que concerne a longa discussão deste tema envolvendo a liberdade da vontade.

Fica claro que as razões de Calvino não se reduzem a preocupações de ordem semântico-filosóficas. Seu interesse é prático e tem a ver com exigências religiosas e existenciais. Seu objetivo é desobstruir o caminho que leva ao verdadeiro autoconhecimento de todos os obstáculos postos pela tradição de pensamento e pela tendência autolaudatória e autoenganosa da mente humana que impedem o homem de se conhecer como realmente se tornou após o advento da queda no pecado. Este expediente que permite ao homem se conhecer verdadeiramente, por sua vez, não é um fim em si mesmo, mas é a condição necessária para que conheça a Deus, tendo em vista a correlação intrínseca, afirmada desde o início da obra, entre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento (I.I.1). Portanto, Calvino deseja que os homens desimpeçam-se de todos os obstáculos que os impedem de conhecerem-se como realmente são, em função do seu pecado, para que, movidos de um senso de insuficiência própria, possam reconhecer a sua profunda

Agostinho, a natureza escrava e depravada da vontade e o caráter saneador da graça sobre ela, embora o fizessem em contradição, afirmando também a liberdade humana (II.II.9).

dependência de Deus e busquem em sua graça “o remédio para este mau”. Um destes obstáculos é, ao ver de Calvino, a idéia de auto-suficiência e, conseqüentemente, as atitudes auto-laudatória e auto-meritória decorrentes dela, implícitas na expressão “livre-arbítrio”, sobretudo à luz de sua real condição de pecado e miséria moral e espiritual (II.II.10).¹⁷¹

Segundo Calvino, para alcançar o autoconhecimento verdadeiro o homem precisa se livrar de toda forma de “confiança pessoal” que se configure como orgulho e soberba, a fim de que possa ter diante de si uma imagem clara da sua real condição. O orgulho e a soberba têm um caráter auto-enganoso, pois levam o homem a mascarar, através de racionalizações diversas, as suas verdadeiras debilidades morais e espirituais. Parafraseando Agostinho em várias de suas obras, Calvino aponta o caminho da humildade como a via de acesso ao verdadeiro autoconhecimento, pois tal atitude cristã tem por finalidade levar o homem ao reconhecimento de sua atual condição de pecado e miséria, o que a seu ver, neutraliza a sua natural propensão à racionalização e mascaramento de sua insuficiência espiritual. Esta atitude de humildade, por sua vez, faz com que o homem reconheça a sua suma dependência da graça de Deus, levando-o a buscar, honestamente, na revelação divina disposta nas páginas das Escrituras sagradas, “contemplar” a sua verdadeira imagem como que em um espelho (II.II.11).¹⁷²

¹⁷¹ “Quod tamen initio huius capituli praefatus sum, cogor rursum hic repetere: Ut quisque maxime suae calamitatis, inopiae, nuditatis, ignominiae conscientia deiectus est et consternatus, ita optime in sui cognitione profecisse. Non enim periculum est, ne sibi nimium adimat homo, dummodo recuperandum in Deo discat quod sibi deest. At sibi ne tantillum quidem sumere ultra ius suum potest, quin et inani confidentia se perdat, et divinum honorem ad se traducens, immanis sacrilegii reus fiat. Et sane quoties haec libido mentem nostram incessit, ut aliquid nostrum habere expetamus, quod in nobis scilicet potius quam in Deo resideat, cogitationem hanc non ab alio consiliario sciamus nobis suggeri, quam qui primos parentes induxit, ut diis esse similes vellent, scientes bonum et malum” (II.II.10).

¹⁷² Embora faça uso recorrente de testemunhos extra-bíblicos na construção de seus argumentos, é inegável que, para Calvino, o testemunho das Escrituras tem muito mais autoridade nesta esfera das realidades divinas do que qualquer outro. É por isso que sempre depois de uma série argumentativa composta de discussões e questionamentos sobre determinado assunto, com o espectro teológico-filosófico mais representativo da tradição de pensamento, Calvino usa o veredicto da Bíblia para afirmar seus postulados. Na verdade, em sua estratégica retórico-argumentativa, que visa a persuasão de seus leitores, o uso que faz do testemunho da tradição de pensamento teológico-filosófico é sempre periférico. Para ele o ponto central de suas articulações permanece sendo o recurso constante à autoridade dos escritos sagrados que ele mesmo chamava de Palavra de Deus. Não é de admirar, então, que logo após discorrer sobre os efeitos da queda sobre a natureza humana a partir de uma série de argumentos fundados no testemunho extra-bíblico, Calvino passe, no momento seguinte, a referenciar sua concepção através do ensino geral da Escritura. Ver *Institutas*, II.II.10-21.

Fica claro para Calvino, diante de tudo que já foi dito, que o pecado afetou integralmente a natureza humana, “corrompendo seus dons naturais” e “esvaziando-a de seus dons supernaturais”. Estes “dons supernaturais” seriam aquelas capacidades que estariam para “além da nossa natureza”, necessárias à fruição da vida e bem-aventurança eternas, como a “fé, o amor a Deus, o amor ao próximo e o zelo pela santidade e pela retidão” (II.II.12). Já quando fala de “dons naturais”, Calvino tem em mente, especialmente, as faculdades da razão e da vontade, ou como às vezes coloca, a mente e o coração, respectivamente (II.II.12). Tendo em vista, a sua delimitação anterior das faculdades humanas em apenas duas, razão e vontade, Calvino mesmo estabelece uma ordem lógica de tratamento, apresentando, primeiro, os efeitos do pecado sobre a mente humana (II.II.12-26), e depois, retomando a sua análise dos efeitos do pecado sobre a vontade (II.II.27-III.I.1-5).¹⁷³

5.1.3 OS EFEITOS DO PECADO SOBRE A MENTE

Calvino considera tanto a razão quanto a vontade como “dons naturais”. Como capacidade natural responsável por todas as operações de distinção e pelos juízos e intelectões humanos, Calvino admite que a razão não foi “totalmente destruída” pelo pecado, mas apenas “debilitada e corrompida”.

Portanto, já que a razão é um dom natural, mercê da qual o homem distingue entre o bem e o mal, mediante a qual entende e julga, não pôde ser totalmente destruída, mas foi em parte debilitada, em parte corrompida, de sorte que se manifestam suas ruínas disformes. Neste sentido João diz que a luz ainda brilha nas trevas, mas não é compreendida pelas trevas [Jo 1.5], palavras com que se exprime claramente um e outro *destes fatos*: na natureza pervertida e degenerada do homem ainda brilham centelhas que mostram ser *ele* um animal racional e diferir dos brutos, porquanto foi dotado de inteligência, e todavia esta luz é sufocada por mui densa ignorância, de sorte a não poder defluir eficientemente (II.II.12).

Calvino é cuidadoso em observar que os efeitos corruptores e debilitadores do pecado sobre a razão não a esvaziaram de seus atributos essenciais, como, por exemplo, o interesse inquiridor pela verdade. Calvino diz que isso é claramente perceptível no tocante à realidade “terrena” onde se

¹⁷³ “Ergo, ut secundum primam illam distinctionem, qua hominis animam in intellectum et voluntatem partiti sumus, orationis ordo procedat: vim intellectus priore loco excutiamus” (II.II.12).

situam as coisas da “presente vida”. Portanto, afirmar a completa desqualificação do intelecto, sobretudo quando aplicado à realidade mais geral, seria “contrapor-se a própria Palavra de Deus e à experiência do senso comum” (II.II.12). Neste momento, Calvino acha oportuno fazer uma distinção entre o uso da razão no âmbito das “coisas celestiais”, que seria a esfera das questões relacionadas ao reino de Deus, oriundas de sua Palavra, como por exemplo, o “conhecimento de Deus e de sua vontade revelada na forma de preceitos e mandamentos que visam a bem aventurança do homem”, e o uso da razão no âmbito das “coisas terrenas”, que seria a esfera das questões relacionadas mais diretamente às ocupações humanas neste mundo, tais como “a ciência política, a economia doméstica, as artes mecânicas e as disciplinas liberais” (II.II.13).¹⁷⁴

Quanto às coisas referentes à realidade terrena, a mente humana, mesmo a despeito dos efeitos debilitadores do pecado, ainda demonstra muitas de suas competências racionais. Calvino chama a atenção para a existência de princípios racionais, universalmente aceitos, presentes naturalmente na mente humana, que tem servido de base para o ordenamento social, jurídico e político (II.II.13).¹⁷⁵ O mesmo também acontece na esfera das “artes liberais e manuais”. Segundo Calvino, todos os homens, indistintamente, seriam dotados de princípios racionais inatos responsáveis pela capacidade de aprendizagem ou pela criatividade inventiva no domínio das artes (II.II.14).¹⁷⁶ O que, na sua

¹⁷⁴ “Quare, ut melius perspiciamus quousque pro gradibus suae facultatis in unaquaque re procedat, distinctionem nobis proponere operae pretium est. Sit ergo haec distinctio, esse aliam quidem rerum terrenarum intelligentiam, aliam vero coelestium. Res terrenas voco, quae ad Deum regnumque eius, ad veram iustitiam, ad futurae vitae beatitudinem non pertingunt: sed cum vita praesenti rationem relationemque habent et quodammodo intra eius fines continentur. Res coelestes, puram Dei notitiam, verae iustitiae rationem, ac regni coelestis mysteria. In priore genere sunt, politia, oeconomia, artes omnes mechanicae, disciplinaeque liberates. In secundo, Dei ac divinae voluntatis cognitio, et vitae secundum eam formandae regula” (II.II.13).

¹⁷⁵ “De priori autem sic fatendum: Quoniam homo animal est natura sociale, naturali quoque instinctu, ad fovendam conservandamque eam societatem propendit, ideoque civilis cuiusdam et honestatis et ordinis universales impressiones inesse omnium hominum animis conspiciamus. Hinc fit ut nemo reperiat, qui non intelligat, oportere quosvis hominum coetus legibus contineri, quique non earum legum principia mente complectatur. Hinc ille perpetuus tam Gentium omnium, quam singulorum mortalium in leges consensus, quia insita sunt universis, absque magistro aut legislatore, ipsarum semina.” [...] “In quo debilitas certe humanae mentis arguitur, quae, etiam dum viam sequi videtur, claudicat et vacillat. Manet tamen illud, inspersum esse universis semen aliquod ordinis politici. Atque hoc amplum argumentum est, in huius vitae constitutione, nullum destitui luce rationis hominem” (II.II.13).

¹⁷⁶ “Sequuntur artes tum liberales, tum manuales, quibus discendis, quia inest omnibus nobis quaedam aptitudo, in eis etiam apparet vis humani acuminis. Quanquam autem non sunt omnes omnibus discendis idonei, satis tamen communis energiae certum specimen est, quod

concepção, seria uma demonstração evidente da bondade graciosa de Deus em seu ato criador. Prova disso é que Calvino ao falar desta capacidade racional inerente a todos os seres humanos, a chama, metaforicamente, de “luz natural”, luz esta que em seu sentido mais elevado, é atribuída a Deus como sua fonte. Portanto, quando o homem faz uso adequado de sua racionalidade ele está participando, por extensão, de um atributo que flui da divindade (II.II.14).¹⁷⁷ Esta “luz natural da verdade”, disposta por Deus na mente humana no ato da criação e mantida por ele, mesmo a despeito dos efeitos do pecado, é a causa das mais brilhantes e úteis manifestações do espírito humano. Dentre os mais expressivos representantes do conhecimento “profano”, Calvino cita os “antigos juristas, filósofos, médicos e matemáticos” cujo legado admirável e verdadeiro reflete o elevado potencial racional ainda presente na mente caída, atestando ser o Espírito de Deus a fonte última de todos estes bens e verdades (II.II.15). Segundo Calvino, mesmo os ímpios são potencializados pelo Espírito de Deus, que “a todas as coisas preenche, aciona e vivifica”, ainda que não de maneira “santificadora”, a fim de beneficiarem o mundo através da realização de seu serviço (II.II.16).

Nem há por que alguém pergunte: Que os ímpios, que se alienaram totalmente de Deus, têm a ver com o Espírito? Ora, quando lemos que o Espírito de Deus habita somente nos fiéis [Rm 8.9], é preciso que se entenda isso como referência ao Espírito de santificação, através de quem somos consagrados por templos ao próprio Deus [1Co 3.16]. Entretanto, nem por isso menos preenche, aciona, vivifica a todas as coisas pelo poder do mesmo Espírito, e isso segundo a propriedade de cada espécie, a que a atribuiu pela lei da criação. Pois se o Senhor nos quis assim que fôssemos ajudados pela obra e ministério dos ímpios na física, na dialética, na matemática e nas demais *áreas do saber*, façamos uso delas, para que não soframos o justo castigo de nossa displicência, caso negligenciemos as dádivas de Deus nelas graciosamente oferecidas (II.II.16).

Calvino considera um insulto e uma afronta ao Espírito divino, quando os homens “desprezam” ou “rejeitam” estes momentos de verdade produzidos

nemo prope reperitur, cuius in arte aliqua perspicientia non se exserat. Neque sola suppetit ad discendum energia et facilitas, sed ad excogitandum in unaquaque arte novum aliquid, vel amplificandum et expoliendum quod alio praeunte didiceris. Quod ut Platonem perperam impulit, ut traderet comprehensionem eiusmodi nihil esse quam recordationem: ita nos optima ratione cogit fateri, esse ingenitum humano ingenio eius principium” (II.II.14).

¹⁷⁷ “Haec ergo documenta aperte testatur universalem rationis et intelligentiae comprehensionem esse hominibus naturaliter inditam. Sic tamen universale est bonum, ut in eo pro se quisque peculiarem Dei gratiam agnoscere debeat. Ad quam gratitudinem nos abunde expergeficit ipse naturae conditor, dum moriones creat, in quibus repraesentat, quibus excellat dotibus hominis anima nisi eius lumine perfusa: quod sic naturale inest omnibus, ut prorsus gratuitum sit erga singulos beneficentiae eius múnus” (II.II.14).

pela mente humana (II.II.15),¹⁷⁸ pois para ele todos os talentos e habilidades humanos, em última instância, têm em Deus a sua origem e fonte potencializadora (II.II.17). Contudo, Calvino reconhece que por causa do pecado, mesmo de posse de seus atributos essenciais, a mente humana tem uma propensão ao erro e ao interesse intelectual por divagações “vazias e irrelevantes” (II.II.12).

Se no contexto das coisas terrenas a razão já experimenta os efeitos debilitadores da corrupção do pecado, muito mais crítica será a sua situação em se tratando das realidades celestiais. Este, então, será o próximo passo na argumentação de Calvino: afirmar que, apesar de apta para lidar com as questões gerais referentes à realidade terrena e suas ocupações, no contexto da realidade do Reino de Deus a razão humana não gozava destas mesmas prerrogativas (II.II.18). Segundo Calvino, o conhecimento da realidade celestial pressupõe três coisas complementares: primeiro, implica no conhecimento de Deus; segundo, implica em conhecer o caminho gracioso estabelecido por Deus para nos salvar; e terceiro, implica em conhecer como viver de maneira santa e obediente cumprindo seus mandamentos divinos (II.II.18). Calvino afirma que em se tratando do conhecimento destas realidades divinas (especialmente as duas primeiras), até mesmo os mais preparados dentre os filósofos foram incapazes de apreender esta verdade sobre quem Deus é para conosco e de como manifestou sua bondade em nos salvar, embora muitos deles, a este respeito, tenham chegado a algumas “gotículas de verdade” em seus escritos (II.II.18). Calvino explicita que o grande diferencial entre o conhecimento resultante da aplicação da razão a este tipo de “coisas celestes” e o conhecimento das coisas terrenas, é que naquele caso o conhecimento não prescinde, em hipótese alguma, daquela “certeza da divina benevolência para conosco” (II.II.18),¹⁷⁹ que é o “dom supernatural” da fé, a respeito do qual o

¹⁷⁸ “Quoties ergo in profanos scriptores incidimus, illa, quae admirabilis in iis affulget, veritatis luce admoneamur, mentem hominis quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnum Dei donis vestitam esse et exornatam. Si unicum veritatis fontem Dei spiritum esse reputamus, veritatem ipsam, neque respuemus, neque contemnemus, ubicunque apparebit: nisi velimus in Spiritum Dei contumeliosi esse. Non enim dona Spiritus, sine ipsius contemptu et opprobrio, vilipenduntur” (II.II.15).

¹⁷⁹ “Praeterea illae veritatis guttulae, quibus libros tanquam fortuito aspergunt, quot et quam portentosis mendaciis sunt inquinatae? Denique illam divinae erga nos benevolentiae certitudinem (sine qua hominis ingenium immensa confusione repleti necesse est) ne olfecerunt quidem unquam. Ad hanc ergo veritatem nec appropinquat, nec contendit, nec collimat humana ratio, ut intelligat quis sit verus Deus, qualisve erga nos esse velit” (II.II.18).

homem foi privado com a queda, sendo só por divina graça, possível reavê-lo (II.II.12).¹⁸⁰ Fica claro, neste ponto, que o conhecimento das realidades divinas e daquilo que nelas tem a ver com a bem-aventurança futura do homem, não pode ser reduzido à mera apreensão intelectual de informações sobre Deus e sua vontade revelada, mas envolve operações precognitivas como a confiança, a vontade e os afetos que, juntamente com o elemento racional, constituem aquilo que mais a frente, no livro III, Calvino definirá como “conhecimento da fé” (III.II.14).

Portanto, para Calvino, mesmo a faculdade racional carece da ação graciosa de Deus para apreender as realidades divinas em decorrência dos efeitos *noéticos* do pecado. Calvino recorrerá, inclusive, às metáforas agostinianas da “iluminação” e do “mestre interior” a fim de explicar que, no tocante às coisas divinas, a mente humana só pode apreendê-las devidamente, se contar com a capacitação supernatural do Espírito de Deus (II.II.20-21).¹⁸¹

Calvino conclui o seu tratamento a respeito dos efeitos da queda sobre a mente humana, afirmando que o problema dos lapsos morais e espirituais do homem não se deve apenas à falta de conhecimento (ignorância), como afirmava Platão no *Protágoras*, mas sim a uma tendência viciada da razão em “encobrir hipocritamente” a verdade de si mesma através de racionalizações diversas, o que na visão de Calvino é inútil, tendo em vista que Deus infundiu na consciência dos homens uma “lei natural” responsável em conduzi-los ao discernimento moral de suas ações gerais e, por conseguinte, ao estabelecimento do ordenamento social e jurídico da sociedade (II.II.22-23). Contudo, nisto reside o caráter depravado da mente e da vontade humanas, pois mesmo esclarecidos pelo testemunho da consciência, acerca dos

¹⁸⁰ “Ac illa quidem vulgaris sententia, quam sumpserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem quam iustitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent. Ergo se abdicans a regno Dei, simul privatus est spiritualibus donis, quibus in spem salutis aeternae instructus fuerat: unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut quaecunque ad beatam animae vitam spectent, in eo extincta sint, donec per regenerationis gratiam ipsa recuperet. In his sunt fides, amor Dei, caritas erga proximos, sanctitatis et iustitiae studium. Haec omnia quum nobis restituit Christus, adventitia censentur, et praeter naturam: ideoque fuisse abolita colligimus” (II.II.12).

¹⁸¹ “Quid? annon ideo in terras descendit, ut Patris voluntatem hominibus patefaceret? annon sua quoque legatione fideliter defunctus est? Ita est sane: sed nihil efficitur eius praedicatione, nisi interior magister Spiritus viam ad animos patefaciat. Ergo non veniunt ad eum, nisi qui a Patre audierunt et edocti sunt.” [...] “Restat igitur ut intelligamus, nemini patere in regnum Dei ingressum, nisi cui novam mentem Spiritus sanctus sua illuminatione fecerit” (II.II.20).

princípios gerais moralmente bons, muitas vezes o homem, deliberada e obstinadamente, opta pelo caminho errado e ainda constrói argumentos aparentemente racionais a fim de justificar sua escolha pecaminosa (II.II.22-24). Por serem os efeitos da queda tão profundos sobre a mente e vontade humanas, Calvino admite que nem sempre as ações moralmente pecaminosas são resultado de uma atitude consciente e deliberada. Calvino dá a entender que a mente caída possui vínculos tão estreitos com o pecado, que muitas das escolhas e ações pecaminosas dos homens são realizadas de maneira imediata e intuitiva, mantendo num nível tácito e inconsciente o processo de auto-engano da mente através de suas racionalizações, o que a torna desqualificada como parâmetro isento e neutro dos nossos juízos e escolhas (II.II.25).¹⁸²

5.1.4 A DEPRAVAÇÃO DA NATUREZA HUMANA E OS EFEITOS DA GRAÇA SOBRE A VONTADE

Após apresentar seu entendimento a respeito dos efeitos do pecado sobre a mente humana, Calvino passa a discorrer de maneira mais focal sobre os efeitos da queda e da redenção sobre a vontade humana. Calvino não deixa dúvidas quando discorre sobre a insuficiência própria da vontade caída em desejar o Sumo Bem e todas as demais virtudes relacionadas a uma vida bem-aventurada. Daí a importância determinante de outro princípio teológico extraído do ensino geral das Escrituras que, como o princípio de Queda, terá também, na sua antropologia, um caráter categórico: o princípio de Redenção. Calvino radicaliza os efeitos da queda sobre a condição integral da natureza humana incluindo todas as suas faculdades. O mesmo fará em relação aos efeitos da redenção, sem a qual a natureza humana permanecerá inescapavelmente escravizada à orientação da corrupção do pecado, isso inclui, de maneira específica, a vontade.

¹⁸² “Quare ut supra merito reprehensus est Plato, quod omnia peccata ignorantiae imputarit, ita et eorum est repudianda opinio, qui consultam malitiam et pravitatem in omnibus peccatis intercedere tradunt. Nimium enim experimur, quoties labamur cum bona nostra intentione. Tot obruitur hallucinationum formis nostra ratio, tot erroribus est obnoxia, in tot impedimenta impingit, tot angustiis irretitur, ut plurimum a certa directione absit” (II.II.25).

No cap. III.3-4 do livro II das *Institutas*, Calvino afirmará que, dada a extensão da depravação do pecado sobre a vontade humana, até mesmo os desejos e ações virtuosos dos homens, em geral, dependem da graça geral de Deus e de seu concurso providencial em refrear ou coibir o potencial pecaminoso de sua natureza, para se realizarem. Acontece que este ato coibidor da graça não deve ser confundido com a operação soteriológica da graça. O refreamento da natureza pecaminosa do homem não significa sua purificação ou transformação. Somente através do ato regenerador da graça seria possível a transformação redentiva da natureza corrompida do homem, habilitando-o a querer e fazer aquilo que diz respeito a uma vida bem-aventurada e a buscar o Sumo Bem. Sendo assim, Calvino dedicará o capítulo III.6-14 do livro II para discorrer sobre este assunto. Durante todo o capítulo III do livro II, Calvino fará uso recorrente de Agostinho a fim de mostrar aos seus interlocutores e ao seu público alvo que não está sozinho quanto a esta questão (II.III.8).¹⁸³

Calvino entende que o motor das escolhas resultantes do livre arbítrio está muito mais relacionado com a vontade do que propriamente com o intelecto (II.II.26). A vontade, diz ele, reflete muito mais a “inclinação da natureza humana do que a deliberação da mente” (II.II.26). Discorrendo sobre o parecer dos filósofos, cristalizado pelo senso comum, de que a vontade humana aspira ao bem por disposição natural, Calvino compara, analogicamente, este desejo natural do homem pelo bem àquele desejo fundado no instinto natural dos animais. Ou seja, segundo Calvino, a concepção de “bem” que o homem cultivava em sua condição natural pós-lapsária, por estar desvinculada dos dons supernaturais com os quais fora

¹⁸³ “Et quoniam in praecipuo cardine iam versamur: agedum, summam rei paucis ac apertissimis tantum Scripturae testimoniis probatam tradamus lectoribus: tum deinde (ne quis nos detortae perperam Scripturae insimulet) ostendamus, neque huius sancti viri (Augustinum dico) testimonio destitui, quam ex Scriptura desumptam asserimus veritatem” (II.III.8). Nos 14 parágrafos do cap. III do livro II das *Institutas*, dedicados ao tratamento da depravação da natureza humana e da vontade, Calvino cita, explicitamente, o testemunho de Agostinho pelo menos em 7 ocasiões (5,7,10,11,12,13,14). Isso demonstra que, num contexto discursivo cristão polêmico, como foi o do período da Reforma do séc. XVI, a validação e aceitação de uma tese teológico-filosófica passava, necessariamente, pelo testemunho da Escritura e pelo testemunho secundário de expoentes teológicos antigos, especialmente Agostinho. Por exemplo, no parágrafo 13 ele diz: “Quod autem alibi dicit, non tolli gratia voluntatem, sed ex mala mutari in bonam, et quum bona fuerit, adiuvari: significat tantum, hominem non ita trahi ut sine motu cordis, quasi extraneo impulsu feratur: sed intus sic affici, ut ex corde obsequatur” (II.III.14).

criado, tende a se identificar ao senso de bem-estar ou preservação imediatos, como acontece com os animais. Pois se a disposição natural humana atual tivesse preservado seus atributos de natureza mais elevada, a vontade optaria sempre em seguir a razão e a natureza das realidades “imortais” ligadas a ela, especialmente o caminho da bem-aventurança eterna, como idealmente acontecia na condição humana pré-lapsária. O que Calvino faz aqui é discorrer sobre o caráter pré-reflexivo e pré-deliberativo da vontade no exercício próprio de seu ato de escolher, a partir dos influxos daquilo que melhor qualifica a sua natureza pós-lapsária, que neste caso seriam sua inclinação aos sentidos e sua propensão ao mal e à corrupção.

E, com efeito, se contemplos o que é este desejo natural do bem no homem, verificarás que ele o tem em comum com os animais. Pois na verdade também eles desejam o que lhes é bom, e quando há alguma aparência de bem perceptível a seus sentidos, para aí se voltam. O homem, porém, não escolhe pela razão, em função da excelência de sua natureza imortal quando busca com diligência aquilo que realmente lhe seja bom, nem emprega a razão, nem aplica a mente, à reflexão; ao contrário, sem razão, sem reflexão, segue a inclinação da natureza, como um animal. Portanto, se porventura o homem é levado a buscar o bom por injunção da natureza, isto em nada diz respeito à liberdade de arbítrio [...] Portanto, uma vez que o desejo natural nos homens de buscar o próprio bem-estar nada faz para provar a liberdade de arbítrio, evidentemente não o *faz* mais do que nos metais e nas pedras a tendência propendente à perfeição de sua essência, atentemos para outros *aspectos*, se porventura de todo lado a vontade seja tão inteiramente viciada e corrompida, que nada engendre senão o mal, ou se porventura retenha ilesa alguma pequenina porção da qual nasçam bons desejos (II.II.26).¹⁸⁴

¹⁸⁴ Ao colocar a questão nestes termos, Calvino parece reproduzir o entendimento tradicional da época, fundado no paradigma físico aristotélico, segundo o qual cada coisa tende a se dirigir, de acordo com a sua própria natureza, ao seu lugar de origem. Segundo Aristóteles, os corpos mais pesados deveriam cair com maior velocidade, pois na física aristotélica todo corpo possui a tendência a permanecer em seu lugar natural ou se dirigir a ele. Os corpos pesados tendem para baixo, e os leves para o alto; esta era uma concepção física, de caráter qualitativo, pois era a partir da “qualidade” ou “natureza” dos seres que se determinava o seu lugar no universo. Por exemplo: Aristóteles em sua *Physica* livro II, parte 1 diz: “O termo ‘de acordo com a natureza’ é aplicado a todas estas coisas e também aos atributos que pertencem a eles em virtude do que eles são, como por exemplo, a propriedade do fogo de ser levado para cima, que não é uma ‘natureza’, nem ‘tem uma natureza’, mas é ‘por natureza’ ou ‘de acordo com a natureza’.” O mundo pré-galileano estava baseado numa concepção herdada dos gregos de que o universo era um conjunto esférico fechado sobre si mesmo, totalmente contido na esfera dos céus, e a terra permanecia imóvel no centro. Este universo era ordenado e hierarquizado de acordo com graus de perfeição. Por exemplo, o mundo perfeito era o que ficava sobre a lua, este era o mundo dos céus; enquanto que o mundo sublunar, o mundo da terra, era o mundo imperfeito. Neste mundo fechado, cada ser possuía uma natureza que lhe era própria e que determinava seu lugar na hierarquia do mundo. Ou seja, havia um lugar natural para cada coisa; esta era a exigência da física teórica de Aristóteles. Na física aristotélica, por isso, todo corpo possui a tendência a permanecer em seu lugar natural ou se dirigir a ele. Isto mostra que esta concepção de natureza era eminentemente qualitativa, pois era a partir da “qualidade” ou natureza dos seres que se determinava o seu lugar no universo; é por isso que conhecer a natureza dos seres era muito importante. O principal acontecimento que contribuiu para a dissolução da visão de mundo aristotélico-medieval e para o

Ademais, para Calvino, a vontade humana pós-lapsária só pode desejar o “verdadeiro bem” se potencializada pela graça do Espírito de Deus, estando completamente desqualificada em fazê-lo sob os influxos de sua natureza caída (II.II.27), pois está completamente contaminada pelo pecado. Calvino toma toda cautela em frisar que, segundo o ensino bíblico, tal corrupção da natureza humana não se limita apenas à sua parte sensível, mas envolve a totalidade do ser humano como sua mente, afetos e vontade (coração), estando a alma humana inteiramente desprovida de qualquer bem verdadeiro (II.III.1-2). Até mesmo as ações socialmente virtuosas dos homens ou seu esforço em evitar os vícios se devem, em última análise, à graça de Deus em “refrear” os intentos pecaminosos da sua natureza caída (II.III.3-4). Em seu intento de refrear tais ações pecaminosas e as suas conseqüências desastrosas para a ordem social, a graça de Deus funciona como uma “coibidora interna”, não permitindo que todo o potencial perverso da natureza humana se expresse externamente através de ações (II.III.3).¹⁸⁵ Segundo Calvino, Deus faz isso se valendo de vários expedientes que, em última instância, acabam revelando os interesses egoístas, ambiciosos e orgulhos da própria natureza depravada do homem (II.III.4).¹⁸⁶ Por vezes, diz Calvino, a natureza pecaminosa do homem é coibida de se manifestar plenamente pela coerção das leis, em alguns casos isso ocorre pelo “senso de vergonha”, em

estabelecimento de uma nova cosmovisão caracterizada pela nova racionalidade científica foi a “geometrização do espaço e a dissolução do cosmos, isto é, o desaparecimento, no interior da racionalidade científica, de toda consideração a partir do cosmos e a substituição do espaço, da física pré-galileana, pelo espaço abstrato da geometria euclideana”. É esta substituição que permitiu, por exemplo, a invenção da lei da inércia. Galileu foi o primeiro a formular o método experimental e o problema crítico do conhecimento a partir de um modelo geométrico. KOYRÉ, Alexandre. Estudos Galilaicos. Lisboa: Dom Quixote, 1966, p. 18.

¹⁸⁵ “Quid pretii habeant coram Deo huiusmodi virtutes, tametsi plenius edisseremus, ubi agetur de operum meritis, dicendum tamen est hoc quoque loco, quatenus ad praesentis argumenti explicationem necesse est. Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus: quod eius instinctu quidam non modo eximiis facinoribus excelluerunt, sed perpetuo tenore vitae honestissime se gesserunt. Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum gratiae Dei locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat. Nam si singulorum animos laxis habenis Dominus in libidines quaslibet exultare permetteret, nemo haud dubie esset qui non re ipsa fidem faceret, verissime in se competere omnia mala, quibus universam naturam damnat Paulus (Rom. cap. 3. cf. Ps. 14:3. sqq.)” (II.III.3).

¹⁸⁶ “Sed quia ut praestantissimus quisque fuit, eum semper impulit sua ambitio (qua labe foedantur omnes virtutes, ut coram Deo gratiam omnem amittant), pro nihilo ducendum est quicquid laude dignum apparet in hominibus profanis.” [...] “Quantum ad virtutes, quae inani specie nos decipiunt, in foro quidem politico et in communi hominum fama habebunt laudem: apud coeleste vero tribunal nullius erunt pretii ad iustitiam promerendam” (II.III.4).

outros casos porque é “vantajoso” trilhar o caminho do bem, ou até mesmo como forma de autoprojeção e vanglória (II.III.3). No entanto, este ato coibidor ou refreador da graça de Deus não tem um caráter redentivo, sendo a purificação da natureza corrupta do homem uma obra exclusiva da graça regeneradora do Espírito de Deus em seus eleitos (II.III.3-4).¹⁸⁷

Calvino, explicitamente, declara estar seguindo a lógica interna derivada do pensamento de Agostinho quanto a esta questão: a vontade é impelida pela natureza do homem; nesta natureza humana, em sua atual condição caída, não reside nenhum bem, sendo totalmente corrupta; sendo assim, a liberdade da vontade, no exercício de seu arbítrio, será determinada pela natureza pecaminosa do homem, o que a torna, necessariamente, “escrava do pecado”.¹⁸⁸

Agostinho proclama por toda parte esta necessidade, ainda quando era odientamente acochado pela cavilação de Celéstio, contudo nem ainda vacilou em afirmá-la nestas palavras: “Ocorreu que o homem caiu em pecado pelo uso de sua liberdade; mas já que a corrupção que se seguiu veio como castigo, *ele* fez da liberdade uma necessidade.” E sempre que ocorre *nelle* menção desta matéria, não hesita em falar nesses termos acerca da servidão necessária do pecado. Portanto, observe-se este ponto principal de distinção: o homem, como foi corrompido pela queda, certamente peca porque o quer, não contra a vontade, nem coagido; pela mui natural inclinação da mente, não por compulsão forçada pelo ardor de concupiscência pessoal, não por pressão externa; contudo, tudo faz por depravação da natureza, que não pode ser movido e impulsionado senão para o mal. Se isso é verdadeiro, *então* não se expressa obscuramente que de fato *o homem* está sujeito à necessidade de pecar (II.III.5).

Mais uma vez é necessário lembrar que quando Calvino caracteriza a natureza humana de corrupta e má, não está se referindo à sua condição original pré-lapsária. No capítulo I.11 do livro II, Calvino já havia declarado que a depravação da natureza não era de caráter “substancial”, mas “adventício”, em função da queda do homem no pecado. Como já fora dito anteriormente, o conceito de queda nos sistemas cristãos de pensamento tem caráter categórico, sendo, portanto, indispensável para a explicação da existência de

¹⁸⁷ “Hinc alii pudore, alii legum metu retinentur, ne in multa foeditatis genera prorumpant, utcunque suam magna ex parte impuritatem non dissimulent: alii, quia honestam vivendi rationem conducere ducant, ad eam utcunque aspirant: alii supra vulgarem sortem emergunt, quo sua maiestate alios contineant in officio” (II.III.3).

¹⁸⁸ Calvino inclusive cita explicitamente Agostinho no cap. VI da obra *De gratia et libero arbitrio*; no cap. VI da *De perfectione justitiae* e no cap. LXVI.79 da *De natura et gratia*. O mesmo fará em relação ao testemunho de Bernardo de Chiaravalle, que em harmonia com o postulado agostiniano, afirmará a relação de dependência da vontade com a natureza pecaminosa e, portanto, a sua esravidão em relação ao pecado. Para tanto, Calvino cita o cap. LXXXI,7,9 do *Sermão sobre Cântico dos Cânticos* de Bernardo (II.III.5).

toda forma de distúrbio atual. Se é assim em relação aos efeitos da queda, o será também em relação aos efeitos da redenção, só que em sentido inverso.

Calvino entende que dado o nível de comprometimento da natureza humana com o pecado, o homem jamais desejará viver em conformidade com os ditames revelados de uma vida bem-aventurada, sendo impulsionado a desejar apenas aquilo que é mal. Aqui torna-se necessário definirmos o que Calvino entende por “mal”. Em Calvino, “mal” está intrinsecamente relacionado a um modo de existência alienado daquilo que torna significativa e realizada a vida humana, sua comunhão com Deus. Afinal de contas, o homem foi criado por, em e para Deus, sendo possível atingir sua plena realização ou bem-aventurança apenas vivendo em comunhão com Deus e para a glória dele. Fora deste contexto relacional, vivendo em emancipação a Deus, o homem se aliena de si mesmo, pois para Calvino o autoconhecimento é correlato ao conhecimento de Deus, o que torna o seu funcionamento interno e a sua existência no mundo completamente desajustados. É por esta razão que somente a ação regeneradora da graça, transformando redentivamente a natureza corrompida do homem e habilitando-o a querer e fazer aquilo que é próprio de uma vida de comunhão com Deus, pode conduzi-lo à bem-aventurança eterna.

Calvino absolutiza os efeitos saneadores da graça sobre a vontade, evitando qualquer tipo de sinergia. Em sua concepção, Deus não somente inicia a transformação do coração do homem, como a acompanha, potencializando a vontade, constantemente, a perseverar em sua busca por Deus e em desejar aquilo que é próprio de uma vida bem-aventurada (II.III.6-13).¹⁸⁹ Após fazer uso de várias passagens bíblicas a fim de apoiar sua tese de que somente pela regeneração e constante transformação da vontade pela graça o homem está habilitado a querer o bem verdadeiro (II.III.8-12), Calvino novamente retomará o testemunho de Agostinho para explicar a forma como a graça de Deus move a vontade a desejar o bem (II.III.13-14).¹⁹⁰ Seguindo

¹⁸⁹ “Non posset evidentius sibi vindicare, nobis adimere, quicquid est in voluntate nostra boni et recti, quam dum conversionem nostram, creationem novi Spiritus et novi cordis esse testatur. Sequitur enim semper, et ex voluntate nostra nihil prodire boni, donec reformata fuerit: et post reformationem, quatenus bona est, a Deo esse, non a nobis” (II.III.8).

¹⁹⁰ Calvino faz referência explícita às seguintes obras de Agostinho: capítulo XX da obra *De gratia et libero arbitrio*; cap. V da *epistula XCIV*; cap. VI da *epistula CLXXXVI*; e a obra *De correptione et gratia* endereçada a Valentino (II.III.13-14).

Agostinho, Calvino afirmará que a transformação da vontade, pela graça, não implica numa espécie de “recriação” da vontade ou numa forma de ação externa, impulsionando-a, mas sim numa mudança interna radical de sua natureza má para uma natureza santa. Para Calvino a dinâmica interna da alma responsável pelo seu movimento continua a mesma. Ou seja, o funcionamento estrutural de cada uma das faculdades da alma não é alterado com a redenção, mas sim seu direcionamento. O que quero dizer é que, de acordo com Calvino (e ele pensa estar seguindo Agostinho neste ponto), mesmo tendo sido regenerado pelo poder da graça, o homem continua sendo primariamente conduzido pela faculdade da vontade, só que agora numa direção redentiva. Para ser mais explícito, o que Calvino afirma é que o homem, por ocasião da regeneração, passa a desejar a Deus não porque a sua vontade sofra uma compulsão externa, obrigando-a a ir na direção oposta a que realmente deseja, mas porque Deus mesmo, através de sua graça, transformou as disposições internas do coração, isto é, mudou a natureza má da vontade e dos afetos, habilitando-o a desejar e a amar a Deus e sua Palavra. Portanto, não é algo fora do homem, mas o próprio homem que passa a desejar e a amar a Deus e buscar sua bem-aventurança, quando este tem o seu coração redimido pela graça de Deus e constantemente potencializado por ela (II.III.13-14).¹⁹¹ Calvino afirma que a conversão tem sua origem quando a vontade e o afeto primordial (o amor) do homem são transformados, levando-o a amar a Deus e a desejar aquilo que o agrada (uma vida justa e reta).

Por outro lado, é preciso que ponderemos bem qual é o remédio da graça divina mercê do qual se corrige e cura a depravação da natureza. Ora, querendo trazer-nos ajuda, o Senhor *nos* prodigaliza o de que carecemos, ao fazer-se patente quem é que opera em nós, e em contrapartida veremos em seguida qual é nossa carência. Quando o Apóstolo diz aos filipenses estar confiante em que *Aquele* que neles começara uma boa obra a haveria de aperfeiçoar até o dia de Jesus Cristo [Fp 1.6], não *há* dúvida de que *pela expressão* “começo de uma boa obra” denote a própria origem da conversão,

¹⁹¹ “Tractat deinde copiosius, quomodo corda nostra Dei afficientis necessario sequantur motum: ac dicit quidem Dominum homines suis voluntatibus trahere, sed quas ipse operatus est. Habemus nunc Augustini ore testatum quod imprimis obtinere volumus, non offerri tantum a Domino gratiam, quae libera cuiusque electione aut recipiatur, aut respuatur: sed ipsam esse, quae in corde et electionem et voluntatem formet: ut quicquid deinde sequitur boni operis, fructus sit ipsius ac effectus: nec aliam habeat sibi obsequentem voluntatem, nisi quam fecit. Sunt enim eius quoque verba ex alio loco (epist. 105.): ‘Omne bonam in nobis opus nonnisi gratiam facere’ (II.III.13) [...] ‘Quod autem alibi dicit, non tolli gratia voluntatem, sed ex mala mutari in bonam, et quum bona fuerit, adiuvari: significat tantum, hominem non ita trahi ut sine motu cordis, quasi extraneo impulsu feratur: sed intus sic affici, ut ex corde obsequatur’ (II.III.14).

que está na vontade. Portanto, Deus começa essa boa obra em nós despertando o amor em nosso coração, o desejo e o zelo pela justiça, ou, para que falemos mais adequadamente, inclinando-nos à justiça, plasmando, dirigindo-nos o coração. Contudo a consuma firmando-nos na perseverança (II.III.6).

Como já foi dito, a estrutura motora responsável em colocar em movimento o homem permanece a mesma. O coração (a vontade e os afetos) continua tendo a primazia diretiva sobre a vida humana, inclusive sobre o intelecto. Contudo, se antes a vontade e os afetos estavam inescapavelmente escravizados a uma disposição apóstata e pecaminosa, fundada nos efeitos radicais da queda sobre a natureza humana, agora, sob os efeitos radicais da redenção, operados pela graça divina, a vontade foi “libertada” para obedecer e buscar a Deus. No capítulo III.8 do livro II, Calvino antecipa, de maneira circunstancial, a relação de interdependência entre a fé e a vontade, aquilo que mais tarde receberá de sua parte um tratamento mais exaustivo, sobretudo no cap. II do livro III das *Institutas*. Discorrendo sobre a necessidade de uma intervenção graciosa de Deus, transformando a vontade, Calvino afirmará que a fé é o “o princípio do querer o bem e do agir corretamente”, estabelecendo, com isso, uma relação íntima entre o “conhecimento da fé” e a realidade de uma vontade transformada.¹⁹² Sendo assim, passemos agora a explorar o conceito de fé de Calvino e sua interrelação com as demais faculdades da alma, especialmente a vontade.

5.2 O VERDADEIRO CONHECIMENTO DE DEUS COMO CONHECIMENTO DA FÉ

Calvino reproduz o ensino paulino de que a fé é um daqueles dons supernaturais de Deus concedidos aos homens através da obra redentora de seu Espírito (III.I.4), o que os leva a confiar em Cristo, na sua obra e a “entrarem na posse de seu Reino Celestial” (III.II.1). Além disso, Calvino afirma haver uma “relação permanente” desta fé, dom de Deus, com a sua Palavra na forma de uma firme confiança na autoridade daquilo que nela é revelado (III.II.6,29,31-33). Portanto, esta confiança não se funda numa submissão ou aceitação cega e ignorante da autoridade da Igreja ou de sua tradição, como

¹⁹² “Accedit altera non absimilis ratio: nam quum bene volendi et agendi principium sit ex fide, videndum est unde sit ipsa fides” (II.III.8).

propunha o “ensino escolástico” da “fé implícita” às massas de fiéis, mas sim num conhecimento integral de quem Deus é e de seu evangelho redentor revelado nas Escrituras (III.II.2).¹⁹³ Para Calvino a “fé não se assenta na ignorância, mas no conhecimento, e certamente não apenas o conhecimento de Deus em si mesmo, como também da sua divina vontade” (III.II.2).

O fato de ter usado o termo “conhecimento” para qualificar a fé já rendeu a Calvino a alegação de cultivar uma concepção intelectualista da fé e do conhecimento religioso.¹⁹⁴ Contudo, uma análise minuciosa do cap. II do livro III, revelará que o conceito de conhecimento da fé, esposado por Calvino, tem características muito peculiares, estando muito mais relacionado a um viés voluntarista e fiduciário do que propriamente intelectualista, embora, a mente também tenha um papel importante nesta forma de conhecimento pístico. A identificação de fé com “conhecimento” pode ser compreendida à luz do contexto polêmico envolvendo as críticas de Calvino ao conceito escolástico de “fé implícita”, cuja idéia principal é a de uma confiança irrestrita na autoridade da Igreja e de sua tradição sem que esta seja acompanhada de um nível mínimo de compreensão dos fundamentos daquilo no qual se crê (III.II.2-3).¹⁹⁵ Ou seja, “fé implícita”, segundo Calvino, seria crer na autoridade da Igreja independente de se conhecer o que ela ensina. É justamente por causa deste

¹⁹³ “Ergo hoc malum, ut alia innumera, scholasticis acceptum referri par est, qui velut obducto velo Christum texerunt” [...] “Hocine credere est, nihil intelligere: modo sensum tuum obedienter ecclesiae submittas? Non in ignorance, sed in cognitione sita est fides: atque illa quidem non Dei modo, sed divinae voluntatis. Nec enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti quicquid ecclesia praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus: sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem reconciliatione per Christum facta: Christum vero in iustitiam, sanctificationem, et vitam nobis esse datum. Hac, inquam, cognitione, non sensus nostri submissione, ingressum in regnum coelorum obtinemus. Nam quum dicit Apostolus, corde credi ad iustitiam, ore confessionem fieri ad salutem (Rom. 1:10.), non satis esse indicat, si quis implicate credat quod non intelligat, nec etiam inquirat, sed explicitam requirit divinae bonitatis agnitionem, in qua consistit nostra iustitia” (III.II.2).

¹⁹⁴ Refiro-me especialmente à análise de R. T. Kendal que se encontra em sua obra *Calvin and English calvinism to 1649*. New York: Oxford University Press, 1978, p. 19, 29, 34. Uma refutação muito bem escrita da tese de Kendal nos é oferecida por Richard Muller em *The unaccommodated Calvin*, p. 159-161.

¹⁹⁵ Embora Calvino trate de maneira generalizada, atribuindo aos “escolásticos” a origem do tratamento sobre a fé implícita, fica claro que sua contenda é dirigida a uma interpretação popularmente estabelecida em sua época, do tratamento elaborado de Tomás de Aquino sobre a natureza da fé implícita e da fé explícita encontrado no *Quaestiones disputatae de Veritate*. Como as *Institutas* têm uma finalidade polêmico-apologética de caráter prático-religioso, não interessa a Calvino debater as minúcias filosóficas do conceito de “fé implícita” encontradas originalmente no pensamento de Aquino, mas sim confrontá-lo em sua expressão atual e popularmente aceita. Para maiores detalhes sobre a relação entre o conceito de fé de Calvino e Aquino ver VOS, Arvin. *Aquinas, Calvin, and contemporary protestant thought*. Washington: Christian University Press, 1985, p. 21-40.

tipo de expediente perpetuador da ignorância religiosa e da superstição das massas é que Calvino definirá a fé como “conhecimento”.

Apesar de se opor ao sentido escolástico de “fé implícita”, Calvino reconhecerá a validade desta expressão numa acepção diferente. Segundo Calvino, é possível falarmos de fé implícita como aceitação da autoridade daquilo que a Escritura revela, ainda que não tenhamos uma compreensão completa das suas implicações (III.II.4), ou como a submissão e aceitação inicial da autoridade do evangelho de Cristo que funcionaria como uma preparação prévia para a compreensão futura daquilo no qual se creu (III.II.5). Mas em ambos os casos, tal aceitação fiduciária insipiente ou inicial, deve vir sempre acompanhada de uma apreensão racional mínima do que é revelado (*notitia*).¹⁹⁶ É neste contexto que Calvino define fé como “o firme e seguro conhecimento da divina benevolência para conosco, fundado sobre a veracidade da promessa graciosa feita em Cristo, que não só é revelado à nossa mente, mas é também selado em nosso coração mediante o Espírito Santo” (III.II.7).

Esta definição de fé como conhecimento também deve ser entendida à luz da distinção feita, anteriormente, por Calvino, no cap. II.12-13 do livro II, entre os dons supernaturais e os dons naturais e, também, entre os objetos da realidade celestial e os objetos da realidade terrena a quem estes diferentes “dons” se dirigem. Dentre as capacidades supernaturais que visam à realidade celestial se encontra o conhecimento da fé (II.II.12). A fé é um dom supernatural da graça que funciona como uma forma de conhecimento das coisas celestiais relacionadas ao “puro conhecimento de Deus, o senso da verdadeira justiça e aos mistérios do reino celeste” (II.II.13). Estas realidades celestiais são muito elevadas e, por isso, não podem ser alcançadas pelos sentidos e até mesmo pela mente, pois ambos são dons naturais com os quais Deus dotou o homem para conhecer a realidade do mundo. Portanto, para Calvino, a fé se distingue das demais formas de conhecimento pela natureza

¹⁹⁶ “Ex his patet, eos etiam qui primis elementis nondum sunt imbuti, modo ad obediendum ferantur, vocari *fideles*: non quidem proprie, sed quatenus Deus pro sua indulgentia pium illum affectum tanto honore dignatur. Sed haec docilitas cum proficiendi desiderio longe distat a crassa ignorantia, in qua torpent qui fide implicita (qualis fingitur a Papistis) contenti sunt. Nam si Paulus severe eos damnat (2 Tim. 3:7.), qui semper discentes, nunquam ad scientiam veritatis perveniunt, quanto graviores ignominiam merentur, qui data opera affectant nihil scire?” (III.II.5).

elevada de seu modo de operação e também dos objetos a quem se destina (VOS, 1986, p. 5-6).

No capítulo II.14 do livro III das *Institutas*, Calvino será ainda mais explícito acerca da natureza do conhecimento da fé. Nesta seção, Calvino reafirmará sua concepção de fé como conhecimento que ultrapassa ou transcende os limites ordinários do intelecto e também da sensibilidade. Sendo este conhecimento da fé de natureza distinta do conhecimento intelectual, ele se caracterizará como confiança na autoridade do testemunho divino e em suas promessas reveladas, sem que esta certeza esteja fundada em provas e demonstrações racionais ou em qualquer evidência sensível, um conhecimento que consiste muito mais em certeza e persuasão do que em apropriação discursiva (III.II.14).

Examinemos de novo, agora, cada parte desta definição de fé, as quais, perscrutadas diligentemente, nada deixará de duvidoso, segundo penso. Quando à fé chamamos *conhecimento*, não queremos dizer *compreensão* que costuma ser das coisas que caem sob a percepção sensória humana. Pois a fé está tão acima da percepção sensória, que se torna indispensável que o entendimento humano se eleve sobre si mesmo para chegar a ela. Contudo, nem mesmo quando a ela chega, compreende o que percebe. Mas, enquanto persuadida do que não apreende, pela própria certeza da persuasão mais entende que se percebesse algo humano por sua própria capacidade. Daí, admiravelmente a descreve Paulo, que a chama “compreender, com todos os santos, qual seja o comprimento, a largura, a profundidade e a altura, e conhecer o amor de Cristo que ultrapassa todo conhecimento” [Ef 3.18, 19]. Pois quis significar que é de todos os modos infinito o que nossa mente abraça pela fé, e que esse gênero de conhecimento é muito mais elevado que todo saber humano [...] Do quê afirmamos que o conhecimento da fé consiste mais em *certificação* do que em *apreensão* (III.II.14).

Ao refutar a distinção escolástica entre “fé formada” e “fé informe”, Calvino se recusará a identificar o conhecimento da fé a um simples assentimento intelectual. Calvino, afirmará que o assentimento da fé “é mais do coração que do cérebro, e mais do *afeto* que do intelecto” (III.II.8).

Ora, se ponderassem esse postulado de Paulo: “Com o coração se crê para justiça” [Rm 10.10], deixariam de imaginar essa vã qualidade superveniente. Se esta única razão nos assistisse, ainda assim deveria bastar para pôr fim ao litígio, uma vez que, como já em parte abordei, e de novo o haverei de reiterar mais extensivamente, o assentimento propriamente dito é mais do coração que do cérebro, e mais do afeto que do intelecto (III.II.8).¹⁹⁷

¹⁹⁷ O final desta frase no original latino, da edição de 1959, consta da seguinte forma: “*et affectus magis quam intelligentiae*”. Ou seja, “mais de afeto do que do intelecto”.

Quando afirma que este conhecimento da fé consiste muito mais de afeto do que de apreensão intelectual, Calvino está se referindo ao “*pío affectu*” do coração, que agora dirigido a Deus, conduz o homem à obediência e à santificação, contrapondo o ensino escolástico de que a fé seria apenas um “simples assentimento intelectual” às proposições da Escritura ou da tradição da Igreja (III.II.8). Para Calvino, a fé genuína tem um caráter certitudinal e fiduciário com implicações existenciais profundas, sendo um tipo de “conhecimento” relacionado a uma forma de convicção segura ou confiança irrestrita e permanente em Deus e em sua Palavra (III.II.15-16), que redundando em paz, obediência, santificação e numa viva comunhão entre o crente e Deus (III.II.8,16).¹⁹⁸

Calvino, em outro lugar, identifica a fé com o “conhecimento da divina benevolência para conosco e a segura convicção de sua verdade”, quando a contrasta com a fé “evanescente” ou temporária daqueles que, por breve momento, “abraçam a Cristo”, mas não permanecem nele (III.II.12). Esta diferença é determinada pelo fato da fé verdadeira estar baseada no conhecimento de Deus implantado no coração daquele que crê (eleitos), implicando na transformação redentiva da sua vontade e dos seus afetos, enquanto que no “réprobo”, este conhecimento, no qual se baseia a sua fé (evanescente), não chega ao nível do coração a ponto de transformar os seus afetos e a sua vontade (III.II.12).

Este conhecimento da fé nada tem a ver com a acepção grega clássica de fé como “mera opinião” (δόξα). Mesmo que às vezes a fé verdadeira seja assaltada pela incredulidade, pelas dúvidas ou por inquietações passageiras, em virtude de sua condição ainda imperfeita e pela tendência residual do coração redimido à incredulidade (III.II.18, 20),¹⁹⁹ Calvino afirma que esta

¹⁹⁸ “Quoniam res minime dubia est, uno verbo statuimus, eos inepte loqui, quum fidem formari dicunt accessione piaie affectionis ad assensum facta: quum assensus quoque pia affectione constet, qualis saltem in Scripturis demonstratur. Sed alterum multo clarius argumentum se etiamnum offert. Quum enim fides Christum amplectatur, ut nobis offertur a Patre: ille vero non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem offeratur, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae, eum haud dubie rite cognoscere nunquam poterit, quin sanctificationem Spiritus simul apprehendat. **Aut si quis apertius id dictum cupiat, Fides in Christi notitia sita est. Christus nisi cum Spiritu sui sanctificatione cognosci nequit. Consequitur, fidem a pio affectu nullo modo esse distraendam**” (III.II.8). Minha ênfase.

¹⁹⁹ “Id quo intelligatur, necesse est redire ad illam carnis et spiritus divisionem, cuius alibi meminimus, quae in hac parte lucidissime se profert. Sentit ergo in se divisionem pium pectus, quod partim ob divinae bonitatis agnitionem suavitate perfunditur, partim ob suae calamitatis

confiança irrestrita, posta em Deus e em sua Palavra, jamais será abandonada ou mesmo destruída (III.II.17-20).²⁰⁰ Segundo Calvino, a convicção que procede da fé, no coração do crente, consiste em um “conhecimento certo e seguro” e numa “certeza plena e fixa” a respeito das promessas reveladas por Deus em sua Palavra (III.II.15,16,21). Esta certeza resultante da fé verdadeira, no tocante à Deus e àquilo que revela em sua Palavra, é tal, que Calvino a compara, analogicamente, à convicção produzida pelo conhecimento seguro oriundo das observações empíricas e racionalmente comprovadas no âmbito das coisas terrenas (III.II.15).²⁰¹

Depois de analisarmos a que tipo de conhecimento Calvino se refere quando fala de fé, cabe-nos agora estabelecermos como se dá a dinâmica interna do conhecimento da fé na sua relação com a mente e com o coração. Como já foi dito, Calvino entende que em virtude da depravação da natureza humana, resultante da queda, tanto a mente quanto o coração do homem estão desqualificados como meios de se alcançar o verdadeiro conhecimento de Deus e o viver bem-aventurado. A mente não consegue se elevar às verdades celestiais e nem pode discernir a vontade de Deus por sua própria conta, pois se encontra “cega e entenebrecida” pelos efeitos do pecado. Já o coração (vontade e afetos) é escravo do pecado, sendo, portanto, a partir deste parâmetro existencial pecaminoso que os desejos e afetos são dirigidos. Por isso que, no entendimento de Calvino, para que o homem possa conhecer e confiar plenamente em Cristo e nas promessas do evangelho, ele precisa ter

sensum amaritudine angitur, partim in Evangelii promissionem recumbit, partim suae iniquitatis testimonio trepidat, partim vitae apprehensione exultat, partim mortem exhorrescit. Quae variatio ex fidei imperfectione contingit: quando nunquam tam bene in praesentis vitae cursu nobiscum agitur, ut omni diffidentiae morbo curati, fide toti repleamur et occupemur. Hinc conflictus illi: ubi quae in reliquiis carnis haeret diffidentia ad oppugnandam, quae intus concepta est, fidem insurgit” (III.II.18) [...] “In talibus ignorantiae involucris plurimum simul dubitationis et trepidationis implicari necesse est: quum praesertim cor nostrum suo quodam naturali instinctu ad incredulitatem propendeat. Huc accedunt tentationes, quae et infinitae numero, et genere variae, magno identidem impetu insiliunt” (III.II.20).

²⁰⁰ “Nos certe, dum fidem docemus esse debere certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quae nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quae nulla sollicitudine impetatur: quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia, tantum abest ut eorum conscientias in placida aliqua quiete collocemus, quae nullis omnino turbis interpellatur. Rursum tamen, qualemcunque in modum afflicentur, decidere ac desciscere negamus a certa illa, quam de misericordia Dei conceperunt, fidúcia” (III.II.17).

²⁰¹ “Addimus, certam ac firmam, quo solidior persuasionis constantia exprimitur. Nam ut dubia et versatili opinione non est contenta fides, ita nec obscura perplexaque conceptione: sed plenam et fixam, qualis de rebus compertis et probatis esse solet, certitudinem requirit” (III.II.15).

sua mente “iluminada” e, principalmente, seu coração (vontade e afetos) “firmado” pela graça (III.II.33). A mente, naturalmente, tão obtusa e incapaz de pensar as realidades celestiais, é comparada por Calvino, recorrentemente, ao cego que fora habituado a viver na escuridão, estando completamente incapacitado de ver o que está além de suas parcas possibilidades (III.II.33). Calvino, também, recorre à metáfora da “degustação insípida” para exemplificar a inaptidão da mente em “saborear” (apreender) as realidades divinas (III.II.34). Para ele, somente através da iluminação do Espírito Santo a mente humana se torna apta a “ver” (apreender) as verdades divinas e a “degustar o sabor daquelas coisas que dizem respeito ao Reino de Deus” (III.II.33-34). Portanto, a iluminação da mente, pelo Espírito de Deus, é uma das etapas constitutivas do conhecimento da fé. Contudo, a iluminação da mente precisa, necessariamente, vir acompanhada da transformação do coração. Aliás, Calvino atribuirá à “constância do coração a parte principal da fé” (III.II.33). Calvino entende que o simples fato de termos apreendido intelectualmente verdades bíblicas, não assegura de maneira final que possuímos o verdadeiro conhecimento da fé. Esta era, inclusive, uma de suas críticas ao ensino “escolástico” quanto a esta matéria, segundo o qual a parte principal da fé situaria-se no assentimento intelectual das verdades divinas (III.II.33).²⁰² Para ele, somente quando a Palavra de Deus é enraizada no coração, ou seja, somente quando a vontade e os afetos são transformados e potencializados a desejar e a amar a Deus e à sua vontade revelada é que se estabelece a fé verdadeira, pois habilita o crente a resistir a todas as tentações por amor de seu Deus (III.II.36).

Portanto, o que o entendimento recebeu, há de plantar-se no coração. Porque, o fato de a Palavra de Deus girar na cabeça não significa que ela seja apreendida pela fé; ao contrário, só acontece quando deita raízes no íntimo do coração, de sorte que seja um baluarte invencível para sustentar e repelir a todos os engenhos das tentações. Pois, se é verdadeiro que a real compreensão da mente é sua iluminação, em tal confirmação do coração seu poder transparece muito mais evidente, isto é, em que não só maior é a desconfiança do coração que a cegueira da mente, mas também mais difícil é o ânimo prover-se de certeza do que a mente imbuir-se de conhecimento. Conseqüentemente, o Espírito faz as vezes de um selo para marcar em nosso coração estas mesmas

²⁰² “Nec satis fuerit, mentem esse Dei Spiritu illuminatam, nisi et eius virtute cor offirmetur ac fulciatur. In quo tota terra Scholastici aberrant, qui in fidei consideratione nudum ac simplicem ex notitia assensum arripiunt, praeterita cordis fiducia et securitate. Ergo singulare Dei donum utroque modo est fides, et quod mens hominis ad degustandam Dei veritatem purgatur, et quod animus in ea stabilitur” (III.II.33).

promessas cuja certeza antes nos imprimiu à mente e *e/e* toma o lugar de um penhor para confirmá-las e estabelecê-las (III.II.36).

Portanto, na concepção de Calvino acerca da natureza e dinâmica da fé, a mudança do coração tem muito mais relevância do que a iluminação da mente, pois é só através da obra transformadora do Espírito nesta instância volitiva e afetiva, chamada de coração, que o homem pode ser integralmente movido a confiar e amar a Deus (III.II.36). Isso indica que, para Calvino, embora a fé envolva a participação da mente na apreensão e assentimento das verdades reveladas, é sobretudo, no âmbito da vontade e dos afetos (instância do coração) que se estabelece, determinantemente, a certeza e a confiança em Deus e em sua Palavra (III.II.36). Quando define fé como “o firme e seguro conhecimento da divina benevolência para conosco, fundado sobre a veracidade da promessa graciosa feita em Cristo, que não só é revelado à nossa mente, mas é também selado em nosso coração mediante o Espírito Santo” (III.II.7), Calvino está afirmando que a fé verdadeira envolve a participação integral das operações da alma, com a primazia da vontade e dos afetos neste processo de apreensão cognitiva e a conseqüente aceitação voluntária e convicta das verdades reveladas. Pois se foi, sobretudo, pela vontade que o homem foi escravizado a um modo de vida alienado de Deus, é pela redenção da vontade que ele será reconciliado com Deus.

6 AS DISJUNÇÕES TEOLÓGICO-FILOSÓFICAS ENTRE CALVINO E A CONCEPÇÃO DE CONHECIMENTO DE DEUS E DE SI DE AGOSTINHO: CONCLUSÃO

Não é possível subestimar a importância que o pensamento de Agostinho teve na formação da teologia de João Calvino, especialmente de suas antropologia e soteriologia teológicas. Este dado é, incontestavelmente, evidenciado não apenas através do testemunho secundário de especialistas nos estudos calvinianos, mas principalmente por meio de citações e referências explícitas feitas por Calvino a Agostinho no que concerne à sua teologia da graça, do pecado original, do livre arbítrio, da predestinação, da providência e dos sacramentos.

Se no tocante às questões teológicas, mencionadas acima, é possível falarmos de apropriação direta, já em relação aos paralelos encontrados entre Calvino e Agostinho, sobre a doutrina do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, o mesmo não pode ser dito.

Apesar de haver aproximações e afinidades gerais entre estes dois pensadores cristãos, concernentes ao conhecimento de Deus e o autoconhecimento, não há sequer uma citação explícita ou referência direta de Calvino, nas *Institutas*, a qualquer tratamento de Agostinho sobre esta questão. Aliás, em todas as sucessivas edições das *Institutas*, acredita-se haver apenas 6 menções indiretas aos diálogos filosóficos de Cassiciaco (SMITS, 1957, p. 147-148, cf. 1958, p. 155, 215, 253) e 3 menções ao *De libero arbitrio* (SMITS, 1958, p. 210). A aparente utilização inexpressiva das obras filosóficas de Agostinho, possivelmente demonstra que não houve impacto da proposta especulativo-metafísica do bispo de Hipona sobre os aspectos específicos do tratamento de Calvino a respeito do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, muito embora, o tema em si, bem como seus elementos constitutivos, sempre estivessem presentes, de forma central, no pensamento do reformador de Genebra. É bem verdade que precisamos contrabalancear este dado importante com um dos critérios apresentados no capítulo primeiro deste trabalho, a respeito da utilização indireta de idéias de autores antigos e

contemporâneos por Calvino nas *Institutas*. Nem sempre a ausência de citações ou referências diretas a determinados autores antigos, medievais e contemporâneos, ou mesmo de correntes vigentes em sua época, implicava, necessariamente, na falta de familiaridade de Calvino com as idéias de tais pensadores ou correntes, ou na não influência destes sobre ele (LANE, 1999, p. 2,10). No capítulo I.1 do livro I das *Institutas*, por exemplo, em sua tratativa sobre o caráter correlativo entre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento e a identificação deste *duplex cognitio* com a sabedoria, pode ser atestado um paralelo muito estreito com o capítulo I.1 do livro II de *Soliloquia* (SMITS, 1958, v.2, p. 253). Como também é perceptível a presença de aspectos teóricos e metodológicos do pensamento nominalista e do movimento humanista no seu tratamento anti-essencialista e anti-especulativo da natureza do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, bem como de seu repúdio por qualquer tentativa de explicar o conhecimento de Deus a partir de uma via demonstrativa e filosófica. Embora tais paralelos existam sem ao menos haver citações quaisquer a autores nominalistas ou humanistas sobre esta questão.

Embora haja diferenças incontornáveis entre Calvino e Agostinho no tocante às especificidades teóricas envolvendo a compreensão da *cognitio Dei*, Hoitenga afirma que o “coração” da doutrina do conhecimento de Deus de Calvino deriva, no geral, das doutrinas agostinianas da iluminação divina e da presença interna do mestre interior como fonte de todo bem e verdade (HOITENGA, 1991, p. 174). Apesar de não ser o propósito do presente trabalho demonstrar a plausibilidade desta afirmação através de uma análise crítica textual apurada das obras de Calvino, a mesma não pode ser descartada, em função da prática usual entre os humanistas de se parafrasear autores sem, necessariamente, citá-los explicitamente. Embora, como já dissemos, não haja evidência textual suficiente que caracterize a relação de dependência direta entre a concepção geral de Calvino sobre o conhecimento de Deus e de si, e a concepção de Agostinho.

A existência destes paralelos entre ambos sobre a *cognitio Dei et sui* pode ser atribuída, em maior monta, aos influxos indiretos da concepção agostiniana presentes na atmosfera intelectual e religiosa do século XVI. Aliás, é possível afirmar que a teoria do conhecimento religioso de Calvino, tanto

naqueles aspectos que se aproximam do pensamento agostiniano, como aqueles que se distanciam ou divergem dele, resulta principalmente de influxos recebidos de movimentos como a *Schola Augustiniana Moderna* e a *Devotio Moderna*.

Se quisermos ser consistentes com a tese proposta no capítulo primeiro, de que os principais temas agostinianos ligados à doutrina do homem e à doutrina da salvação foram legados a Calvino pela *Schola Augustiniana Moderna*, através da mediação de vários autores e obras com os quais travou contato, sendo um dos mais determinantes o pensamento de Martinho Lutero, então precisamos igualmente reconhecer que, em termos epistemológicos e teontológicos, o que prevaleceu foi a contraparte nominalista presente neste movimento.²⁰³ Certamente, estes influxos nominalistas que moldaram direta ou indiretamente a teoria do conhecimento religioso de Calvino, foram responsáveis pelas principais disjunções entre os aspectos específicos envolvendo a sua concepção de conhecimento de Deus e os aspectos específicos envolvendo a concepção agostiniana. O caráter anti-especulativo e anti-essencialista da proposta de Calvino, a distinção qualitativa e não apenas quantitativa, como preconizava o pensamento realista medieval, entre aquilo que concerne às criaturas e aquilo que concerne ao Criador, bem como sua constante suspeita quanto aos poderes da razão autônoma e da filosofia quando aplicados ao domínio da fé e a sua conseqüente irrelevância como critério de justificação do estatuto das crenças religiosas, são exemplos da presença do ideário nominalista nos aspectos específicos da concepção calviniana de conhecimento de Deus. Já a apropriação direta e indireta de princípios antropológicos e soteriológicos presentes, em sua grande maioria, às obras antipelagianas de Agostinho, definirá os contornos gerais da concepção de Calvino sobre o conhecimento de Deus e o autoconhecimento, em especial as doutrinas do livre arbítrio, dos efeitos radicais da queda sobre a natureza humana e da necessidade *sine qua non* da graça divina como único meio de restauração do homem à sua condição primeva de comunhão com Deus e conhecimento de si.

²⁰³ Devemos lembrar do que foi dito no capítulo 1, que em síntese, a *Schola Augustiniana Moderna* tendia a aliar aspectos da epistemologia e teontologia nominalistas com uma férrea admissão da antropologia e soteriologia presentes nos escritos antipelagianos de Agostinho.

Em se tratando dos influxos indiretos responsáveis em forjar, sob moldes agostinianos, os contornos gerais da doutrina do conhecimento religioso de Calvino, devemos destacar, também, a *Devotio Moderna*. Como já dissemos, nas *Institutas* parece haver uma forte semelhança entre a concepção geral de Calvino acerca da correlação entre conhecimento de Deus e autoconhecimento e de sua identificação com a *sapientia*, e o ensino de Agostinho sobre o mesmo assunto. Smits afirma que isso se deveu à influência da *Devotio Moderna*, que foi muito proeminente entre os humanistas franceses do século XVI, legando uma tradição de pensamento e piedade fortemente marca pelo tema agostiniano da busca pelo conhecimento de Deus e o autoconhecimento como a base da vida cristã (SMITS, 1957, v. 1, p. 21, n. 3).

Como já vimos, a *Devotio Moderna* teve como uma de suas obras mais representativas o *De Imitatione Christi* de Thomas à Kempis. Embora não haja nenhuma menção explícita, nas obras de Calvino, ao *De Imitatione Christi*, há paralelos muito estreitos entre os temas e o tratamento que envolvem a doutrina do conhecimento de Deus proposto por Thomas à Kempis em sua obra (TORRANCE, 1988, p. 73). Tanto Calvino como Thomas à Kempis concebem, de maneira geral, o conhecimento verdadeiro de Deus e suas relações, ao modo agostiniano, identificando-o com a própria *sapientia* e o distinguem do conhecimento da realidade terrena (*scientia*). Sendo de natureza muito mais prática do que especulativa, o fim deste conhecimento é “moldar os crentes na verdadeira piedade” (TORRANCE, 1988, p. 75). Outro aspecto de extrema semelhança é a ênfase, colocada por ambos, no modo de apropriação do conhecimento de Deus e do autoconhecimento, o qual resulta de um ato gracioso e condescendente de Deus em comunicar internamente aos crentes a sua *summa veritas*, por meio da internalização da mensagem revelada nas Escrituras e também de sua recepção humilde por parte do crente, em sujeição e obediência à sua vontade (TORRANCE, 1988, p. 76).²⁰⁴ Sendo as Escrituras a fonte suprema por meio da qual Deus comunica sua verdade espiritual ao homem, verdade esta que transcende toda forma de percepção humana, sua mensagem só pode ser adequadamente compreendida e aplicada através da

²⁰⁴ Ver por exemplo, *De Imitatione Christi* I.3.1,2; I.5.1; III.2.1; III.43.3; III.4.1ss; III.48.1ss; III.46.1ss; III.48.1ss; I.5.1; I.9.1s; II.2.1s; III.13.1s; III.14.2s.

ação iluminadora do Espírito Santo.²⁰⁵ Outra grande semelhança entre a *Devotio Moderna*, tal como representada pelo pensamento de Thomas à Kempis em sua *De Imitatione Christi*, e o pensamento de Calvino, é o fato de haver entre ambos uma forte resistência em associar o verdadeiro conhecimento de Deus, que é a sabedoria, com aquele tipo de inquirição meramente intelectual e especulativa sobre as realidades divinas.²⁰⁶ Apesar disso, ambos também vêem na *scientia* (conhecimento) um dom de Deus ao homem quando aplicada ao domínio das investigações bíblicas e teológicas, sob a condução da própria fé, pois “seu exercício pressupõe as realidades que vem da divina graça” (TORRANCE, 1988, p. 78).²⁰⁷

Além disso, podemos afirmar que os influxos diretos e indiretos, resultantes da concepção ciceroniana sobre o conhecimento natural de Deus, revivida pelos *studia humanitatis*, foram muito comuns à atmosfera intelectual do século XVI. Esta hipótese parece ser bem plausível, sobretudo porque nos primeiros capítulos do livro I das *Institutas*, reservados ao tratamento da doutrina do conhecimento natural de Deus, Calvino dialoga recorrentemente com Cícero, especialmente, em sua obra *De natura deorum*.

Portanto ao falar de aproximações no âmbito geral entre ambas as concepções de conhecimento de Deus e do autoconhecimento, não se está falando, necessariamente, de influência direta ou continuidade deliberada de Calvino em relação à concepção de Agostinho. Por isso, o mais acertado é falarmos de paralelos no que concerne àquelas semelhanças entre ambos, que não podem ser textualmente evidenciadas de forma final. Contudo, o que mais nos interessa no presente capítulo é destacarmos as disjunções de Calvino em relação à concepção de *cognitio Dei et sui* de Agostinho.

6.1 DISJUNÇÕES ENTRE CALVINO E AGOSTINHO SOBRE O CONHECIMENTO NATURAL DE DEUS

Embora apontem para a realidade de um acesso real do homem ao conhecimento de Deus pela via natural, Agostinho e Calvino parecem diferir

²⁰⁵ Ver por exemplo, *De Imitatione Christi* I.1.1,2; I.5.1; III.31,2s; 53.3; cf. II.1.6; IV.4.1; cf. III.23.8; III.31.2 cf. III.54.1; 58.6.

²⁰⁶ Ver por exemplo, *De Imitatione Christi* I.25.2; III.24.1; III.58.1s; IV.18.1 cf. III.3.1; 43.1s.

²⁰⁷ Ver por exemplo, *De Imitatione Christi* I.3.4; III.43.2 cf. I.7.1; III.21.1; III.54.17s.

quanto à forma e a extensão deste acesso.²⁰⁸ Agostinho parece indicar a presença universal, no mais íntimo do coração humano, de um “mestre oculto”, que seria o próprio Deus, responsável em conduzir o homem a todas as verdades inteligíveis (*conf.* IV.XII.18; V.VI.10). Trata-se do conhecimento implícito de Deus presente à memória (*notitia*). Apesar disso, nem todos parecem se elevar da memória destas verdades a ponto de alcançarem a posse de um conhecimento natural de Deus explícito (*cogitatio*). Agostinho em sua *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, cap. 1.18-32, parece atribuir apenas aos sábios gentios a posse de tal conhecimento natural, como por exemplo, os “platônicos”, quando atestam, através de sua filosofia, a existência de Deus, sua natureza imaterial, infinita, imutável e inteligível (*conf.* VII.IX,XX), apesar desta luz natural estar disponível a todos os homens. Seguindo o apóstolo Paulo, Agostinho afirmará que o problema dos sábios não seria a falta de conhecimento de Deus, pois este está disponível, mas sim o orgulho. Tal orgulho seria a raiz de todos os pecados humanos, sobretudo a ingratidão e a idolatria que os levam a não reconhecerem a Deus como a fonte de toda sabedoria.

Já em Calvino, tanto o conhecimento natural de Deus quanto o redentivo, são caracterizados pela imediatez universal. O conhecimento natural, representado pelo *sensus divinitatis* e pela certeza oriunda da contemplação da ordem criada, é o conhecimento estrutural e intuitivo, presente naturalmente à mente e coração humanos, de que Deus existe e de que criou todas as coisas. Para Calvino, o conhecimento redentivo, representado pela “certeza da fé”, é caracterizado pela certificação produzida pelo testemunho interno do Espírito Santo, iluminando a mente e potencializando o coração do crente a amar e desejar a Deus (III.II.7). Em ambos os casos o conhecimento de Deus não resulta de mediação discursiva nem de inferências dedutivas, ele é imediato e certitudinal. Quando discorre

²⁰⁸ É bom lembrar que tanto para Agostinho quanto para Calvino o conhecimento natural de Deus não tem caráter “redentivo” ou “beatífico”. O conhecimento de Deus a que Agostinho chama de “beatífico” e Calvino chama de “verdadeiro”, é aquele que tem como ponto de partida (no caso de Agostinho), ou se concretiza (no caso de Calvino) através da fé em Cristo e nas verdades reveladas. Por ter uma concepção de conhecimento muito mais holística, anti-especulativa e prática, Calvino não privilegiará apenas o elemento intelectual no seu processo de aquisição. É por esta razão que mesmo quando fala do conhecimento natural de Deus ele o faz em termos de apreensão da mente e do coração (vontade e afeto) concedendo primazia a este último (I.III.1).

sobre o conhecimento natural que todos os homens têm acerca de Deus, Calvino não o associa, essencialmente, ao potencial intelectual do homem, afirmando inclusive que até mesmo os homens mais retrógrados, incivilizados e “brutos” são dotados deste senso imediato da divindade.

Certamente, se em algum lugar se haja de procurar ignorância de Deus, em nenhuma parte é mais provável encontrar exemplo disso que entre os povos mais retrógrados e mais distanciados da civilização humana. E todavia, como o declara aquele pagão, não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe! E *mesmo aqueles* que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou *ela* às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos! (I.III.1).

Nem tampouco desprestigia a realidade exterior como fonte adequada para se alcançar este conhecimento, como faz Agostinho. Isso ocorre porque Calvino não está pensando esta questão dentro dos limites da metafísica platônica que desvaloriza a realidade sensível. Não é por acaso que Calvino privilegie mais a experiência do que o uso autônomo da razão especulativa na consecução deste conhecimento divino.

Outra distinção entre ambas as concepções acerca do conhecimento natural de Deus, diz respeito ao papel da fé na aquisição deste conhecimento. Embora reconheça ser a fé em Cristo o ponto de partida para a busca pelo conhecimento beatífico de Deus, Agostinho dá a entender que mesmo o conhecimento natural da divindade requer a presença *a priori* da fé, mesmo que esta ainda não seja a fé em Cristo resultante da graça divina (*lib. arb.* II.2.5-6). Portanto, para Agostinho, crer é um pressuposto inescapável até mesmo para se conhecer a Deus de maneira natural. Já Calvino, jamais relaciona a aquisição do conhecimento natural de Deus com a fé, pois na sua concepção a fé é um dom supernatural, produto da graça divina, exclusivamente aplicável ao conhecimento de Deus redentivo ou beatífico, enquanto que o conhecimento natural de Deus independe da agência da graça e dos dons supernaturais, consistindo de uma certeza intuitiva da mente e do coração, uma capacidade natural com a qual o ser humano foi dotado no momento em que foi criado por Deus.

6.2 DISJUNÇÕES ENTRE CALVINO E AGOSTINHO SOBRE O CONHECIMENTO BEATÍFICO DE DEUS

Basicamente as disjunções teóricas mais significativas de Calvino em relação à concepção agostiniana de conhecimento de Deus, concentram-se na sua redefinição de conhecimento religioso como conhecimento da fé e nas distinções específicas sobre a relação entre fé e razão neste processo de conhecimento; também em sua atitude metodológica anti-especulativa, em sua resistência em interpretar o dado revelado a partir de categorias metafísicas ou filosóficas e em sua constante desconfiança do potencial racional como instrumento perquiridor das verdades divinas.

6.2.1 DISJUNÇÕES SOBRE A NATUREZA DO CONHECIMENTO BEATÍFICO DE DEUS

Podemos iniciar esta análise comparativa pela redefinição calviniana da natureza do conhecimento de Deus. Para Calvino, há uma diferença significativa entre conhecer “meramente” e conhecer “realmente” a Deus (BOUWSMA, 1982, p. 205). Segundo Calvino, o conhecimento real de Deus consiste na apreensão integral da sua Palavra através da “encarnação” da mesma nos pensamentos e comportamento do crente, que resultaria no pleno engajamento de toda sua personalidade na experimentação e aplicação constantes dos preceitos bíblicos à vida e não apenas de suas faculdades cognitivas (BOUWSMA, 1982, p. 205). Não é sem razão que a este conhecimento Calvino, expressamente, denomine de “verdadeiro conhecimento de Deus” (I.IV.1; I.VI.1,3), distinguindo-o da mera apreensão intelectual do dado revelado (III.VI.4). O conhecimento especulativo, comumente marcado pela frigidez intelectualista, contrasta com a concepção de conhecimento esposada por Calvino (BOUWSMA, 1982, p. 205). Em Calvino o verdadeiro conhecimento de Deus envolve, de maneira determinante, funções pré-cognitivas como a confiança, a vontade e os afetos, aquilo que ele mesmo chamava de “conhecimento da fé” (III.II.14). Este é outro aspecto que demonstra a divergência de Calvino em relação aos meandros específicos envolvendo a concepção de *cognitio Dei* de Agostinho, a maneira como ele

concebe o papel e a dinâmica da fé neste processo. Calvino, diferentemente de Agostinho, que atribuía à razão o papel fundamental no conhecimento de Deus, atribuirá à fé esta responsabilidade, assinalando assim, o caráter *fiduciário* deste conhecimento (III.II.3).

Ao invés de distinguir cuidadosamente fé de conhecimento à maneira de Santo Agostinho e outros medievais, quanto mais tentar definir conhecimento em termos de crença como Platão faz no *Teeteto*, Calvino define fé em termos de conhecimento. Este avanço representou uma abrupta separação da tradição, marcando o fim dos esforços medievais em distinguir entre idéias filosóficas gregas e idéias religiosas bíblicas (HOITENGA, 1991, p. 145).

Enquanto que para Agostinho a busca pelo conhecimento beatífico de Deus, que desembocará na futura *visio Dei*, tem como ponto de partida a fé na mediação do Cristo revelado nas Escrituras, para Calvino, o conhecimento “verdadeiro” de Deus se estabelece e se concretiza por meio da fé no Cristo revelado nas Escrituras, a ponto de chamar este conhecimento redentivo de conhecimento da fé.

Para Agostinho a fé é o ponto de partida, mas é através da razão que o homem conhece a Deus. À luz do ensino geral presente nas obras de Agostinho, é lícito dizer que sua concepção de conhecimento sempre esteve sob o domínio das tradições filosóficas clássica e helenista, acerca da sua natureza e significado como ato próprio e exclusivo da razão. É por isso que, para Agostinho, o conhecimento, estritamente falando, jamais se daria pela fé, mas sim pelo intelecto. À fé será atribuída a função de confiar certa e seguramente na autoridade da Palavra de Deus, entretanto, é a razão que conhece e não a fé.

Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão que o profeta teria dito: “Se não o crerdes não entendereis” (Is 7.9 na LXX). O próprio nosso Senhor, tanto por suas palavras quanto por seus atos, primeiramente exortou a crer àqueles a quem chamou à salvação. Mas em seguida, no momento de falar sobre esse dom precioso que havia de oferecer aos fiéis, ele não disse: “A vida eterna consiste em crer,” mas sim: “A vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, único Deus verdadeiro e aquele que tu enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17.3). Depois disse àqueles que já eram crentes: “Procurais e encontrareis” (Mt 7.7). Pois não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender. E ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender (*lib. arb.* II.2.6).

Este texto mostra de maneira clara que, para Agostinho, conhecer é uma atividade estritamente racional, até mesmo no que diz respeito ao conhecimento de Deus. A razão necessita da fé em Deus para experimentar a sua libertação do julgo de uma vontade má escravizada pelas paixões, a fim de que possa conhecê-lo corretamente. Esta constante apreensão intelectual se deve à graça de Deus e não ao esforço do homem (*en. Ps. 118.18.3*). Entretanto, a certeza da fé não prescinde da busca pela compreensão racional daquilo no qual se creu, pois a fé sempre busca entender aquilo no qual assentiu sob autoridade.

No entanto, um tratamento elaborado e minucioso sobre tal dinâmica, sob bases agostinianas, está quase que inteiramente ausente no pensamento de Calvino, à exceção do tratamento polêmico dado ao dogma da “fé implícita”, onde ataca o postulado católico romano segundo o qual é suficiente crer nas verdades reveladas apenas através da autoridade da Igreja, sem a necessidade de compreensão racional ou investigação (III.II.2-4). Segundo Hoitenga, isso se deve, em parte, porque Calvino não desenvolve a sua doutrina das conseqüências noéticas da redenção na mesma proporção que o faz em relação aos efeitos noéticos da queda, e também, porque não conecta diretamente a sua doutrina da “divina iluminação” com a faculdade racional, como faz Agostinho (HOITENGA, 1991, p. 168, 170 respectivamente). De fato, apesar de reconhecer o papel funcional da mente em conhecer a Deus juntamente com o elemento volitivo-afetivo, representado pelo coração, e a necessidade de iluminação da mente para que se conheça devidamente a Deus, Calvino não relaciona estritamente a “iluminação” própria da fé com a faculdade racional tal como faz, explicitamente, Agostinho. A doutrina da “Iluminação”, para Calvino, não é sinônima de inteligibilidade racional como o é para Agostinho, pois está muito mais relacionada à certeza e à confiança do coração produzidas pela fé, do que pelo assentimento racional (III.II.33). Além disso, mesmo quando fala da ação iluminadora da mente, pela fé, e de seus resultados para o conhecimento de Deus, Calvino jamais o faz em termos unívocos. Sob as expensas de sua distinção entre as faculdades naturais (mente, vontade) e os dons supernaturais (fé, por exemplo), Calvino redefinirá a natureza do conhecimento verdadeiro de Deus dentro desta condição redimida. Para ele, “entender” as coisas divinas, sob a iluminação do Espírito

Santo, é ter a “mente e o coração elevados acima do próprio entendimento natural”, pois só assim o homem está capacitado a “ver” os “mistérios celestiais”.

Quando à fé chamamos **conhecimento**, não queremos dizer **compreensão** que costuma ser das coisas que caem sob a percepção sensória humana. Pois a fé está tão acima da percepção sensória, que se torna indispensável que o entendimento humano se eleve sobre si mesmo para chegar a ela. Contudo, nem mesmo quando a ela chega, compreende o que percebe. Mas, enquanto persuadida do que não apreende, pela própria certeza da persuasão mais entende que se percebesse algo humano por sua própria capacidade (III.II.14). [...] Portanto, como de modo algum podemos aproximar-nos de Cristo, salvo se *formos* trazidos pelo Espírito de Deus, assim, quando somos trazidos, somos elevados, em mente e coração, acima de nosso próprio entendimento. Pois, por ele iluminada, a alma adquire como que nova agudeza *de visão*, mercê da qual contempla os mistérios celestes, de cujo esplendor era antes ofuscada em si própria. E de fato o intelecto do homem, antes disso inteiramente fátuo e insípido em saboreá-las, de tal modo irradiado da luz do Santo Espírito, então na verdade começa, afinal, a provar o sabor daquelas *coisas* que dizem respeito ao reino de Deus (III.II.34).

Uma outra disjunção sobre a relação entre fé e razão, diz respeito ao ensino agostiniano de que, em certo sentido, a razão prepara o caminho da fé (*vera rel.* 24.45-25.46; *ep.* 120.1.3; 2.8; 102.38; 147.2.7;3.8). Isso quer dizer que Agostinho trabalha com a certificação prévia da razão ao assentimento da fé como justificação epistêmica da aderência às crenças cristãs. Já Calvino, em momento algum concede à razão tal primazia, pelo menos não no tocante à condição humana pós-lapsária. Seu tratamento é mais fideísta, pois trabalha com a certeza da fé como justificação epistêmica da aderência às crenças reveladas pela Escritura.

6.2.2 DISJUNÇÕES SOBRE A UTILIZAÇÃO DE CATEGORIAS METAFÍSICAS, E CRÍTICAS DE CALVINO À ATITUDE ESPECULATIVA E À AUTONOMIA INTELECTUAL NO TRATAMENTO DADO À DOCTRINA DO CONHECIMENTO BEATÍFICO DE DEUS

Em função da vitalícia presença da metafísica neoplatônica no pensamento de Agostinho, nas suas obras há uma recorrente tentativa de interpretar o divino ou o espiritual em termos de natureza inteligível, identificando Deus e a alma com o racional (GILSON, 2007, p. 217). Tanto é que, no processo de ascese até Deus, esposado principalmente nas obras de

juventude, o itinerário de fuga da realidade sensível em direção à interioridade e desta para Deus, proposto por Agostinho, tem como elemento motivador a convicção de que uma das etapas intermediárias nesta busca por Deus é o acesso às verdades inteligíveis presentes à mente, pois é destas que o homem deve se elevar até Deus, a verdade suprema. Aliás, em Agostinho, a metáfora da luz, que sempre é aplicada a Deus e ao processo de aquisição da verdade, está muito relacionada à idéia de inteligibilidade racional. Tal é esta identificação, que Agostinho, por muito tempo, manifestou-se tão otimista em relação aos “platônicos” em terem se aproximado da verdade acerca de Deus, simplesmente pela associação que faziam do divino/espiritual com o inteligível/imaterial. Já Calvino, apesar de usar, eventualmente, a metáfora da luz para se referir a Deus e ao conhecimento que auferimos dele através da fé, não a associa, exclusivamente, à idéia de inteligibilidade racional, embora conferisse extrema importância ao elemento intelectual, sobretudo, quando se referia ao entendimento como a faculdade mais excelente da alma humana.

Em Agostinho se percebe uma linha de continuidade metafísica entre as realidades inteligíveis criadas e o inteligível incriado e, portanto, a possibilidade de ascender destas até o termo final desta busca que é a visão beatífica da verdade última que é Deus, muito embora tal busca só seja efetivamente possibilitada pelo ato de fé inicial na pessoa de Cristo e nas verdades reveladas pela Escritura e chanceladas pela Igreja. Porém em Calvino, tal linha de continuidade metafísica inexistente, em função da distinção qualitativa infinita entre Deus, o Criador, e sua criação. Em Calvino não existe propriamente um processo de ascese ou busca pelo conhecimento de Deus como há em Agostinho, pois a experiência da fé já fornece este conhecimento, sendo ela mesma o conhecimento de Deus. Neste conhecimento de Deus propiciado pela fé, os dons naturais estão presentes de maneira auto-contida, sendo potencializados e habilitados a apreender, amar e desejar aquelas coisas que transcendem a realidade natural.

Embora Agostinho procure aliar a especulação filosófica aos fins práticos fundamentais à bem-aventurança, sua proposta de busca pelo conhecimento de Deus, representada pela ascese metafísica das realidades sensíveis à interioridade e desta, elevando-se até Deus, resulta da sua leitura da fé cristã à luz de princípios neoplatônicos. Enquanto que Calvino tem uma concepção

eminentemente prática e imediatista do conhecimento de Deus. É notória a distinção metodológica entre Calvino e Agostinho quanto ao uso da especulação metafísica no desvelamento da *cognitio Dei*. Além das razões anteriores, Calvino também repudia todo tipo de especulação filosófica aplicada ao conhecimento religioso, pois tende a encobrir a comunicação clara e simples da mensagem bíblica. Essa postura se deve, é claro, aos escrúpulos próprios do método humanista que valorizava a ação prática, a contextualização e a aplicação dos clássicos antigos à totalidade da vida humana.

Outra evidência da diferença entre Calvino e Agostinho no tocante a esta questão é a distinção entre a atitude teológica de ambos quando estão manipulando o dado revelado em seu processo de sistematização da fé cristã. Agostinho procede, metodologicamente, como um filósofo treinado dentro de um contexto intelectual metafísico e epistemológico muito próprio da tradição filosófica clássica e helenista, marcado pela aplicação férrea do princípio lógico de não contradição às verdades reveladas, evitando a todo custo, em suas explicações a respeito da fé cristã, dar lugar a inconsistências ou contradições lógicas, muito embora reconheça os limites cognitivos do ser humano quando confrontado com os mistérios divinos. Calvino, por outro lado, muito mais afeito a uma atmosfera intelectual nominalista, não via problema algum em suspender, eventualmente, o princípio lógico de não-contradição quando trabalhava com paradoxos revelados. Em Calvino há uma constante tensão dialética quando trata de determinadas questões cujas conclusões últimas são logicamente contraditórias (PARTEE, 2005, p. 35-36), como por exemplo, a crença na preordenação eterna de tudo o que existe e ao mesmo tempo na liberdade contingencial dos seres humanos, representadas, respectivamente, pelas doutrinas da predestinação e da oração; também a crença no caráter realizado da justificação pela fé através da imputação da justiça de Cristo ao homem, enquanto continua sendo um pecador; a valorização dos bens terrenos e, ao mesmo tempo, a exortação à meditação das realidades celestiais; o caráter sublime, mas igualmente miserável da natureza humana; o caráter transitório e, ao mesmo tempo, vigente da Lei, dentre outras questões. Isso Calvino faz, sem que haja da parte dele nenhuma inquietação quanto à conciliação lógica destas verdades. Segundo Bouwsma, “a aceitação de

Calvino de paradoxos significou não somente sua apreciação do mistério no centro da fé, mas também sua abertura às realidades da experiência humana”, representando a “humanização do conteúdo da fé”, “fazendo dele o mais retórico e também o mais moderno dentre os reformadores” (BOUWSMA, 1982, p. 209). Em Calvino, a aplicação rigorosa dos princípios lógicos ao dado revelado, bem como sua eventual relativização, é determinada pela ordem de ensino das Escrituras.

Esta atitude flexível de Calvino quanto à aplicação da lógica às verdades reveladas se deve ao fato de ter vivido numa época de profundas incertezas quanto às fontes tradicionais de conhecimento e a possibilidade de alcançá-lo de forma segura. Uma época profundamente marcada pelo declínio do realismo epistemológico, onde conhecer um objeto significava apreender a essência do próprio objeto na forma de um pensamento. Foi justamente num contexto intelectual como este, onde as características da concepção epistemológica moderna já estavam sendo delineadas, que surgiram diversas incertezas acerca da veracidade e possibilidade do conhecimento da realidade e autenticidade de suas fontes, pois agora conhecer implicava em discrepâncias entre o objeto e o conhecimento acerca dele, e isso incluía a realidade espiritual (BOUWSMA, 1982, p. 191). É inegável a contribuição do nominalismo e do humanismo e ceticismo renascentistas para o declínio desta visão de mundo realista e essencialista.

Em Calvino tais incertezas sobre a possibilidade de conhecimento verdadeiro, próprias do século XVI, propiciadas em boa parte pela introdução dos clássicos céticos e pela distinção apresentada pelos nominalistas entre termos e coisas, apontando para o conhecimento como uma “representação humana das coisas”, foram jungidas à radicalização do princípio cristão de queda, ensinado nas Escrituras e explorado à exaustão por Agostinho, fornecendo a ele uma justificação teológica para sua suspeita em relação às capacidades cognoscitivas humanas quando aplicadas ao conhecimento das verdades teológicas e à experiência religiosa (BOUWSMA, 1988, p. 150-155).

Em geral, na teoria do conhecimento esposada pelos nominalistas, princípios metafísicos e verdades reveladas não podiam ser demonstrados, mas apenas aquelas proposições que fossem imediatamente evidentes ou que fossem deduzidas necessariamente de proposições imediatamente evidentes

(GILSON, 1998, p. 796). É por isso que na busca por fundamentos seguros para o conhecimento de Deus, Calvino admitirá como parâmetro absoluto de verdade moral e religiosa as Escrituras do Antigo e Novo Testamentos em sua relação direta com a experiência pessoal do crente, evitando assim toda forma de teologia natural ou especulação metafísica como fundamento da fé. Na verdade, tanto a razão lógica quanto a experiência são usadas por Calvino como instrumentos em conexão com as Escrituras, com a prioridade da experiência sobre a razão (PARTEE, 2005, p. 36). Mas por experiência em Calvino, refiro-me especialmente à convicção pessoal experimentada pelo crente concernente à veracidade do conteúdo revelado na Escritura, resultante daquilo que ele denomina de “testemunho interno do Espírito” (I.VII.5). Segundo Calvino, tais verdades reveladas não devem ser cridas em função de demonstrações racionais, argumentos ou evidências comprobatórias, mas sim por causa da experiência interna de convicção cuja causa e fundamento ultrapassa os limites do “juízo humano” e da capacidade de “comunicar esta matéria” (I.VII.5).

Não buscamos argumentos, nem evidências comprobatórias, sobre os quais se firme nosso critério. Pelo contrário, sujeitamos-*lhe* nosso juízo e entendimento como algo que está além do processo aleatório do juízo. [...] Portanto, aqui está uma **convicção** que não requer razões; um **conhecimento** ao qual assiste a mais sublimada razão; na verdade, no qual a mente descansa mais firme e constantemente que em quaisquer razões; enfim, um **sentimento** que não pode nascer senão de revelação celestial. Não estou falando de outra coisa *senão do* que em si experimenta cada um dos fiéis, exceto que as palavras ficam muito abaixo de uma justa explicação da matéria (I.VII.5).

Para Calvino, a *cognitio Dei* se funda muito mais na potencialização da vontade e do afeto religioso do que na iluminação do intelecto. É por esta razão que em Calvino não há a necessidade de demonstrações racionais para se justificar a crença nas verdades reveladas. Não é sem razão que Calvino alce a certeza da fé à condição de conhecimento seguro, pois esta é continuamente sustentada pelo testemunho interno do Espírito Santo.

6.3 DISJUNÇÕES ENTRE CALVINO E AGOSTINHO SOBRE O AUTOCONHECIMENTO

A concepção agostiniana de autoconhecimento tem por finalidade última o conhecimento da verdadeira natureza da alma humana (a fim de que possa viver de acordo com ela), para que a partir dela possa se alçar ao conhecimento beatífico de Deus (*Trin.* X.5.7; XIV.8.11), sua meta final e fonte de sua verdadeira realização. Contudo, tal como faz em relação ao conhecimento de Deus, Agostinho também interpreta a natureza do conhecimento de si e os elementos teóricos que o constituem à luz de categorias metafísicas neo-platônicas e o faz a partir de uma atitude especulativa. Para Agostinho, o autoconhecimento verdadeiro (*cogitatio sui*) é definido em termos de uma apreensão intelectual e auto-reflexiva de sua natureza imaterial e imortal. Tanto é que ele atribui o auto-engano da *mens*, responsável pelo falso conhecimento de si, ao apego da alma às imagens corpóreas, o que a leva a identificar a sua natureza espiritual com a natureza material dos corpos (*Trin.* X.6.8; 7.9).

Já para Calvino, a auto-reflexão envolvida no processo de autoconhecimento tem uma dimensão muito mais existencial e prática, sendo determinada pelas categorias bíblicas de “criação”, “queda” e “redenção”. Ou seja, o conhecimento de si resultante do conhecimento redentivo de Deus consiste basicamente no reconhecimento integral do caráter sublime da sua condição criada e, ao mesmo tempo, de sua condição de pecado e miséria na qual se encontra em função da queda (I.XV.1; II.I.11). Este autoconhecimento verdadeiro não é o parâmetro para se conhecer a Deus, mas resulta da posse do verdadeiro conhecimento de Deus através da ação graciosa do Espírito Santo que ilumina a mente, capacitando-a a apreender e aceitar as verdades reveladas nas Escrituras sagradas, e potencializa a vontade e os afetos do homem a desejar e amar a Deus com todo o seu ser. Esta obra santificadora faz com que o homem reconheça o seu estado de criatura e sua condição caída, bem como as implicações deste fato, como por exemplo, sua insuficiência espiritual e moral. Isso leva o crente a uma atitude de humildade (II.II.11) e o desperta à meditação do culto divino, da vida futura e, também, de sua carência total em relação ao seu Criador (II.I.3). Já o falso conhecimento de si caracteriza-se pelo senso de auto-confiança e auto-suficiência resultantes do orgulho e de todo auto-engano produzido por ele (II.I.2). Tal concepção falsa acerca de si, impede que o homem se conheça verdadeiramente, mantendo-se

ignorante quanto à sua condição de miséria e, conseqüentemente, quanto ao caminho proposto por Deus para salvá-lo.

6.4 CONCLUSÃO

Tanto para a Agostinho quanto para Calvino, todos os seres humanos tem acesso a Deus através de uma presença inata (Agostinho) ou senso natural (Calvino) da divindade; o que diferencia este conhecimento natural entre os seres humanos é a presença ou ausência da fé cristã. Aqueles que crêem em Deus e em sua revelação manifestam o conhecimento verdadeiro, ou beatífico, de Deus. Portanto, para ambos, o conhecimento beatífico de Deus só é possível a partir da fé em Cristo e esta, por sua vez, resulta da graça divina. Contudo, a distinção fundamental entre Agostinho e Calvino está na maneira como concebem a natureza deste conhecimento. Agostinho o define em termos estritamente intelectuais, enquanto que Calvino o faz em termos essencialmente volitivo-afetivos. Enquanto que para Agostinho o conhecimento de Deus caracteriza-se pela apreensão (visão) intelectual, para Calvino há uma tendência na direção de uma compreensão mais holista ou integral, própria da tradição judaico-cristã, embora seja perceptível a vitalícia influência de elementos da filosofia grega clássica e escolástica em sua psicologia filosófica, sobretudo no tocante à condição humana pré-lapsária (BOUWSMA, 1988, p. 131-133). O mesmo ocorre em relação ao autoconhecimento.

O conhecimento de Deus e de si, na concepção de Calvino, é uma apreensão integral de viés anti-especulativo e não demonstrativo, caracterizando-se por sua utilidade e praticidade religiosa, moral e existencial. Portanto, em Calvino, o verdadeiro conhecimento de Deus, que é o conhecimento da fé, tem um caráter existencial, situacional e vital e não somente cognitivo.²⁰⁹ Calvino vê o verdadeiro conhecimento de Deus e de nós mesmos como uma apreensão integral das verdades reveladas, muito embora assinale claramente um desenvolvimento progressivo que vai desde a sua apreensão fiduciária, por obra do Espírito, que envolve a participação

²⁰⁹ A este aspecto pessoal do verdadeiro conhecimento de Deus Edward A. Dowey Jr chamará de “caráter existencial”, DOWEY JR, *The knowledge of God in Calvin's Theology*, p. 24-31; e Dewey J. Hoitenga Jr chamará de “vitalidade”, HOITENGA JR, *Faith and Reason from Plato to Plantinga*, p. 143-144.

determinante da vontade e dos afetos (coração), até a apreensão intelectual das verdades reveladas que já foram cridas pela fé.

Vimos também que para Agostinho, o conhecimento de Deus e da alma tem por meta e finalidade a posse da felicidade. Este conhecimento, que para Agostinho é a filosofia, longe de ter um interesse meramente metafísico, visa mostrar qual é o fim último e os meios necessários para se alcançar este fim, ou o modo como o homem deve se conduzir no mundo para alcançar a posse do Sumo Bem (GILSON, 2007, p. 223-224). Agostinho certamente concorda com Calvino em que toda tentativa de se conhecer a Deus e a si divorciada da piedade e do amor é completamente inadequada. Contudo, Calvino não deixa espaço para uma tentativa especulativa de se conhecer a Deus e a si mesmo, ainda que seja através de uma síntese entre o dado revelado e a metafísica clássica. Em matéria de conhecimento religioso, Calvino como os demais reformadores magisteriais, elege as Escrituras Sagradas como sua única e suficiente fonte de verdade. O mesmo ocorre em relação às faculdades do conhecimento. Vivendo num período de incertezas marcado pela transição entre as visões de mundo medieval e moderna, Calvino descarta inteiramente qualquer possibilidade de fundar o conhecimento da fé em demonstrações racionais ou nas especulações metafísicas resultantes da filosofia, muito embora Calvino não renegue à filosofia o seu direito de especular sobre as questões pertinentes à realidade natural, o fazendo as vezes de maneira até elogiosa (I.XV.6). Na verdade, a desavença de Calvino com a filosofia se estabelece quando esta tenta escrutinar a natureza de Deus em sua essência, ou se arroga como a fonte autônoma de sabedoria e virtude à parte da revelação divina (I.II.2; I.XIV.4). Portanto, diferentemente de Agostinho, para quem era possível aliar o conhecimento especulativo ao temor e piedade cristãos com fins práticos aplicados à realidade humana (GILSON, 2007, p. 17), para Calvino o verdadeiro conhecimento de Deus e de nós mesmos é eminentemente anti-especulativo. Em Calvino parece haver uma antítese absoluta entre a atitude especulativa e os fins práticos e piedosos exigidos pela fé cristã.

Embora privilegie o elemento intelectual como aquele que melhor qualifica a *cognitio Dei et sui* é inexato taxar o pensamento de Agostinho de intelectualista, haja vista a ênfase dada por ele ao aspecto volitivo-afetivo no

processo de busca pelo conhecimento de Deus e da alma. Na verdade, a *cognitio Dei et sui*, bem como todo pensamento de Agostinho, podem ser caracterizados pela junção vitalícia de elementos metafísicos neoplatônicos à fé cristã. Calvino, por sua vez, demonstra ser bem refratário à intromissão da metafísica clássica ou escolástica no domínio do conhecimento religioso. Para Calvino, a Bíblia tem uma importância fundamental na aquisição do verdadeiro conhecimento de Deus e do homem, e não somente isso. Para ele a Escritura Sagrada não fornece apenas o fundamento religioso para a sua teologia e conduta moral, mas também funciona como a base última de sua metodologia teológica responsável em estabelecer os limites e as condições de possibilidade do conhecimento religioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EDIÇÕES COMPLETAS EM LATIM

Aurelii Augustini Opera. Turnholt, Brepols, 1990. Corpus Christianorum. Series Latina.

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Institutio christianae religionis, 1559. Corpus Reformatorum, vol. 2, 1874, reprint 1990.

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Epistolae 605, Epistolici Calviniani, Tomus III, MDXLV. Corpus Reformatorum, vol. 12, 1874, reprint 1990.

EDIÇÕES TRADUZIDAS

AGOSTINHO, Santo. A Trindade. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. A Cidade de Deus. 3 v. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-1993.

_____. Comentário aos Salmos: Salmos 101-150. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Comentário literal ao Gênesis. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. Comentário literal ao Gênesis inacabado. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. A graça (II): A graça e a liberdade. A correção e a graça. A predestinação dos santos. O dom da perseverança. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. Contra acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. Confissões. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Diálogo sobre a Felicidade. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. O Livre-Arbítrio. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Solilóquios e a Vida Feliz. São Paulo: Paulus, 1988.

_____. Trindade. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Verdadeira Religião. São Paulo: Paulinas, 1987.

AGUSTIN, San. De La Utilidad de Creer. Obras de San Agustin. v.4. Madrid: La Editorial Católica, 1975.

_____. Cartas 124-187. Obras de San Agustín. v.2. Madrid: La Editorial Católica, 1975.

_____. Sermones – Comentário de 2 Pe 1.18. Obras de San Agustín. v. 7. Madrid: La Editorial Católica, 1981.

AUGUSTINE, Saint. Eighty-three different questions. Washington: The Catholic University of America Press, 1982.

_____. The retracts. Washington: The Catholic University of America Press, 1968.

_____. Tractates on the Gospel of John 28-34. Washington: The Catholic University of America Press, 1988.

CALVIN, John. Theatyses on the eternal predestination of god & the secret providence of god. Grandville: Reformed Free, (1987?).

_____. Commentaries. Grand Rapids: Baker Books, 1999-2003.

_____. Institutes of the christian religion: embracing almost the whole sum of piety, & whatever is necessary to know of the doctrine of salvation: a worl most worthy to be read by all person. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1986.

_____. The bondage and liberation of the will: a defence of the orthodox doctrine of the human choice against pighius. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

_____. Theological treatises. Philadelphia: Westminster, 1954.

CALVINO, João. A instituição da religião cristã. 2 v. São Paulo: Ed. UNESP, 2008-2009.

_____. A verdadeira vida cristã. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. As Institutas ou tratado da religião cristã. 4 v. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

_____. As Institutas: edição clássica. 4 v. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

_____. As Institutas: edição especial com notas para estudo e pesquisa. 4 v. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

_____. Cartas de João Calvino: celebrando os 500 anos de nascimento do reformador de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

OBRAS EM GERAL

ALGRA, Keimpe. Teologia estóica. In: INWOOD, Brad (Org.). Os estóicos. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 171-198.

BABUT, D. La religion des philosophes grecs, de Thales aux Stoïciens. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

BARON, H. The crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in a age of classicism and tyranny, vols. 1-2. New Jersey: Princeton, 1966.

BARTH, Karl. The theology of John Calvin. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, c1995.

BATTLES, Ford Lewis. Analysis of the institutes of the christian religion of john calvin. Grand Rapids: Baker Books, 1980.

_____. Interpreting John Calvin. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

_____. John Calvin. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1968.

BERMON, Emmanuel. Le cogito dans la pensée de saint Augustin. Paris: Vrin, 2001.

BIÉLER, André. O humanismo social de calvino. São Paulo: Oikoumene edições, 1970.

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel republicano. São Paulo: Loyola, 1991.

BOIS, Henri. La philosophie de Calvin. Paris, 1919.

BOISSET, Jean. Sagesse et sainteté dans la pensée de Calvin. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

BOURKE, Vernon Joseph. Augustine's love of wisdom an introspective philosophy. West Lafayette: Purdue University Press, 1992.

_____. Wisdom from St. Augustine. Houston: Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1984.

BOUWSMA, William James. Calvin and the renaissance crisis of knowing. *Calvin Theological Journal*, v. 17:2, p. 190-211, 1982.

_____. John Calvin: a sixteenth-century portrait. Oxford: Oxford University Press, 1988.

BRACHTENDORF, Joannes. Confissões de Agostinho. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BROWN, Peter. Santo Agostinho: Uma Biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUN, Jean. O estoicismo. Lisboa: Edições 70, 1986.

BUSSANICH, John. Goodness. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 390-391.

_____. Happiness, eudaimonism. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 413-414.

CADIER, Jean. Calvin: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

CAPÁNAGA, Victorino. San Agustín em nuestro tiempo: La interioridad agustiniana. *Augustinus*, Madrid, v. 1, p. 201-213, 1956.

CARY, Phillip. Academics In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 4-5.

CÍCERO, Marco Túlio. Dos deveres. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Sobre la naturaleza de los Dioses. Madrid: Gredos, 1999.

CICERO, Marcus Tullius. De natura deorum. Cambridge, Mass., Harvard University Press. London, W. Heinemann, 1979.

_____. De officiis. New York, Oxford University Press, 1994.

CONRADIE, A. L. The Neo-Calvinistic Concept of Philosophy. Pietermaritzburg: Natal at the University Press, 1960.

COURCELLE, Pierre Paul. Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard. Paris: Etudes Augustiniennes, 1975.

_____. Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. Paris: E.de Boccard, 1968.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. O Movimento da alma: a invenção por agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

CURLEY, Augustine. Marcus Tullius Cicero. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 190-193.

DE GREEF, W. The writings of John Calvin: an introductory guide. Grand Rapids: Baker Books, 1994.

DOUMERGUE, Émile. Calvin and the Reformation. New York: Fleming H. Revell Company, 1909;

DOWEY JR, Edward A. The knowledge of God in Calvin's theology. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1994.

FERRARI, Leo C. La escena de La conversión de San Agustín El fin de um debate moderno? *Augustinus*, Madrid, v. 36, p. 89-106, 1991.

FITZGERALD, Allan D. Body. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 105-107.

_____. Soul. FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 807-812.

FLETEREM, Frederick Van. Acies mentis. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 5-6.

_____. Ascent of the soul. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 63-67.

_____. Confessiones. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 227-232.

_____. De videndo Deo. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 869.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios e a Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1988.

FREEMAN, David Hugh. Recent studies in philosophy and theology. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 1962.

GAMBLE, Richard C. Current trends in Calvin research, 1982-90. In: NEUSER, Wilhelm H. *Calvinus sacrae scripturae professor: Calvin as confessor of holy scripture*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1994, p. 107-108.

GANOCZY, Alexandre. The young Calvin. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

GERRISH, Brian A. Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

GERSON, Lloyd P. God and greek philosophy: studies in the early history of natural theology. London: Routledge, 1994.

GILSON, Étienne. A filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Introdução ao Estudo de Santo Agostinho. São Paulo: Paulus e Discurso Editorial, 2007.

_____. The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas. Octagon Books, 1983.

GIRARDIN, Benoit. Rhétorique et Théologique: Calvin le Commentaire de L'Épître aux Romains. Paris: Éditions Beauchesne, 1979.

GRAHAM, W. Fred. The constructive revolutionary: John Calvin & his socio-economics impact. Atlanta: John Knox Press, 1978.

GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). Compêndio de Epistemologia. São Paulo: Loyola, 2008.

GRISLIS, Egil. Calvin's use of Cícero in the Institutes I.I-V – A case study in theological method. *Archiv für Reformationgeschichte*, Gütersloh, v. 62, p. 5-37, 1971.

HALE, J. R. A civilização européia no renascimento. Lisboa: Presença, 2000.

HAN, S.J. An investigation into Calvin's use of Augustine. *Acta Theologica Supplementum*, v. 10, p. 70-83, 2008.

HANKINS, James (Ed.). The Cambridge companion to Renaissance philosophy. Cambridge, UK; New York : Cambridge University Press, 2007.

HARRISON, Peter. Philosophy and the crisis in religion. In: HANKINS, James (Ed.). *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 234-249.

HOEKEMA, Anthony Andrew. The centrality of heart: a study in christian anthropology with special reference to the psychology of Herman Bavinck. Thesis submitted to the facult of Princeton Theological Seminary, 1948.

HOITENGA JR., Dewey J. Faith and reason from Plato to Plantinga. New York: State University of New York, 1991.

_____. Faith seeks understanding: Augustine's alternative to natural theology. In: LIENHARD, J. T.; MULLER, E. C.; TESKE, R. J. (Eds.). *Augustine: presbyter factus sum*. New York: Peter lang, 1993, p. 295-304.

_____. John Calvin and the will: a critique and corrective. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997.

HUNTER, A. Mitchell. The teaching of Calvin: a modern interpretation. Eugene: Wipf & Stock, 1999.

JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JONES, Serene. Calvin and the rhetoric of piety. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

KENDAL, R. T. Calvin and English calvinism to 1649. New York: Oxford University Press, 1978.

KOYRÉ, Alexandre. Estudos galilaicos. Lisboa: Dom Quixote, 1966.

KRAYE, Jill. The Cambridge companion to Renaissance humanism. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. The Cambridge history of later medieval philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

KRISTELLER, P. O. Tradição clássica e pensamento do renascimento. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. El pensamiento renacentista y sus fuentes. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Ocho filósofos del Renacimiento italiano. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

LA VALLEE, Armand Aime. Calvin's criticism of scholastic theology. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1967.

LANE, Anthony N. S. John Calvin: student of the church fathers. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

LIENHARD, Joseph T. et al. (Eds.). Augustine: Presbyter Fatus Sum. New York: Peter Lang Publishing, 1993.

MARQUES, Maria Janaina Brenga. *Conhecimento de si no Livro X D'A trindade de Agostinho de Hipona*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – FFLCH – USP, São Paulo, 2006, 66 p.

MARSHALL, David J. John Calvin. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 116-120.

MCGRATH, Alister E. A life of John Calvin: a study in the shaping of western culture. Oxford: Blackwell, 1990.

_____. A vida de João Calvino. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. Origens intelectuais da Reforma. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

_____. Reformation thought: an introduction. Malden: Oxford University Press, 1999.

MCKEON, Richard P. Selections from medieval philosophers: Augustine to Albert the great. v. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

MCKIM, Donald K. The Cambridge companion to John Calvin. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

MCWILLIAM, Joanne. Cassiciacum dialogues. In: FITZGERALD, Allan D. et al (eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 135-143.

MILLET, Olivier. Calvin et la dynamique de la parole: etude de rhétorique réformée. Paris: Librairie Honoré Champion, Editeur, 1992.

MONFASANI, John. Renaissance humanism. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 713-716.

MOOI, R. J. Het kerk em dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn. Wageningen: H. Veenman, 1962.

MULLER, Richard A. Augustinianism in the Reformation. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 705-707.

_____. The unaccommodated Calvin: studies in the foundation of a theological tradition. New York: Oxford University Press, 2000.

NEUSER, Wilhelm H. (Ed.). *Calvinus sacrae scripturae professor: Calvin as confessor of Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

O'CONNELL, Robert J. *Saint Augustine's Platonism*. Philadelphia: Villa Nova University Press, 1984.

O'MEARA, Dominic J. *Plotinus an introduction to the Enneads*. Oxford, Clarendon Press, 2005.

_____. Plotinus and Augustine: Exegesis of *Contra Academicos*, II.5. *Review of International Philosophy*, v. 24, p. 321-337, 1970.

OBERMAN, Heiko A. *Forerunners of the reformation: the shape of late medieval thought*. New York: Holt, Rinerhart and Winston, 1966.

_____. *Harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

_____. *The dawn of the reformation: essays in late medieval and early reformation thought*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992.

_____. *The Reformation: roots and ramifications*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.

OZMENT, Steven. *The age of Reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. New Haven: Yale University Press, 1980.

PARKER, T. H. L. *Calvin's doctrine of the knowledge of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.

PARTEE, Charles. *Calvin and classical philosophy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustin*. Barcelona: Editorial Labor. 1972.

PLANTINGA, Alvin; Wolterstorff, Nicholas. *FAITH and rationality: reason and belief in god*. Notre dame: The University of Notre Dame Press, 1983.

PLOTINUS. *The Enneads*. London: Penguin Books, 1991.

PORTALIÉ, Eugène. *A Guide to the thought of Saint Augustine*. Chicago: Henry Regnery Company, 1960.

PUCKETT, David Lee. John Calvin's exegesis of the Old Testament. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1995.

REALE, Giovanni. Plotino e neoplatonismo. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

REUTER, Karl. Das grundverständnis der theologie Calvins. Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1963.

SANGALLI, Idalgo José. O fim último do homem: Da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana. Porto alegre: Edipucrs, 1998.

SCHMITT, Charles B.; SKINNER, Quentin; KRAYE, Jill (Eds.). The Cambridge history of Renaissance philosophy. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988.

SCHREINER, Susan Elizabeth. The theater of his glory: nature and the natural order in the thought of John Calvin. Grand Rapids: Baker Books, 1991.

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SMITS, Luchesius. Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin. Vol. 1-2. Assen: Van Gorcum, 1957-58.

STEINMETZ, David Curtis. Calvin in context. New York: Oxford University Press, 1995.

STUERMANN, Walter E. A critical study of Calvin's concept of faith. Ann Arbor: Edwards Brothers, 1952.

TAMBURELLO, Dennis E. Union with christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard. Louisville: Westminster: John Knox Press, 1994.

TORCHIA, N. Joseph. Stoics, stoicism. In: FITZGERALD, Allan D. et al (Eds.). *Augustine Through the Ages an Encyclopedia*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 816-820.

TORRANCE, Thomas F. The hermeneutics of John Calvin. Edinburgh: Scottish academic press, 1988.

TRAPP, Damasus. Augustinian Theology of the fourteenth century: Notes on editions, marginalia, opinions and book-lore. *Augustiniana*, v. 6, p. 147-265, 1956.

VAUGHT, Carl G. Access to God in Augustine's Confessions: books 10-13. Albany: State University of New York Press, 2005.

_____. The journey toward God in Augustine's Confessions: books I-VI. Albany: State University of New York Press, 2003.

VOS, Arvin. Aquinas, Calvin, and contemporary protestant thought. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

WENDEL, François. Calvin: origins and development of his religious thought. Grand Rapids: Baker Books, 1997.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Reason within the bounds of religion. 2nd ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.

ZUMKELLER, Adolar. Die Augustinerschule des mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische lehre. *Analecta Augustiniana*, v. 27, p. 167-262, 1964.